REVISTA DE FILOZOFIE
TOMUL 13, 1, 1966

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7911

TOMUL 13 1966

DIN SUMAR

POZIŢIA CLASELOR SOCIALE FAŢĂ DE UNIREA PRINCIPATELOR — Vasile Maciu

UNIREA REFLECTATĂ ÎN IDEOLOGIA EPOCII — Radu Pantazi

FUNCŢIA EXPLICATIVĂ A TEORIEI ŞTIINŢIFICE — Cornel Popa

PROBLEMA PARALELELOR LA ARISTOTEL — Imre Tóth

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

1966

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D.D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU.

Pentru a vă asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dv. pe anul 1966.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa:
B-dul Ilie Pintilie nr. 6, București.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 7911

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 13 Nr. 1 1966

ULU 2014

2022

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE Pag.

- VASILE MACIU, Poziţia claselor sociale faţă de Unirea Principatelor Române . . 3
- RADU PANTAZI, Unirea reflectată în ideologia epocii 13
- CORNEL POPA, Funcţia explicativă a teoriei ştiinţifice 19
- ION FLOREA, Cu privire la metoda logică de analiză a fenomenelor sociale . . 35
- I. MORARU, Reflectare, informaţie şi relaţia dintre ele 47
- IMRE TÓTH, Problema paralelelor la Aristotel 57

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- I. HAJOS (Cluj), Idei precarteziene despre suflet la cărturari transilvăneni . . . 75

DISCUŢII

- PAVEL APOSTOL, Filozofie şi concepţie despre lume 89
- C. GRECU, M. TURTOI (Timişoara), Cu privire la specificul şi criteriul cunoaşterii filozofice 97

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- MIHAI CIURDARIU, Lucreţiu şi natura lucrurilor 109

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Drama psihologiei (*Traian Herseni*); Tema omului contemporan în discuţia filozofilor iugoslavi (*D. Stoianovici*); Real-aparent în filozofia greacă veche (*G. Liiceanu*). 121

Index alfabetic 135

Rev. filoz., **13**, *1*, p. 1–144, Bucureşti, 1966

7155

STUDII ŞI ARTICOLE

POZIŢIA CLASELOR SOCIALE FAŢĂ DE UNIREA PRINCIPATELOR ROMÂNE

DE

VASILE MACIU

Aplicarea materialismului istoric la cercetarea mişcării pentru Unirea Principatelor Române din anii 1854—1859 dă posibilitatea cunoaşterii ştiinţifice a acestui proces istoric, în care interesele naţionale ale întregului popor român s-au împletit atît de complex cu interesele diferite, uneori contradictorii, ale claselor sociale existente, ascunse în forme juridice feudale ca stări. Boierimea privilegiată, burghezia lipsită de drepturi politice, ţărănimea liberă descompusă în pături, ţărănimea dependentă, exploatată de boieri, muncitorimea lipsită de conştiinţa de clasă şi confundată în plebea orăşenească sînt clase sociale care se înfruntă şi deseori se aliază în diferite momente ale celor cîţiva ani ai luptei decisive pentru Unire.

★

Ascensiunea capitalismului determina în ţara noastră, încă dinainte de 1848, destrămarea orînduirii feudale şi impunea cu necesitate crearea unei pieţe interne proprii pentru dezvoltarea burgheziei autohtone. Revoluţia din 1848 a avut astfel ca sarcină principală înlăturarea orînduirii feudale şi ca sarcină secundară formarea statului naţional, menit să cuprindă toate teritoriile locuite de poporul român. Lupta revoluţionară din 1848 a poporului român a fost însă înăbuşită prin conlucrarea forţelor contrarevoluţionare interne şi a celor externe, dar, întrucît procesul destrămării feudalismului intern era maturizat şi forţele contrarevoluţionare interne erau incapabile să contraatace singure, intervenţia forţelor armate străine a fost determinantă. Tocmai din această cauză victoria lor a fost efemeră, căci condiţiile social-economice interne, care impuneau răsturnarea orînduirii feudale şi organizarea orînduirii capitaliste în cadrul statului naţional, au continuat nu numai să existe, dar şi să se dezvolte.

După dispariţia—în anii 1852—1854—a speranţei izbucnirii unei noi revoluţii pe plan european, care să răstoarne în Europa centrală şi răsăriteană orînduirea feudală, să elibereze şi să unească în state naţionale

Rev. filoz., **13**, *1*, p. 3—12, Bucureşti, 1966

proprii popoarele subjugate, lupta pentru progres a poporului român şi-a adaptat tactica la noile condiţii create de izbucnirea contradicţiilor dintre Rusia, de o parte, şi Imperiul otoman, sprijinit de Franţa, Anglia şi Sardinia, de alta, manifestate în războiul Crimeii şi în disputele diplomatice, la care au participat apoi şi Austria şi Prusia. În aceste împrejurări, lupta pentru progres a poporului român n-a mai pus *înainte* răsturnarea orînduirii feudale, ci înfăptuirea unităţii naţionale, redusă, ca primă etapă, la Unirea Moldovei şi Ţării Româneşti într-un singur stat centralizat. Dacă în 1848 lupta revoluţionară pentru răsturnarea orînduirii feudale adîncise contradicţiile dintre burghezie, boierimea liberală şi ţărănime, de o parte, şi marea boierime conservatoare, de alta, de la 1854 înainte lupta pentru Unire putea, într-o anumită măsură şi în anumite condiţii, *să apropie* clasele sociale avînd în vedere că Europa era dominată de monarhi absoluţi sau de guverne burgheze autoritare, cînd deci nu exista temerea boierimii de ajutorul revoluţionar ce se putea da din afară luptei revoluţionare interne.

Încă din 1848 boierimea pierduse speranţa de a mai putea să-şi menţină privilegiile de clasă atît în domeniul economic, cît şi în cel politic. În Comisia proprietăţii, reprezentanţii ei admiseseră eliberarea muncii ţăranilor şi cîţiva dintre deputaţii boieri acceptaseră şi principiul împroprietăririi ţăranilor cu loturi mici de pămînt. Pierderea puterii împinsese însă marea boierime munteană la trădare faţă de Poartă, ca şi faţă de Curtea protectoare, căci, dacă revoluţia continua, revendicările maselor ţărăneşti se puteau mări pînă la desfiinţarea marii proprietăţi funciare prin împărţirea ei între ţărani. În 1849, în comisiile de revizuire a Regulamentului organic, boierimea se arăta dispusă să accepte în ansamblu orînduirea capitalistă cu condiţia ca pămînturile ce stăpînea să-i rămînă în proprietate deplină. Legiuirile agrare, elaborate de aceste comisii şi întemeiate încă pe relaţiile feudale, erau considerate provizorii de înşişi autorii lor.

Întrucît boierimea deţinea puterea, exponenţii boierimii au crezut că Unirea se putea face sub conducerea lor şi în folosul clasei pe care o reprezentau. Grigore Al. Ghica, domnul Moldovei, şi Barbu Ştirbei, domnul Ţării Româneşti, s-au pronunţat în consecinţă pentru Unire, primul în mod făţiş şi chiar cu ostentaţie, al doilea cu rezerva impusă de teama ridicării contra lui a foştilor revoluţionari de la 1848, pe care stăruise să fie ţinuţi în exil. Nu numai cei doi domni în funcţie s-au pronunţat pentru Unire, ci şi foştii domni regulamentari înlăturaţi de revoluţia de la 1848 sau din cauza ei, Gheorghe Bibescu şi Mihail Sturdza, primul din aceştia a şi votat apoi, ca şi Barbu Ştirbei, în Adunarea ad-hoc în favoarea Unirii.

Însăşi masa boierilor mari şi mijlocii a acceptat să sprijine mişcarea pentru Unire fie intrînd în societatea „Unirea", înfiinţată la 25 mai/6 iunie 1856 la Iaşi împreună cu burghezia, sau în Comitetul Central al Unirii din Bucureşti, condus de burghezie, fie înfiinţînd o organizaţie proprie, Comitetul proprietarilor, constituit la Bucureşti la 10/22 martie 1857, care înscria în programul său atît Unirea Principatelor într-un singur stat, cît şi guvern reprezentativ, egalitatea tuturor românilor în faţa legii, respectul

absolut „al proprietății de orice natură și libertatea absolută a muncii sătenilor..."[1].

Acceptarea Unirii de marea boierime începea să se clatine însă din momentul ce se întrezărea posibilitatea ca puterea să treacă în mod precumpănitor în mîinile burgheziei, sprijinită de mase. Cînd o fracțiune a marii boierimi moldovene, compusă din elemente ale celor patru—cinci familii care pretindeau domnia și dregătoriile importante, a primit sprijinul puternic al Porții și al Imperiului habsburgic, ale cărui trupe țineau sub ocupație Principatele, s-a format în Moldova, în jurul caimacanului Toderiță Balș, o mișcare separatistă artificială, care a servit ca instrument puterilor potrivnice Unirii spre a falsifica alegerile pentru Adunarea ad-hoc în vremea caimacanului N. Vogoride, succesorul lui Toderiță Balș, decedat. În noile alegeri moldovene, efectuate după anularea celor falsificate, n-a reușit însă decît un singur candidat separatist, marele boier Alecu Balș, al doilea separatist din Adunarea ad-hoc a Moldovei fiind deputat de drept, ca locțiitor de episcop. Cu prilejul alegerii domnului pe baza stipulațiilor electorale impuse de puterile garante, o parte din boierimea mare a manifestat din nou, în Moldova, tendințe separatiste, susținînd candidatura lui Mihail Sturdza, care, de data aceasta, miza pe separatism, creîndu-și și o gazetă, „Patria", cu un program separatist. Încercarea lui Mihail Sturdza și a fracțiunii boierești care-l susținea s-a prăbușit însă lamentabil în fața puternicii mișcări unioniste, care cuprinsese nu numai majoritatea zdrobitoare a poporului, ci și majoritatea boierimii. Și în Țara Românească, unde n-a existat o cît de slabă mișcare separatistă, boierimea conservatoare, care cucerise majoritatea în Adunarea electivă din 1859, voind să aleagă domn pe Gh. Bibescu, împiedica de fapt sau amîna Unirea, deși nu se declara împotriva acesteia.

Boierimea conservatoare nu s-a dovedit capabilă să se mențină pe poziția ei de clasă, care îi impunea alegerea unui domn din rîndurile ei, căci atît în Moldova, cît și în Țara Românească, deputații conservatori, după ce și-au pierdut speranța să-și impună la domnie proprii lor candidați, au votat și ei pe Alexandru Ioan Cuza, desigur de teama maselor, dar și pentru a putea participa la guvern împreună cu burghezia, despărțind-o astfel pe aceasta de țărănime.

Rolul conducător în mișcarea pentru Unirea Principatelor Române, care a fost o parte a revoluției burghezo-democrate, l-a avut burghezia, căreia i s-a alăturat, persistent, mica boierime îmburghezită. Ea era direct interesată în asigurarea unei piețe interne proprii mai întinsă decît fiecare din cele două principate, bază pentru extinderea statului național peste întregul teritoriu locuit de români. Dacă în 1848 burghezia căutase sprijinul maselor țărănești, angajîndu-se să le satisfacă, limitat, revendicările, în anii 1854—1859 ea a cerut, avînd în vedere reacțiunea ce domnea în cea mai mare parte a Europei, adeziunea celei mai mari părți a boierimii la actul Unirii, dar izolînd vîrfurile ei. Totodată, burghezia s-a sprijinit necontenit pe masele țărănești, deși satisfacerea revendicărilor acesteia o amîna.

---

[1] Ghenadie Petrescu, Dimitrie A. Sturdza și Dimitrie C. Sturdza, *Acte și documente relative la istoria renașterii României*, vol. IV, București, 1889, p. 175.

Burghezia asigura boierimea că-i va respecta proprietăţile, iar maselor ţărăneşti le sprijinea dreptul de reprezentare în viitoarea Adunare constituantă, ceea ce crea speranţa împroprietăririi ţăranilor cu pămînt.

Nu toată burghezia a acceptat această platformă de la început şi în mod consecvent. După înfiinţarea societăţii „Unirea", la 25 mai/6 iunie 1856 la Iaşi, de exponenţii burgheziei şi ai boierimii conservatoare moderate, s-a pus în discuţie, la 30 mai/11 iunie, în adunarea din casele lui Mihail Cantacuzino-Paşcanu, şi reorganizarea internă, adică, aşa cum raporta consulul francez Victor Place lui Walewski la 9/21 iulie 1856, legea electorală, compoziţia unei Adunări constituante, dreptul de proprietate, relaţiile între proprietari şi ţărani etc.[2]. Între boierii conservatori şi burghezi s-a ajuns însă la tumult, încît, pentru menţinerea unităţii mişcării unioniste, adunarea a convenit să renunţe la înscrierea reorganizării interne în programul societăţii „Unirea".

Exponenţi izolaţi ai burgheziei — A. G. Golescu, Vasile Boerescu, M. Kogălniceanu, Vasile Mălinescu, Costache Negri — se pronunţau însă fără consecvenţă de altfel în scris sau verbal pentru emanciparea prin împroprietărire a ţăranilor, ceea ce nemulţumea boierimea, dar împingea masele ţărăneşti să sprijine mişcarea pentru Unire.

În legătură cu legea electorală — cheia cuceririi puterii pe calea legală — , burghezia se pronunţa mai des şi consecvent pentru reprezentarea tuturor claselor. Astfel, de exemplu, o largă întrunire unionistă ţinută la Focşani la 30 iunie/12 iulie 1856, dominată de burghezie, cerea : „... o constituţie liberă, potrivită cu trebuinţele ţării, şi o adunare obştească compusă de deputaţi aleşi liberi din toate clasele sociale"[3], ceea ce însemna desfiinţarea privilegiilor politice ale boierimii. În martie 1857 elemente ale burgheziei bucureştene, probabil din gruparea din jurul gazetei „Timpul", revendicau o lege electorală conform căreia trebuiau să aibă drept de vot proprietarii de pămînt (deci şi cei cu pămînt puţin), proprietarii de la oraşe cu imobile în valoare de cel puţin 5 000 de lei, precum şi toţi patentarii şi liber profesioniştii[4], adică majoritatea cetăţenilor.

Pentru menţinerea înţelegerii cu boierimea, burghezia a acceptat un program moderat. Astfel, programul „Partidei Unirii Principatelor" din 1/13 martie 1857, compusă dintr-o grupare a burgheziei şi una a boierimii din Moldova, revendica Unirea Principatelor, neutralitatea pămîntului Principatelor Române, asigurarea autonomiei acestora, domn ereditar, putere legiuitoare „care să reprezinte interesele întregii naţii", supunerea străinilor din ţară la legile pămîntului, dreptul Principatelor „de a-şi întemeia relaţiile comerciale după interesele lor", garantarea colectivă a puterilor semnatare ale tratatului de la Paris[5]. „Partida Unirii — se arăta mai departe — este totodată şi Partida progresului. Dorim, dar, să se introducă şi în ţara noastră toate reformele cari sînt în stare de a ne civiliza societatea

---

[2] Ghenadie Petrescu, Dimitrie A. Sturdza şi Dimitrie C. Sturdza, *Acte şi documente relative la istoria renaşterii României*, vol. III, Bucureşti, 1889, p. 544 ; Victor Place către Walewski, 9/21 iunie 1856.

[3] *Ibidem*, p. 580.

[4] Dimitrie A. Sturdza şi J. J. Skupiewski, *op. cit.*, vol. IX, Bucureşti, 1901, p. 430—431.

[5] Ghenadie Petrescu, Dimitrie A. Sturdza şi Dimitrie C. Sturdza, *op. cit.*, vol. IV, p. 41.

și a ne întări națiia, reforme întemeiate pe principiele dreptății"[6]. Se cerea însă ca reorganizarea internă să fie făcută prin respectarea autonomiei țării de însăși locuitorii acesteia[7]. Și burghezia munteană, încadrată în Partida națională, alături de o grupare de boieri, vota la 3/15 martie 1857, cu prilejul alcătuirii Comitetului Central al Unirii din București, un program similar, intitulat *Dorințele românilor*, în care se cereau garantarea autonomiei și a drepturilor internaționale ale țării, neutralitatea teritoriului Principatelor, unirea acestora „într-un singur stat și sub un singur guvern", prinț străin ereditar dintr-o dinastie europeană, „guvern constituțional reprezentativ" ...„o singură Adunare obștească, care va fi întocmită pe o bază electorală îndestul de largă, încît să reprezinte interesele generale ale populației române"[8]. Numai după ce puterile europene vor aproba cererile de mai sus, „ar urma — se arăta mai departe în *Dorințele românilor* — să ne ocupăm de organizarea dinăuntru ..., unindu-se Divanurile ad-hoc din amîndouă țările române, să se declare în Adunare extraordinară în virtutea dreptului de autonomie și, alcătuind legea electorală ..., să se îndeletnicească apoi la reformele din întru ale statului românesc, așezînd bazele viitoarei sale constituții"[9]. Principiile conducătoare ale Comitetului în reorganizarea internă sînt: „Respect la dreptul proprietății de orice natură. Egalitatea tutulor românilor înaintea legilor. Libertatea individuală și a muncii țăranului..."[10]. Acceptînd peste cîteva zile acest program, care revendica Unirea, desființa privilegiile și servituțile feudale, dar asigura moșierilor deplina proprietate a pămînturilor pe care le stăpîneau pe baza dreptului feudal, o nouă grupare de boieri a aderat la Comitetul Central al Unirii din București, patru exponenți ai ei fiind cooptați de comitet[11].

Un manifest tipărit la Paris, probabil în ianuarie 1857, după ce s-a cunoscut firmanul electoral, care dădea moșierilor întîietatea electorală, intitulat *Ce se cuvine să cerem la Adunarea ad-hoc*, după ce revendica Unirea, prințul străin ereditar, autonomia deplină cu „drepturi firești ale unei națiuni", pe care românii la aveau „în virtutea suveranității lor", și o constituție reprezentativă, îndemna pe români să amîne pînă la recunoașterea Unirii reorganizarea internă. „Să fim prudenți și statornici în cugetările noastre; să nu pierdem un minut din vedere maxima destructivă... «divide et impera», și să ne ferim de orice cereri relative la organizarea noastră socială, precum organizarea contribuției, a armiei, a proprietății, a muncii și altele; căci toate aceste cestii propuse fără timp, sub coloarea de a duce o fuziune, nu pot avea alt efect decît a semăna între noi dezunirea.

Prin interesul comun de a avea o patrie — continua manifestul —, cu legile sale proprii și o administrație independentă, toți făcem o unitate. Să ne silim dar a păstra dreptul de autonomie al patriei noastre"[12].

---

[6] Ghenadie Petrescu, Dimitrie A. Sturdza și Dimitrie C. Sturdza, *op. cit.*, vol. IV, p. 41.
[7] *Ibidem.*
[8] *Ibidem*, p. 51.
[9] *Ibidem.*
[10] *Ibidem.*
[11] *Ibidem*, p. 143.
[12] *Ibidem*, vol. III, București, 1889, p. 285.

Cu o platformă redusă la revendicarea Unirii într-un stat centralizat cu autonomie deplină şi guvern reprezentînd toate clasele, Partida naţională, condusă de burghezie, a cucerit o majoritate zdrobitoare în alegerile din 1857 pentru Adunările ad-hoc.

Dacă Adunarea ad-hoc a Ţării Româneşti, după votarea Unirii, nu a discutat şi reorganizarea internă, aşteptîndu-se mai întîi aprobarea Unirii de puterile garante, Adunarea ad-hoc a Moldovei a procedat curînd şi la formularea revendicărilor privind organizarea internă. Sub impulsia lui M. Kogălniceanu, principalul exponent al burgheziei moldovene, la 15/27 octombrie o comisie, aleasă anterior, a propus *Un şir de chestii generale ce sînt a se dezbate de către Adunare*, care cuprindea 12 puncte : rectificarea hotarului ţării de o comisie europeană, supunerea streinilor la jurisdicţia ţării, libertatea acesteia de a face „legăminte" comerciale cu alte ţări, organizarea unei puteri armate naţionale, libertatea cultelor religioase, egalitatea românilor în faţa legii, contribuţia generală şi dreaptă, supunerea tuturor la recrutarea militară, respectul domiciliului şi al libertăţii individuale, drepturi politice „pentru pămîntenii de orice religie creştină", separarea puterilor în stat, responsabilitatea miniştrilor, organizarea centrală a bisericii creştine ortodoxe. Nu se revendica însă nimic pentru ţărani[13].

Numai doi deputaţi boieri liberali s-au opus dezbaterii „chestiilor" generale. Un exponent al burgheziei muntene, Dimitrie Brătianu, aflînd despre punerea în discuţie a reorganizării interne în Adunarea ad-hoc a Moldovei, a trimis lui M. Kogălniceanu o scrisoare în care-i reproşa depăşirea platformei anterioare a Partidei naţionale. Răspunzîndu-i, M. Kogălniceanu motiva abaterea de la tactica stabilită anterior prin teama de frămîntările sociale, care n-ar fi putut fi oprite decît prin însuşirea de Adunare a soluţiilor celor mai potrivite. Arătîndu-se îngrijorat, el scria : „Dimpotrivă, încă, dar vă zic că poziţia noastră dinăuntru este atît de critică, încît, dacă ne-am fi hotărît a ne opri după rostirea dorinţei Unirii, am fi avut o revoluţie de ţărani, de care *par parenthèse* şi acum sîntem ameninţaţi"[14]. În realitate, prin aprobarea revendicărilor privind reorganizarea internă, M. Kogălniceanu urmărea să asigure o bază burgheză viitorului stat românesc. În cuvîntarea de susţinere a luării în considerare a „chestiilor" generale, el spunea că „... Europa este în toată dreptatea de a cere să cunoască şi bazele ce voim a da viitoarei noastre organizaţii politice şi sociale ; căci numai organizîndu-ne ca stat european (burghez, înţelegea el), ca societate europeană — sublinia M. Kogălniceanu — , puterile se vor învoi de a ne întinde mîna"[15].

În dezbaterea reorganizării interne, exponenţii burgheziei moldovene —M. Kogălniceanu, Costache Negri, A. Panu, Vasile Mălinescu — au intervenit pentru sprijinirea soluţiilor burgheze cele mai avansate, care tindeau la înlăturarea orînduirii feudale, cum a fost cazul hotărîrii de a se desfiinţa privilegiile boiereşti şi de a se proclama egalitatea tuturor cetă-

[13] Vezi Dimitrie A. Sturdza şi C. Colescu-Vartic, *op. cit.*, vol. VI, partea I, Bucureşti, 1896, p. 576—577.

[14] Al. Cretzianu, *Din arhiva lui Dimitrie Brătianu*, vol. II, Bucureşti, 1934, p. 215.

[15] Dimitrie A. Sturdza şi C. Colescu-Vartic, *op. cit.*, partea I, p. 137.

țenilor în fața legilor, de a se impune în mod egal recrutarea militară și impozitul proporțional cu averea fiecăruia etc.

Cînd deputații țărani au revendicat, prin memoriul depus pe biroul Adunării la 9/21 noiembrie 1857, emanciparea țăranilor prin împroprietărirea cu pămînt, dreptul acestora de a participa la elaborarea legilor țării ș.a., deputații burgheziei n-au mai avut o atitudine unică. M. Kogălniceanu, deși a susținut că „stabilizarea obștiilor sătești este însăși consolidarea nației"[16], s-a pronunțat însă împotriva soluționării problemei agrare atunci, declarînd că țara nu era „luminată... pentru o asemenea mare reformă". Alți exponenți ai burgheziei, ai micilor proprietari și ai clerului mărunt, în frunte cu Vasile Mălinescu și Costache Negri, s-au pronunțat totuși pentru împroprietărirea țăranilor[17].

Stipulațiile electorale anexate Convenției de la Paris din 1858, impuse, prin urmare, de puterile garante contra cererii exprese a Adunărilor ad-hoc ca viitoarele adunări legiuitoare să exprime interesele tuturor claselor, excludeau de la vot majoritatea zdrobitoare a burgheziei și întreaga țărănime. Numai pătura cea mai bogată a burgheziei avea dreptul de vot pentru alegerea deputaților orașelor. În Adunările elective din Moldova și Țara Românească, chemate în 1859 să aleagă cîte un domn de fiecare principat în parte, deputații orașelor, aproape toți luptători cunoscuți pentru cauza Unirii și a progresului, au condus lupta pentru dubla alegere a lui Alexandru Ioan Cuza, unul dintre principalii revoluționari moldoveni de la 1848.

Dubla alegere a lui Cuza a fost însă rezultatul nu numai al votului dat de deputați, ci și al presiunii maselor, compuse din numeroase elemente ale micii burghezii, ale țărănimii și ale muncitorimii. În Țara Românească, unde Partida națională se afla în minoritate în Adunarea electivă, gruparea liberal-radicală, care reprezenta burghezia, a făcut apel la ridicarea revoluționară a maselor, organizîndu-le și conducîndu-le la luptă contra majorității conservatoare, impunînd astfel alegerea lui Cuza și în Țara Românească, adică înfăptuirea Unirii.

Deși în Partida națională gruparea burgheză avea cuvîntul hotărîtor, nu exista încă o organizație politică numai a burgheziei, căci în Partida națională existau și mici grupări moșierești, care se opuneau unora din revendicările burgheze. Din cauza colaborării cu grupurile moșierești, gruparea burgheză din „Partida Unirii" moldoveană, într-o *Profesiune de credință* din noiembrie 1858, s-a văzut nevoită să declare că dorea propășirea, dar aceasta trebuia să fie „operată pe cale legală și corespunzătoare la trebuințele noastre, dînd timpului de față aceea ce se reclamă de timpul de față și lăsînd și viitorului aceea ce se cuvine viitorului"[18]. Adversari declarați „ai tuturor utopiilor — spuneau semnatarii declarației — vie aceste de la bizuirile despotismului sau de la principiile subversive a răsturnătorilor", ei „nu sînt nici reacționari nici socialiști..."[19].

---

[16] Dimitrie A. Sturdza și C. Colescu-Vartic, *op. cit.*, vol. VI, partea I, p. 413.

[17] *Ibidem*, p. 385—387.

[18] Ghenadie Petrescu, Dimitrie A. Sturdza și Dimitrie C. Sturdza, *op. cit.*, vol. VII, București, 1892, p. 1 034.

[19] *Ibidem.*

La începutul lunii ianuarie 1859, în ajunul alegerii domnului, grupările burgheze dinăuntrul și din afara Partidei naționale au alcătuit un front comun, contopindu-și gazetele într-una singură, cu numele „*Steaua Dunării, zimbrul și vulturul*", pe baza unui program unic, publicat prin repetire la 2/14 și 3/15 ianuarie 1859. Se urmărea ca prin Unirea celor două Principate să se obțină : suveranitatea țării și reorganizarea internă prin îmbunătățirea soartei țăranilor, reforma legii electorale, secularizarea averilor mănăstirești închinate, perceperea unui singur impozit, trecerea actelor de stare civilă în sarcina autorităților civile, revizuirea constituției, asigurarea libertății politice și individuale, a libertății presei, a conștiinței, a întrunirilor și a dreptului de petiționare, învățămîntul primar gratuit și obligatoriu, înființarea juriului în materie criminală și de presă, desființarea pedepselor corporale și a celor cu moartea etc.[20].

Și Partida națională din Țara Românească publicase la 3/15 noiembrie 1858 o *Profesiune de credință*, în care semnatarii, exponenți ai burgheziei, se angajau să respecte „cu religiozitate proprietatea fiecăruia și de orice natură"[21], determinați de faptul că *Stipulațiile electorale* dădeau întîietatea electorală proprietarilor de moșii mari și mici.

Masele orășenești și țărănești au susținut în mod firesc, atît la 1848, cît și în anii 1854—1859, lupta condusă de burghezie pentru răsturnarea orînduirii feudale și pentru Unire. Ele vedeau în înfăptuirea Unirii posibilitatea eliberării lor de asuprirea boierească. Țăranii, în mod special, așteptau de la Unire emanciparea prin împroprietărire cu pămînt.

În Moldova, fără consecvență, de altfel, exponenții burgheziei susțineau, cum s-a arătat, revendicările țăranilor. În Țara Românească, unde revoluția de la 1848 înăsprise contradicțiile de clasă, elementele înaintate ale Partidei naționale lărgeau în august 1856 acțiunea organizației lor în sînul maselor țărănești, ceea ce provoca „o anumită animație politică", pe care boierimea conservatoare o considera ca „o agitație periculoasă", deși A. G. Golescu, unul dintre partizanii declarați ai împroprietăririi țăranilor, se scuza, la Constantinopol, spunînd „că nimeni nu se gîndește să tulbure pasiunile dușmănoase în țară"[22]. În septembrie același an, agitația maselor a atins asemenea proporții, încît exista la Constantinopol, în lumea oficială otomană, ca și în cea străină, teama ca „Austria să nu găsească mijlocul de a face să nască vreun pretext pentru a-și prelungi la nesfîrșit ocupația sa"[23].

Deși sprijinul țărănimii pentru Unire era indispensabil, Partida națională, din cauza compoziției sale, n-a înscris în programul ei principala revendicare a țărănimii, împroprietărirea cu pămînt, din care motiv, mai ales în Moldova, frămîntarea țăranilor a devenit puternică în ajunul deschiderii Adunărilor ad-hoc[24].

---

[20] Dimitrie A. Sturdza și J. J. Skupiewski, *op. cit.*, vol. VIII, București, 1900, p. 278—279.

[21] Ghenadie Petrescu, Dimitrie A. Sturdza și Dimitrie C. Sturdza, *op. cit.*, vol. VII, p. 739.

[22] Al. Cretzianu, *op. cit.*, p. 141.

[23] *Ibidem*, p. 157.

[24] Radu Rosetti, *Amintiri din copilărie*, București, 1925, p. 110.

Văzînd în Unire cauza întregului popor român, a cărui majoritate zdrobitoare o forma țărănimea, deputații țărani din Adunările ad-hoc au votat fără nici o condiție cererile de Unire. După acest vot însă, atît deputații țărani munteni, cît și cei moldoveni, au prezentat și revendicările proprii ale țărănimii, dar a căror satisfacere era necesară și consolidării Unirii.

La 1/13 noiembrie 1857, deputatul țăran G. Lupescu a propus un amendament la Actul dezvoltător al cererilor de Unire dezbătut de Adunarea ad-hoc munteană, revendicînd ca țăranii să aibă dreptul de a-și trimite deputații în viitoarea Adunare reprezentativă[25]. Respingîndu-se amendamentul lui G.Lupescu, la 7/19 decembrie deputatul țăran Tănase Constantin a depus pe biroul Adunării un memoriu, semnat de toți deputații țărani munteni, în care se cerea ca țăranii să poată participa, prin deputații lor, la viitoarele Adunări, „care vor face Constituția țării și legiuirile dinlăuntru". Dacă li se va răpi acest drept, arătau răspicat deputații țărani, „noi declarăm și facem cunoscut de astăzi că orice legi s-ar face făr'de noi vor fi privite de țară ca nedrepte și impilatoare și nu vor fi primite de noi decît impuse cu sila, ca și Regulamentul organic"[26]. Poziția țărănimii era ferm și categoric exprimată : la alcătuirea reformelor ce urmau să reorganizeze statul, țăranii trebuiau să participe și ei.

În Adunarea ad-hoc moldoveană, unde exponenții Partidei naționale nu cuprinseseră între „chestiile" generale și revendicarea principală a țărănimii — împroprietărirea cu pămînt —, deputații țărani au depus pe biroul Adunării la 9/21 noiembrie un memoriu în care cereau, într-un vădit spirit de clasă, emanciparea țăranilor prin împroprietărire cu pămînt, pe două treimi din fiecare moșie, reprezentarea în viitoarele Adunări, impozit proporțional cu averea, desființarea servituților feudale, a bătăii etc.[27].

Dezbătute pe larg, revendicările țărănești n-au întrunit majoritatea voturilor, opunîndu-se deputații marilor proprietari și ai clerului superior. Acestora li s-au adăugat și unii deputați ai micilor moșieri și ai răzeșilor, precum și unele elemente ale burgheziei.

Cu toate că revendicările țăranilor n-au fost susținute energic de burghezie, țăranii au continuat să lupte pentru cauza Unirii, alături de masele orășenești, sub conducerea burgheziei. Ei au participat la mișcarea de masă care a sprijinit la 5/17 ianuarie 1859 alegerea *în unanimitate* a lui Alexandru Ioan Cuza ca domn al Moldovei și la puternica mișcare de mase de la București din zilele de 22, 23 și 24 ianuarie ale aceluiași an, 1859, care a impus alegerea lui Alexandru Ioan Cuza, *în unanimitate*, și de Adunarea electivă a Țării Românești. „Mulțimea —raporta consulul francez la București, L. Béclard, referindu-se la mișcarea maselor din ziua de 23 ianuarie, adunată în jurul sălii de deliberări — se ridică deja la mai multe mii de inși. Ea se mărește fără întrerupere prin sosirea de

[25] Dimitrie A. Sturdza și Colescu-Vartic, *op. cit.*, vol. VI, partea a II-a, București, 1896 p. 233.

[26] *Documente privind Unirea Principatelor. Documente interne (1854—1857)*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1961, p. 658.

[27] Dimitrie A. Sturdza și C. Colescu-Vartic, *op. cit.*, vol. VI, partea I, p. 196, 842—847.

grupuri, a căror atitudine e amenințătoare. Sute de țărani — atrage atenția L. Béclard — recunoscuți prin hainele lor de muncă, apar ici și colo, evident atrași de aținătorii la tulburări"[28].

★

Prin rezultatul său — crearea statului modern român — mișcarea pentru Unire a fost, în condițiile unei Europe contrarevoluționare, o mișcare progresistă, o „revoluție socială"[29], cum spunea lui Gh. Costaforu în mai 1857 C.Basily, reprezentantul Rusiei în Comisia de informare a puterilor semnatare ale Tratatului de la Paris din 1856. Ea a fost susținută, de pe poziții diferite, uneori contradictorii, de toate clasele societății românești, pentru că necesitatea creării unui stat național centralizat era impusă de voința de Unire și de libertate a întregului popor român.

---

[28] Dimitrie A. Sturdza și J. J. Skupiewski, *op. cit.*, vol. IX, București, 1901, p. 268.

[29] Vasile Maciu, *Participarea lui Gh. Costaforu la lupta pentru Unire* (Anexa), în „Studii", t. 18, 1965, nr. 1, p. 113 :„Vous êtes en pleine révolution... A côté de la réforme politique qui va s'opérer dans votre pays, il y a une révolution qui s'opère non pas dans les rues, mais dans les moeurs. C'est la révolution sociale. À laquelle vous poussez vous autres".

UNIREA REFLECTATĂ ÎN IDEOLOGIA EPOCII

DE

RADU PANTAZI

Deziderat vital al națiunii române, constituită ca atare la jumătatea veacului trecut, Unirea a stimulat și pe plan ideologic manifestări bogate, care se înscriu cu o pondere deosebită în filonul progresist al gîndirii sociale și filozofice din țara noastră.

În deceniul premergător Unirii sînt afirmate în scrierile gînditorilor și publiciștilor progresiști ai vremii idei înnoitoare, deosebit de valoroase. Axate pe tema centrală a Unirii, ideile susținute acum se referă la dezvoltarea economică, socială, politică și culturală a țării pe calea progresului și a civilizației, la lupta de eliberare națională și socială, în sens antifeudal, a românilor, constituind astfel *ipso facto* argumente de necontestat în favoarea Unirii. Sînt idei care oglindeau năzuințele cele mai scumpe ale poporului și care, la rîndul lor, aveau un puternic ecou în conștiința acestuia. Circuitul social-ideologic și din nou social, cu determinarea obiectiv necesară a primului termen al raportului și influența excepțională a celui de-al doilea, se manifestă pregnant acum prin lupta revoluționară a maselor, ca și prin acțiunile și cugetările personalităților marcante ale epocii, ilustrînd convingător faptul că ideile devin o puternică forță materială, irezistibilă atunci cînd sînt în consensul dezvoltării istorice.

În argumentarea necesității și posibilității reale a Unirii, gînditorii progresiști susțin cu tărie ideea comunității de origine, limbă, tradiții și — foarte important — viață economică (idee care apare sub formularea „trebuințe") a românilor. Cezar Bolliac, de pildă, în lucrarea sa „*Topografia României*" (Paris, 1856), care s-a bucurat de un larg răsunet în cercurile progresiste din Franța, sublinia dorința legitimă a poporului român ca „Valahia și Moldova, unite deja prin origine, limbă, moravuri, religie și formă de guvernămînt, să nu constituie decît un singur stat"[1].

[1] Cezar Bolliac, *Mémoires pour servir à l'histoire de la Roumanie. Premier mémoire : Topographie de la Roumanie*, Paris, 1856, p. 101—102.

O formulare de sinteză a acestei idei de bază, care exprima o realitate obiectivă, se întîlneşte la Mihail Kogălniceanu în discursul rostit în şedinţa Adunării ad-hoc a Moldovei din 7 octombrie 1857 şi în *Actul dezvoltător votului Adunării ad-hoc a Ţării Româneşti*, elaborat la două zile după discursul lui Kogălniceanu, documente care, în acelaşi mod de argumentare, pledează convingător pentru Unire.

„Dorinţa cea mare, cea mai generală, acea hrănită de toate generaţiile trecute, acea care este sufletul generaţiei actuale, acea care, împlinită, va face fericirea generaţiilor viitoare, este Unirea Principatelor"[2] — spunea Mihail Kogălniceanu. Şi argumenta că Unirea „este firească, legiuită şi neapărată, pentru că în Moldova şi în Valahia sîntem acelaşi popul, omogen, identic ca nici un altul, pentru că avem acelaşi început, acelaşi nume, aceeaşi limbă, aceeaşi religie, aceeaşi istorie, aceeaşi civilizaţie, aceleaşi instituţii, aceleaşi legi şi obiceiuri, aceleaşi temeri şi aceleaşi speranţe, aceleaşi trebuinţe de îndestulat, aceleaşi hotare de păzit, aceleaşi dureri în trecut, acelaşi viitoriu de asigurat şi în sfîrşit aceeaşi misie de împlinit"[3]. Cu o argumentare asemănătoare, *Actul dezvoltător...*, semnat, printre alţii, de C. A. Rosetti, N. Golescu, Şt. Golescu, sublinia că românii „au fost şi sînt un singur popor" şi că totul „reclamă a lor unire, cînd nici un interes legitim, nici o raţiune serioasă nu se găseşte ca să o combată" [4].

Omogenitatea românilor, exprimată pe planuri atît de variate, a făcut ca ei să-şi menţină fiinţa de-a lungul veacurilor — iată o idee des întîlnită în literatura socială a timpului. „Aşezată aici pe coastele Dunării de atîta timp, România — se scria într-o publicaţie de atunci — şi-a păstrat şi numele şi caracterul şi limba şi totdeauna cînd atmosfera politică i-a permis, ea a răsărit şi mai frumoasă şi mai patriotă"[5]. Faptul începuse să fie remarcat şi peste hotare, fiind evidenţiat în scrierile multor autori progresişti, ca, de pildă, H. Desprez, care arăta că românii din Moldova, Ţara Românească şi Transilvania, care au supravieţuit timp de şaptesprezece secole unor încercări crude, formează un singur corp, iar teritoriul pe care-l locuiesc se numeşte România, dacă nu în limba tratatelor, atunci în cea a patriotismului[6].

Aprecierea nu este izolată, ea regăsindu-se şi la J.Michelet, Edgar Quinet, E. Regnault — ale cărui lucrări au fost bine cunoscute de K.Marx[7], — Saint-Marc Girardin, J. H. A. Ubicini, J. A. Vaillant, Felix Colson şi mulţi alţii, care, pronunţîndu-se pentru drepturile poporului român, pentru Unirea Principatelor, binemeritau de la Vasile Alecsandri caracterizarea de prieteni ai românilor[8].

---

[2] Mihail Kogălniceanu, *Discursuri parlamentare din epoca Unirii*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1959, p. 12.

[3] *Ibidem*.

[4] „Românul" (suplement), I, nr. 36 din 10 decembrie 1857.

[5] „România", I, nr. 6, din 16 aprilie 1857.

[6] Cf. *Anul 1848 în Principatele Române*, t. I, Bucureşti, 1902, p. 91—92.

[7] Cf. K. Marx, *Însemnări despre români* (Manuscrise inedite), Bucureşti, Edit. Acad., 1965, p. 10 şi urm.

[8] Cf. *Prietenii românilor*, în „România literară", I, nr. 12 din 20 martie 1855.

Așa stînd lucrurile, gînditorii și militanții noștri înaintați făceau dese referiri la scrierile de peste hotare, reproduceau în presa din țară articole din publicațiile străine, în care găseau argumente în plus în sprijinul ideii care înălța conștiințele, descătușa energiile și stimula spiritele : Unirea.

O idee bine argumentată în sprijinul Unirii era aceea că separarea împiedica dezvoltarea celor „două gemene naturale", Moldova și Țara Românească. „Ca urmare a acestei separări—constata cu îndreptățire Dimitrie Bolintineanu —, totul este paralizat ; comerțul întîmpină obstacole în dezvoltarea sa ; industria, artele frumoase, științele, literile, totul lîncezește"[9].

Prin contrast, erau puse în evidență însemnătatea și necesitatea Unirii ca pas hotărîtor spre progres și civilizație. Prin Unire — spunea un document citat mai înainte —, românii vor putea „să dezvolte resursele lor morale și materiale, să-și mulțumească toate dorințele legitime, să dea zbor geniului român"[10].

O idee extrem de prețioasă, exprimată de gînditorii și publiciștii vremii ca argument pentru Unire, se referea la importanța statului centralizat folosit ca mijloc pentru dezvoltarea țării, pentru bunăstarea națiunii. Nicolae Bălcescu arătase că prin reîntregirea națiunii în libertatea și unitatea ei vor putea fi efectuate reformele politice și sociale necesare poporului și constituită democrația, „domnirea poporului prin popor". În preajma Unirii, ideea este afirmată puternic. „Unirea are pentru dînsa consimțămîntul public și rațiunea — se scria într-o broșură apărută la Paris în 1857 —, căci Unirea, reîntrunind naționalitatea noastră și concentrînd mijloacele guvernamentale, va fi un mijloc de putere și de fericire pentru națiune"[11]. Într-o viziune mai largă, Cezar Bolliac reia și subliniază ideea, dîndu-i un conținut bogat. „Simplificat în sistemul său economic și constituit în unitatea sa—scria C. Bolliac—, statul român va putea să-și fie suficient lui însuși ; resursele sale naturale sînt imense. Locuit de șase milioane de români, el ar putea constitui o armată de o sută mii oameni. Cu pacea și sub impulsia unei puteri liberale și binefăcătoare, bogăția teritoriului său și a minelor sale s-ar înzeci ; noi debușee s-ar deschide comerțului său ; porturile sale de la Marea Neagră și cele de la Dunăre ar vedea sosind în număr mare navele europene"[12]. Și în felul acesta, cum se exprima o publicație a vremii, „țara românului va fi respectată în afară"[13].

În problema importanței statului unitar, centralizat, referirile gînditorilor și militanților unioniști la aprecieri ale unor oameni politici străini veneau să argumenteze, o dată mai mult, necesitatea Unirii. „Românul", de pildă, reproduce în 1858 cuvintele lui Cavour, cunoscutul om politic care și-a adus contribuția la realizarea unității Italiei. Referindu-se la importanța Unirii Principatelor Române, Moldova și Țara Românească,

---

[9] D. Bolintineanu, *L'Autriche, La Turquie et Les Moldo-Valaques*, Paris, 1856, p. 5.
[10] „Românul" (suplement), I, nr. 36 din 10 decembrie 1857.
[11] Citat după „România", I, nr. 2 din 12 aprilie 1857.
[12] Cezar Bolliac, *op. cit.*, p. 102.
[13] „Timpul", I, nr. 24 din 11 martie 1857.

Cavour arăta că „o schimbare radicală în toate ramurile administrației nu se va putea opera și menține fără un centru de acție puternic și energic, avînd în dispunerea sa mijloace morale și materiale spre a face să i se respecte drepturile și a veghea la neclintita esecutare a legilor țării. Și acel centru de acție nu poate esista fără reunirea ambelor țări într-un singur stat"[14].

O deosebită valoare prezintă ideile gînditorilor noștri progresiști cu privire la suveranitatea națională, atribut inalienabil al statelor moderne, condiție fără care ele nici nu-și au rațiunea de a exista. Cu toate că, din cauza împrejurărilor concret-istorice, în perioada Unirii nu se punea încă chestiunea independenței naționale, totuși dezbaterea revendicării de autonomie a Adunărilor ad-hoc prilejuiește considerații și reflecții interesante și prețioase.

În legătură cu autonomia noului stat unit, o publicație a timpului scria : „Ne trebuie o nație recunoscută de celelalte nații prin autonomia ei, o patrie tare prin unirea gemenelor țări române"[15]. În același sens, dar mergînd mai departe, publicistul E.Angelescu scria în „Națională" : „Dacă e un principiu politic necontestat în societățile moderne, acela este principiul suveranității naționale și acela al egalității tuturor înaintea acestei suveranități"[16].

Sugestivă, profundă și valoroasă este accentuarea ideii și la Simion Bărnuțiu, care, în cursul de drept public al românilor de la Iași, arăta că o condiție esențială pentru ca Unirea să fie trainică este obligația solemnă de apărare a patriei : „Să se oblige tot românul către universitatea națională (întreaga națiune—*R.P.*) și aceasta către tot românul că nu vor da la străini maiestatea (suveranitatea — *R.P.*) națiunii române, nici teritoriul ei"[17].

Accentul pus de Simion Bărnuțiu, ca și de toți gînditorii înaintați, asupra principiului suveranității naționale a respectării acestui principiu, capătă o valoare majoră, ținînd seama că — în viziunea lor patriotică — Unirea Moldovei cu Țara Românească punea piatra de temelie pentru realizarea unității naționale depline a poporului român.

Semnificative din acest considerent sînt scrierile lui Cezar Bolliac și Dimitrie Bolintineanu, apărute la Paris în 1856, în care se făcea o descriere multilaterală a României, cu toate provinciile. Grăitoare sînt atenția, grija cu care militanții înaintați transilvăneni urmăreau mișcarea socială, politică și culturală din Moldova și Țara Românească, entuziasmul cu care ei au salutat Unirea, după cum arată, printre multe alte mărturii, G. Barițiu și A. Papiu-Ilarian. De altfel, aceasta era ideea nobilă, afirmată într-o unanimitate impresionantă de toți gînditorii progresiști ai vremii. Pentru Unire, pe care unii dintre ei n-au mai trăit s-o vadă, pentru libertatea națională, pentru progres social au acționat, au gîndit, au scris muntenii Nicolae Bălcescu, C.A.Rosetti, Cezar Bolliac, Dimitrie Bolintineanu, Grigore Alexandrescu, moldovenii Mihail Kogălniceanu, Vasile Alecsandri,

[14] Citat după „Românul", II, nr. 39 din 20 mai 1858.
[15] „România", I, nr. 10 din 10 mai 1857.
[16] „Națională", I, nr. 8 din 2 ianuarie 1858.
[17] Simion Bărnuțiu, *Dreptul public al românilor* (postum), Iași, 1867, p. 93.

Alecu Russo, Al. I. Cuza, Costache Negri, transilvănenii Simion Bărnuțiu, George Barițiu, Timotei Cipariu, A. Papiu-Ilarian, Andrei Mureșanu, spiritele cele mai luminate ale epocii, tot ce a fost mai bun, mai înaintat, mai valoros.

În mișcarea de idei a epocii, sublinierea necesității Unirii era făcută și printr-o argumentare cu caracter mai general, filozofic.

Opoziția nou-vechi, viitor-trecut, progres-conservare era folosită pentru a se demonstra încă o dată că Unirea însemna propășirea țării, în timp ce separarea reprezenta slăbirea ei. Marcînd această opoziție, publicistul E. Angelescu arăta că încercările de menținere a statu-quo-ului urmăresc de fapt să închidă „calea progresului și a civilizației moderne, ca astfel să compromită sau să amîne încă pentru cîtva timp viitorul țării lor"[18]. C.A. Rosetti, scriind în 1857 despre revendicările partidului național, reliefa opoziția dintre acesta și reprezentanții trecutului: „Partidul național cere Unirea, stabilitatea, puterea națională, legi naționale și respectul cel mai deplin al acelor legi. Cine atacă aceste cereri, cine cere dezunire, privilegii personale, cere ura, nerînduiala, slăbiciunea nației înăuntru ca și afară și prin urmare este din partidul peirei"[19].

Ridicîndu-se la înțelegerea filozofică a inevitabilității progresului, gînditorii unioniști susțin întemeiat că Unirea reprezintă viitorul, noul. Ca atare, se scrie într-o publicație a timpului, ea este opusă acelor interese „ce se nutreau prin sistema și ideile învechite". Opoziția aceasta reflectă „lupta între trecut și viitor", luptă care „este o lege a naturii". Importantă este aici sublinierea faptului că „ideile noi au rămas totdeauna vingătoare, pentru că fiecare din ele sînt un pas nou spre perfecțiune, condițiune înnăscută în om" [20]. Prin urmare, Unirea este pe deplin îndreptățită, ea va triumfa — era concluzia logică a argumentării. În același spirit, evidențiind invincibilitatea noului, C. A. Rosetti arăta că „România este vie și nu mai este în puterea nimănui de-a opri de a trăi, a crește și a rodi" [21].

Ideea înaintării, prin Unire, a României pe calea progresului duce și la dezbaterea problemei europenizării ei în sensul desființării vechilor instituții, al întemeierii unor instituții noi, de tip modern. Ideea europenizării, arăta V. I. Lenin, avea un pronunțat caracter progresist antifeudal, fapt mărturisit din plin prin modul în care vedeau problema gînditorii și militanții unioniști.

Mihail Kogălniceanu punea chestiunea organizării statului român ca stat european, înțelegînd prin aceasta necesitatea efectuării, după Unire, a unor reforme sociale și politice, ca: reforma agrară, democratizarea instituțiilor statale etc. Exprimînd o poziție net antifeudală, S. Bărnuțiu scria despre obligația românilor de „a elimina din teritoriul român toată specia de serbitute și aristocrație privilegiată, de oligarhie etc." [22]. Într-o formulare plastică, E. Angelescu arăta că angajarea României

[18] „Naționalul", I, nr. 16 din 30 ianuarie 1858.
[19] „Românul", I, nr. 13 din 21 septembrie 1857.
[20] „România", I, nr. 13 din 21 mai 1857.
[21] „Românul", II, nr. 42 din 30 mai 1858.
[22] S. Bărnuțiu, *op. cit.*, p. 320—321.

pe drumul civilizației nu poate fi făcută „cu costumele și datinile boierilor rezbelatori și cu legămintele glebii ale evului eroic" [23].

Problema aceasta suscită și dezbaterea altor teme, extrem de interesante, care reflectă un climat nou, preocupări noi. Se scrie mult acum despre necesitatea dezvoltării economiei. Și dacă problemele agriculturii ocupă un loc important în aceste preocupări, apar în literatura socială a vremii multe materiale despre comerț, industrie, finanțe etc. Importanța lor era tratată în legătură cu Unirea, care după cum se exprima o publicație de atunci, „dezvoltă proprietatea, comerțul, industria, profesiunile" [24]. Merită a fi subliniată, de asemenea, aprecierea lui P. S. Aurelian, student pe atunci, cu privire la rolul industriei. Într-un articol în care pleda pentru o agricultură pe baze științifice, P. S. Aurelian arăta totodată că „regenerația noastră nu se poate realiza pe cît timp industria noastră națională va fi căzută" [25]. Într-o privire de ansamblu a ceea ce însemna sub raport social-politic Unirea, C. A. Rosetti scria în preajma alegerilor pentru Adunarea ad-hoc despre oamenii ce vor trebui aleși: „Numele unor oameni este un principiu. Unul însemnează domnie, altul poliție, unul arbitrariul, slugărie, sclavie, altul onestitate, comerț, industrie, autonomie, libertate" [26]. Evident, erau recomandați cu căldură aceștia din urmă, respectiv unioniștii.

Susținerea ideii europenizării țării în sensul dotării ei cu instituții moderne capătă o valoare deplină, avînd în vedere că, în concepția patriotică a gînditorilor noștri progresiști, factorul hotărîtor în această acțiune trebuie să-l constituie românii înșiși. Pentru că — arăta un publicist citat mai înainte —, pentru a putea fi folositoare și durabile, reformele trebuiau să vină „nu din afară [ci] din înseși trebuințele ce le simte națiunea" [27]. Acest lucru este întru totul posibil, deoarece — era argumentul filozofic și patriotic totodată — „inimile noastre saltă de bucurie văzînd că România are astăzi conștiință de ființa sa" [28].

Abordarea temei Unirii a prilejuit, așadar, o serie de considerații, de cugetări, de idei, exprimate de gînditorii care militau practic pentru înfăptuirea ei. Susținînd cu energie și patriotism nedezmințit cerințele vitale ale poporului român, gînditorii și militanții progresiști ai vremii au contribuit cu specificul creației și activității lor la realizarea Unirii, eveniment de însemnătate istorică, gravat, după cum spunea o publicație din epocă, „cu litere nesterse în istoria noastră și care va ținea în inimile românilor cît va ținea și esistința lor ca națiune" [29].

---

[23] „Naționalul", I, nr. 16 din 30 ianuarie 1858.
[24] „Concordia", I, nr. 16 din 30 martie 1857.
[25] „Naționalul", I, nr. 26 din 6 martie 1858.
[26] „Românul", I, nr. 10 din 10 septembrie 1857.
[27] „Naționalul", I, nr. 8 din 2 ianuarie 1858.
[28] „România", I, nr. 47 din 22 octombrie 1857.
[29] „Zimbrul și vulturul", IV, nr. 1 din 1 noiembrie 1858.

FUNCȚIA EXPLICATIVĂ A TEORIEI ȘTIINȚIFICE

DE

CORNEL POPA

Recentele documente de partid privind îmbunătățirea organizării și îndrumării activității de cercetare științifică sînt un prilej potrivit pentru analiza de către frontul filozofic din țara noastră a unor probleme teoretice fundamentale privind locul și rolul științei în societatea contemporană în general, în societatea noastră socialistă în particular. În lumina noilor hotărîri, suscită un viu interes pentru cercetarea filozofică și sociologică relevarea unor aspecte noi ale corelației dintre teorie și practică în cercetarea științifică, analiza dinamicii trecerii de la cercetarea teoretică fundamentală la cercetări tehnologice de laborator și de aici la aplicații în producție, analiza căilor concrete prin care se realizează transformarea științei în forță nemijlocită de producție. Merită să fie analizate, sub aspecte multiple, natura și particularitățile științelor tehnice, dublul lor caracter de științe întemeiate pe cunoașterea fenomenelor naturii, a legilor descoperite de mecanică, fizică, biologie etc. și de științe despre activitatea productivă a oamenilor. În condițiile cînd știința a devenit, prin consecințele sale, un fenomen social de importanță majoră, cînd activitatea științifică de cercetare ocupă un loc aparte în cadrul diviziunii sociale a muncii devin actuale abordarea sociologică a științei, analiza factorilor interni care determină dezvoltarea ei, a corelațiilor științei cu producția și viața, principiile planificării cercetării, căile sporirii eficienței muncii de cercetare etc. În sfîrșit, credem că o sarcină de prim ordin ce revine cercetării filozofice în legătură cu stadiul actual al dezvoltării științei este elaborarea unor probleme de epistemologie, cum ar fi: rolul experimentului în știința modernă, definiția și introducerea conceptelor noi în știință, geneza și funcțiile teoriei științifice, metodele axiomatizării și formalizării, analiza limbajului științei ș. a.

În articolul de față ne propunem să expunem cîteva considerații privind funcțiile logico-cognitive ale teoriei științifice și îndeosebi funcția explicativă a acesteia.

Rev. filoz., **13**, *1*, p. 19–33, București, 1966

Alături de experiment, teoria este un moment central al oricărei cercetări, apariția unei teorii noi coincizînd adesea cu un salt în cunoaștere. Cu toate că elaborarea și verificarea unor teorii este îndeletnicirea curentă a numeroși cercetători din științele particulare, analiza structurii și proprietăților generale ale teoriei, a genezei și funcțiilor ei cognitive a stat pînă în prezent prea puțin în atenția filozofilor și logicienilor marxiști. Unele aspecte tehnice particulare ale constituirii și funcțiilor teoriei științifice au fost cercetate de filozofi și logicieni de orientare neopozitivistă, care au ridicat de multe ori probleme autentice, dar concluziile lor privind natura și funcțiile teoriei au fost viciate de principii filozofice eronate. În literatura filozofică marxistă au fost abordate unele aspecte ale structurii teoriei științifice în studii publicate în revistele de filozofie și în special în unele culegeri de logică.

1. F. Engels, la sfîrșitul secolului trecut, și Lenin, la începutul secolului nostru, au revenit de nenumărate ori asupra rolului momentului teoretic rațional în cunoașterea științifică.

Între altele, Engels releva funcția organizatorică-sistematizatoare a teoriei științifice în raport cu uriașul material faptic acumulat, necesitatea pentru omul de știință de a depăși la un anumit moment metodele empirice și de „a intra în domeniul teoriei".

Preocuparea față de teorie, arată Engels, nu este impusă numai de materialul faptic acumulat în limitele unei anumite discipline, ci și de nevoia stabilirii unei legături corecte între diferite domenii ale cunoașterii.

În condițiile actuale, cînd diverse domenii de cercetare se ramifică și se intersectează, cînd în ansamblul ei cunoașterea apare ca o rețea vastă de discipline științifice, între care se stabilesc relații de ordonare și subordonare, fiecare cercetător este dator să cunoască configurația generală a sistemului disciplinelor științifice și locul disciplinei proprii în cadrul acesteia. Și mai acute pentru cercetător devin analiza conceptelor fundamentale ale disciplinei sale, stabilirea corelației acestora cu ansamblul adevărurilor care alcătuiesc știința respectivă. Or, satisfacerea acestor necesități cer din partea lucrătorului dintr-o știință particulară în primul rînd cunoașterea dialecticii ca formă de gîndire cea mai importantă pentru oglindirea conexiunilor generale ale lumii exterioare [1] și, în al doilea rînd, cunoștințe de logică, și nu numai de logică tradițională, ci și de logică matematică, care să-i permită o viziune metateoretică asupra disciplinei sale de bază.

În geometrie, aritmetică, logică, în mecanică, ca și în cele mai noi capitole ale fizicii și chimiei, în biologie și psihologie, *accentul se deplasează din ce în ce mai mult de la problemele teoretice la cele metateoretice.* Analiza structurii, a căilor de construire, cît și a funcțiilor *teoriei* științifice devine inevitabil subiect de meditație pentru creatorul de știință, oricît ar încerca acesta să insiste asupra obiectului bine delimitat al cercetării sale, asupra scopurilor practice pe care le urmărește. Pe de altă parte, logica și epistemologia și, între anumite limite, psihologia nu pot rămîne indiferente față de această particularitate, supun unei cercetări detaliate anatomia

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 367.

și structura cunoașterii științifice, raportul dintre empiric și rațional, funcțiile teoriei. Stadiul actual de dezvoltare a cunoașterii științifice reclamă o apropiere între disciplinele științifice particulare (din domeniul științelor naturii, științelor tehnice, științelor sociale) și disciplinele filozofice. Este nevoie să se întreprindă cercetări speciale privind sistemul logic al cunoștințelor dintr-o anumită disciplină, *orice știință fiind* din acest punct de vedere logică aplicată[2]. Este nevoie să fie analizat, sub raport logic și psihologic, însuși actul intim al creației științifice. Aceste cerințe conduc la apariția unor *discipline filozofice de sinteză* cum sînt: logica cunoașterii științifice, psihologia creației, sociologia științei etc.

Apariția teoriilor în știință este legată de însăși apariția științei. Aristotel considera ca o condiție esențială a științei desprinderea *generalului* și elaborarea teoriei[3]. Deși în filozofia sa acordă o atenție deosebită elaborării conceptului de individual, acesta constituind substanța ultimă a lumii, Aristotel relevă că numai generalul și teoria permit cunoașterea profundă, cauzală a lucrurilor.

Însemnătatea momentului teoretic deductiv în dezvoltarea științei, funcțiile cognitive ale teoriei științifice au fost deseori remarcate de mari creatori din știința modernă, ca: M. Plank, L. Boltzmann, A. Einstein, L. Infeld, E. Rutherford, N. Bohr, E. Fermi, John Bernal[4], de cercetători și cunoscuți oameni de știință din patria noastră[5].

2. Privită în forma sa cea mai generală, teoria științifică apare ca un sistem organizat de cunoștințe (concepte și propoziții), care descrie și explică desfășurarea proceselor și fenomenelor dintr-un domeniu oarecare al realității. În orice teorie distingem *termeni* sau *concepte* și un număr de *propoziții* legate logic între ele. Propozițiile cele mai importante într-o teorie se numesc principii, postulate sau axiome. Astfel, în geometria euclidiană apar ca termeni primitivi, nedefiniți în cadrul sistemului noțiunile de punct, dreaptă, plan, relațiile de incidență, congruență, paralelism etc. În mecanica newtoniană, conceptele de bază sînt: forță, masă, atracție, viteză, accelerație etc., iar principiile sînt cel al inerției, descoperit de Galilei, și celelalte, privind raportul dintre forță, masă și accelerație, formulate de Newton.

În teoria evoluționistă a lui Darwin, chiar dacă nu dispunem de rigoarea proprie teoriilor matematice și fizice, se pot distinge conceptele fundamentale de variabilitate, luptă pentru existență, selecție naturală, evoluție și o serie de propoziții despre acestea, care apar ca legi principale ale domeniului respectiv.

Este dificil să consemnăm data exactă și modul cum ia ființă o anumită teorie pentru simplul motiv că în știință nu putem distinge un

---

[2] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, București, Edit. politică, 1959, p. 195.

[3] Aristotel, *Metafizica*, 981a.

[4] Vezi A. Einstein, L. Infeld, *Evoluția fizicii*, București, Edit. tehnică, 1957; L. Infeld, *Noile căi ale științei*, București, Edit. științifică, 1960; John Bernal, *Știința în istoria societății*, București, Edit. politică, 1964.

[5] Vezi C. D. Nenițescu, *Despre metodologia și orientarea cercetării în chimie*, în *Materialismul dialectic în științele contemporane ale naturii*, București, Edit. politică, 1962.

moment inițial absolut. Ea nu începe cu un anumit cercetător, fiind prin natura și funcția ei un fenomen social. De regulă, elementele principale ale unei teorii sînt anticipate în considerații teoretice, mai mult sau mai puțin vagi, făcute de precursorii teoriei respective. Orice teorie are o anumită *preistorie*, cînd elementele ei constitutive sînt în mare parte intuite, dar nu s-au găsit încă formula și metodele de *fixare* și exprimare riguroasă. Saltul calitativ în apariția unei teorii nu este legat numai de o idee sau un principiu nou, ci cel mai adesea de o *metodă* și de o tehnică de cercetare nouă.

În mare, mecanismul elaborării unei teorii cuprinde următoarele momente :

a) Studiul analitic al informației existente privitoare la domeniul considerat, delimitarea riguroasă a obiectului și metodele cercetării. Se reiau experimentele principale și se concep altele noi pentru lămurirea și verificarea unor proprietăți și relații ale obiectelor considerate. Rezultatul acestei operații este stabilirea unui ansamblu de *propoziții verificate experimental*.

b) Selectarea din cadrul acestuia a unui grup de propoziții, considerate elementare (în sens de fundamentale), care exprimă legi ale naturii. Folosind inducția amplificatoare, dar luînd în același timp măsurile de precauție necesare, (control experimental) formulăm de o manieră generală, universal afirmativă aceste legi.

c) Construirea unui *sistem deductiv* privind domeniul de fenomene considerat. Principiilor li se subordonează celelalte propoziții particulare care descriu seria constatărilor observaționale. Aceste propoziții pot fi derivate din principii folosind exclusiv legile logice ale gîndirii.

d) În sfîrșit, ultima etapă pe care o putem considera este cercetarea ca atare a limbajului științei, trecerea de la nivelul limbajului-obiect la metalimbaj.

Prin definirea *conceptelor* și stabilirea *legilor*, cunoașterea se detașează empiric (după ce a reținut informația din acesta) și devine aptă de prelucrare cu mijloace strict logice. Etapa logică a cunoașterii, abstractă și formală, nu înseamnă rupere de realitate, ci investigarea acesteia cu alte mijloace. Valoarea euristică a teoriei constă tocmai în posibilitatea de a acoperi sub lumina ei un cîmp larg, nesfîrșit de fapte.

Din punctul de vedere al mijloacelor de exprimare, orice teorie științifică se conturează ca un fragment dintr-o limbă naturală [6], cu un vocabular apt pentru a putea fi exprimat într-o formă deductivă. Din acest punct de vedere, analiza proprietăților limbajului științei (caracterul simbolic, conciziune, univocitate, coerență ș. a.) și a raporturilor lui cu limbile naturale și cu sistemele formale ridică importante probleme teoretice și metodologice, de care nu ne ocupăm în articolul de față.

3. În esență, teoria științifică îndeplinește următoarele *funcții* :

— sintetizează și rezumă într-un limbaj propriu un vast material de informație ;

[6] F. H. George, *The brain as a computer*, Pergamon Press, după *Materialismul dialectic și științele naturii*, vol. IX, București, Edit. politică, 1964.

— *organizează și sistematizează* cunoștințele dobîndite;
— *oferă explicații* raționale pentru o clasă largă de evenimente sau fenomene;
— *prevede* desfășurarea ulterioară a fenomenelor pe baza cunoașterii legilor generale și a condițiilor concrete. Pe această cale asigură intervenția activă și *controlul* desfășurării evenimentelor de către om;
— deschide perspectiva și sugerează desfășurarea unor noi experimente.

4. În vorbirea curentă, termenul a explica, sinonim cu a lămuri, înseamnă a face un fapt sau un eveniment mai ușor de înțeles, a exprima un anumit termen (noțiune), o propoziție sau un principiu necunoscut interlocutorului prin alții accesibili acestuia; sau, în raporturile dintre oameni, a explica înseamnă a dezvălui *cauzele* și *mobilurile* care au determinat o anumită acțiune, a oferi o motivare rațională pentru aceasta.

În știință, ca și în activitatea practică, termenul a explica are accepții diverse. De aceea, înainte de a încerca circumscrierea lui într-o definiție vom da unele exemple privind circumstanțele variate în care se pune problema explicației. Observăm de la început că explicația apare, de regulă, ca răspuns la întrebarea *de ce?* și că între chestionare, respectiv semnalarea unei probleme, și găsirea unei explicații sau rezolvarea problemei există o legătură indisolubilă*.

Includem în lista noastră de întrebări care solicită explicarea unor fenomene, proprietăți, legi etc. atît cazuri de viață cotidiană, cît și unele exemple din domeniul științelor particulare.

1. De ce s-a încălzit *acest* conductor cînd am făcut să treacă prin el curentul electric?

2. Cum se explică propagarea semnalelor radiofonice între două puncte de pe glob situate la distanțe de mii de kilometri (cunoscută fiind curbura suprafeței pămîntului)?

3. De ce apare segregarea caracterelor la încrucișarea dintre două specii de plante?

4. De ce în zona *Y* de la limita blocului continental apar *frecvent* cutremure de pămînt?

5. De ce în lunile august-septembrie cad pe pămînt mai mulți meteoriți?

6. De ce suma patratelor catetelor este egală cu patratul ipotenuzei?

7. De ce $p \rightarrow q = \bar{p} \vee q$

8. De ce individul X își petrece concediul de vară la mare?

9. De ce rozătoarele au dinți incisivi puternici?

10. Cum se explică fosforescența mării în unele zone ale Oceanului Atlantic?

11. De ce sportivul X se antrenează cu perseverență după un program bine chibzuit?

---

* Sugerăm din acest punct de vedere cercetarea rolului euristic al întrebărilor *de ce? cînd? unde? cum? ctt?* ș.a., funcția lor de organizare și orientare a investigației, cît și legătura lor cu legile logice și categoriile filozofice de cauză, efect, timp, spațiu, modalitate, cantitate.

12. De ce administrăm îngrăşăminte chimice fosforice pe solurile de compoziţie y?

Simpla lectură a întrebărilor evidenţiază marea diversitate a cazurilor în care se pune problema explicaţiei. Distingem între acestea împrejurarea cînd se cere *explicarea unor evenimente particulare unice* (întrebările 1, 8, 11), alta care priveşte explicarea unor *fenomene general-repetabile* (2, 3, 6), în sfîrşit cazuri de fenomene care se explică prin *factori subiectivi*, cum sînt dorinţa, aspiraţiile, scopul pus în mod conştient de un anumit individ (8, 11).

Din alt punct de vedere observăm că în unele dintre cazurile considerate se cere explicarea unor fenomene fizice, biologice etc. existente în mod obiectiv, independent de conştiinţa cercetătorului, acţiunea desfăşurîndu-se deci la *nivel ontic* (1, 2, 3, 4, 5, 9, 10), iar în alte cazuri se cere explicarea unor relaţii *raţionale* stabilite între anumite concepte şi propoziţii matematice, logice (6, 7). În sfîrşit, nu este greu de observat că în unele din cazurile considerate avem de-a face cu *explicaţii cauzale de tip dinamic* (1, 3, 10), în timp ce în alte cazuri explicaţia are un caracter *statistic*, probabilist (4, 5). Din exemplele date şi observaţiile făcute mai sus, chiar înainte de a face o analiză detaliată a cazurilor considerate, putem conchide asupra existenţei unor *tipuri* sau modele diferite de explicaţie. Distingem, totodată ca o notă comună mai multor cazuri de explicaţie citate, împrejurarea că acţiunea cognitivă a subiectului se exercită *după săvîrşirea evenimentului efect* şi constă în reconstituirea, mergînd în sens opus direcţiei de scurgere a timpului, a antecedentelor care au condus la evenimentul pe care dorim să-l explicăm.

Să ne oprim pentru moment asupra primului caz. Presupunem că conductorul în cauză este o sîrmă de cupru prin care am făcut să treacă curentul electric. Pentru a explica *încălzirea sîrmei*, trebuie să luăm în considerare proprietăţile *fizico-electrice* ale metalului Cu, pe de o parte, şi *natura şi legile curentului electric*, pe de altă parte. Relaţia dintre acestea este dată de *legea* lui *Joule-Lenz*. În acest caz, explicarea fenomenului (încălzirea sîrmei de cupru) constă în stabilirea unei relaţii între legea lui Joule-Lenz, care stabileşte un raport între orice metal prin care trece un curent electric şi temperatura acestuia, şi constatarea observaţională că „prin această sîrmă de cupru trece un curent electric".

Analizînd similar şi celelalte cazuri de explicaţii ştiinţifice oferite unor fenomene care se desfăşoară la nivel ontic, putem conchide: înţelegem în genere prin a explica un fenomen, eveniment, însuşire, stabilirea unei legături de dependenţă între acesta şi *alte fenomene*, evenimente sau însuşiri anterioare, din care, pe baza *legilor specifice domeniului*, cît şi a *condiţiilor concrete existente să rezulte în mod necesar* fenomenul considerat.

Deşi formulată în termeni generali, definiţia de mai sus permite să facem următoarele observaţii:

1) În ştiinţele întemeiate pe observaţie şi experiment, explicaţia poartă asupra unor fenomene sau evenimente *reale* are o semnificaţie *ontologică*. Ea constă în stabilirea unei legături *genetice*, *cauzale* sau cel puţin a unei *corespondenţe univoc determinate* între două fenomene sau

clase de fenomene reale, dintre care primul determină, în *condiții specificate*, pe al doilea. Asupra importanței din punct de vedere filozofic a recunoașterii fundamentului ontologic al teoriei explicației nu e nevoie să mai insistăm.

2) Explicarea unor fenomene sau evenimente particulare reclamă considerarea unor *legi generale*, care stau la baza domeniului de obiecte considerat.

3) *Pe plan logic, legile sînt exprimate prin propoziții universale* de tipul $(x)\ Px \supset Qx$, iar constatările, condițiile concrete, datele observaționale prin propoziții existențiale de forma $(\exists x)\ Px \supset Qx$.

4) Este necesară considerarea *factorului timp*, a dinamicii trecerii unui obiect de la o stare la alta. Explicația în acest caz constă în evidențierea factorilor care fac necesară trecerea *de la starea anterioară*, cunoscută și științific admisă, la *noua stare*, constatată experimental.

5) În procesul explicării unui fenomen (din științele experimentale) se realizează permanent treceri alternative de la nivelul ontologic, adică de la domeniul relațiilor dintre procese sau fenomene materiale la nivelul logic, adică la propozițiile care exprimă legile și teoriile domeniului respectiv de fenomene.

Ignorarea temeiului ontologic al explicației științifice, încercarea de a topi ontologicul în logic este, după cum vom vedea, una din greșelile fundamentale ale tratării neopozitiviste a teoriei explicației.

5. Faptul că explicația este una din funcțiile oricărei teorii științifice a fost adesea remarcat de către cercetătorii naturii. Ea a devenit însă obiectul unui studiu aparte relativ tîrziu, de-abia în secolul nostru. În afară de lucrările lui Emil Meyersohn, între pionierii acestei cercetări trebuie menționați: C. J. Ducasse (*Explanation, mechanism and teleology*, 1925) Karl R. Popper (*Logik der Forschung*, 1934) C. S. Hempel și P. Oppenheim (*Studies in the logic of explanation*, 1948).

Prin încercarea de a aborda formal problema explicației lucrările lui C. S. Hempel au suscitat un viu interes, fiind amplu dezbătute în publicistica de specialitate*.

Fără a încerca o caracterizare amplă a contribuției autorilor menționați, credem necesar să schițăm elementele de bază ale teoriei explicației formulate de C. S. Hempel și să relevăm unele implicații ale tratării de către I. Scheffler a teoriei explicației.

Cazurile de explicație considerate de C. S. Hempel sînt în general din domeniul fizicii și chimiei, iar autorul nu se îndoiește nici un moment de realitatea obiectivă a fenomenului care trebuie explicat. Hempel distinge în orice explicație o propoziție E, care descrie fenomenul ce trebuie explicat (*explicandum*), și un ansamblu de propoziții care servesc de explicant (*explicans*). Orice explicat trebuie să fie o *consecință logică* a propozițiilor care alcătuiesc explicantul. Hempel formulează un număr de reguli

* Între lucrările fundamentale pe tema explicației se înscriu, de asemenea, *Scientific explanation* a lui R. B. Braithwaite (1953), culegerile *Readings in philosophy of science* și *Minnesotta Studies in philosophy of science* (3. vol.). În 1960 a apărut cartea lui Ernest Nagel *The structure of the science. Problems in the logic of scientific explanation*, iar în 1964 *The Anatomy of inquiry* a lui Israel Scheffler. Tot în 1964, a apărut *Studies in explanation* sub redacția lui R. Kahl.

care definesc raporturile dintre explicant şi explicat. Astfel, una din reguli postulează prezenţa în explicant a unei propoziţii cu cuantificator universal L, care să descrie legi generale, iar alta a unei propoziţii C, cu cuantificator existenţial, care să descrie condiţiile iniţiale. O a treia regulă cere ca propoziţiile care formează explicantul (premisele explicative) să fie demonstrate ca adevărate. În sfîrşit, o ultimă regulă cere ca explicandum E să decurgă logic din explicant. Hempel exprimă aceste cerinţe într-o schemă a explicaţiei :

$$\frac{\begin{array}{l} L_1, L_2 \ldots\ldots\ldots\ldots L_n \\ C_1, C_2 \ldots\ldots\ldots\ldots C_n \end{array}}{E}$$

Nu este greu de observat caracterul deductiv al modelului explicaţiei elaborat de Hempel, înrudirea lui cu silogistica şi cu teoria sistemelor deductive. Într-adevăr, explicantul exprimat în schema de mai sus prin conjuncţia logică dintre clasa de propoziţii L şi clasa de propoziţii C corespunde premiselor din teoria silogismului, iar explicandum desemnat prin E concluziei. Spre deosebire însă de teoria clasică a silogismului, schema lui Hempel nu limitează numărul premiselor la două, ci permite alăturarea prin operatorul conjuncţiei a unui număr nelimitat de propoziţii, ceea ce conduce la folosirea în cadrul ei a sistemelor deductive din logica modernă.

Caracterul deductiv al modelului explicaţiei propus de Hempel reiese, de asemenea, din rolul pe care îl joacă în cadrul lui conceptul de *consecinţă logică*. Hempel nu se opreşte însă asupra definirii riguroase a conceptului de consecinţă logică. În sfîrşit, vrem să mai subliniem o notă de realism proprie schemei lui Hempel, care o face practicabilă pentru cercetarea ştiinţifică şi în concordanţă cu teoria materialistă a cunoaşterii — cerinţa ca premisele explicative să fie adevărate. Pe Hempel nu-l interesează doar validitatea formală a inferenţei, ci şi adevărul de fapt al propoziţiilor pe care se întemeiază explicaţia. Explicaţia nu este o deducţie formală, ci o argumentare care utilizează noţiuni cu semnificaţie precisă. Pentru Hempel, obiectul explicaţiei nu-l constituie entităţi abstracte, ci fenomene fizice reale, de a căror existenţă nu se îndoieşte.

În decursul procesului explicativ se realizează treceri alternative, corespondenţe şi identificări, chiar dacă Hempel nu exprimă aceasta în mod expres între domeniul evenimentelor şi domeniul propoziţiilor. În sfîrşit, o caracteristică a modelului explicaţiei dat de Hempel este extinderea valabilităţii lui şi asupra predicţiei. Explicaţia şi predicţia nu diferă, după Hempel, din punct de vedere logic, ambele conformîndu-se aceleiaşi scheme şi aceloraşi reguli. Deosebirea este numai de ordin practic „pragmatic", constînd în poziţia în timp a subiectului cunoscător, care, în cazul previziunii, afirmă ceva despre un eveniment înainte ca acesta să se petreacă, în timp ce în cazul explicaţiei afirmă ceva despre antecedentele unui eveniment după ce s-a petrecut.

Observaţia lui Hempel privind valabilitatea schemei explicaţiei şi pentru predicţie este, după cum vom vedea, între anumite limite, întemeiată şi nu face decît să sublinieze integralitatea cunoştinţelor umane

organizate într-un sistem deductiv. Existența unei scheme deductive comune pentru explicație și predicție nu justifică însă identificarea structurii logice a explicației și predicției în toate cazurile. Israel Scheffler de la Universitatea din Harward nu împărtășește părerea lui Hempel după care explicația și predicția nu diferă și structural. După Scheffler, nu orice bază predictivă, care justifică acceptarea unor propoziții privind evenimente viitoare, este în același timp și o explicație pentru acestea [7].

Chiar cînd cele prezise s-au întîmplat, elementele care au servit drept bază a predicției nu devin explicație a fenomenului, deoarece explicația necesită utilizarea unor legi generale sau cel puțin a unor aprecieri generalizatoare de natură statistică, care pot lipsi din unele cazuri de predicție.

În cele din urmă, Scheffler admite o modalitate pentru păstrarea tezei lui Hempel și Oppenheim privind identitatea structurală a explicației și predicției, restrîngînd însă valabilitatea ei prin introducerea a două condiții limitative. Mai întîi, identitatea privește doar acele predicții care sînt în fond obținute pe baza legilor generale și a unor supoziții particulare și, în al doilea rînd, admițînd posibilitatea ca explicantul să conțină unele propoziții false și astfel întreaga explicație să fie falsă.

Încercarea lui Scheffler de a slăbi teza lui Hempel și Oppenheim privind identitatea de structură dintre modelul deductiv al explicației și cel al predicției prin anihilarea regulii care postulează adevărul propoziției ce constituie explicantul, chiar dacă se reține celelalte trei reguli, face, după părerea noastră, ineficientă din punct de vedere euristic schema considerată.

Acceptăm precizările făcute de Scheffler privind existența unor predicții care nu sînt numai decît exprimate într-un model logic deductiv, considerațiile sale care merg pe linia recunoașterii rolului generalizărilor inductive, dar nu putem fi de acord cu renunțarea la cerința privind adevărul propozițiilor utilizate ca bază a predicției sau ca explicant, deoarece aceasta ar submina în cazul propozițiilor din domeniul științelor experimentale, distincția dintre adevăr și fals atît la nivelul premiselor, cît și la nivelul concluziei explicandum. În afara distincției chiar relative, perfectibile etc. dintre adevăr și fals, știința devine imposibilă.

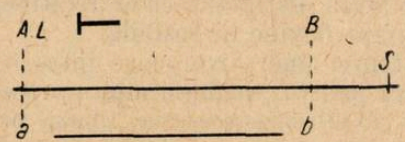
Scheffler insistă asupra existenței unei divergențe între explicație și predicție, arătînd că nu orice bază pentru predicția unei propoziții date este concomitent și o bază pentru explicația acesteia, „baza predictivă poate să justifice acceptarea de către noi a propoziției fără să explice evenimentul pe care îl descrie aceasta" [8]. Astfel, putem „*să prezicem*" că această sîrmă de cupru va conduce electricitatea sprijinindu-ne pe faptul că toate celelalte sîrme similare ei au fost bune conducătoare, dar nu putem *să explicăm* faptul că aceasta conduce prin împrejurarea că și celelalte sîrme au condus. Disociind previziunea de explicație, Scheffler are perfectă dreptate. Istoria științei dovedește că au fost posibile previziuni (preoții caldeeni au prezis astfel unele eclipse) pe baza constatării unor repetiții și regularități superficiale ale fenomenelor, fără ca știința să fi ajuns la *explicarea* lor teoretică.

[7] Israel Scheffler, *The anatomy of inquiry*, Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 43—45
[8] *Ibidem*, p. 42.

Nici stadiul actual al cunoașterii nu este total lipsit de astfel de „previziuni" după unii indici „exteriori" în absența unor explicații teoretice riguroase. Existența unor astfel de fapte nu poate să ne conducă nici un moment la discreditarea rolului decisiv al cunoașterii teoretice în explicarea și previziunea fenomenelor. Din punctul de vedere al temei supuse discuției reținem observația că baza predictivă a unui fenomen se poate dovedi în unele cazuri mai „slabă", mai puțin fundată teoretic decît baza sa explicativă. Orice teorie serioasă, profundă care oferă explicația unui fenomen, înțelegerea esenței sale poate servi ca bază pentru previziune, dar nu orice grup de propoziții după care prezicem un anumit eveniment poate servi ca explicație a acestuia. Putem prezice, după simptome, indici necesari dar neesențiali, dar nu putem explica decît prin mecanismul intim, prin cunoașterea legilor interne care determină fenomenul. Se înțelege de la sine că și explicația trebuie concepută procesual, în succesiunea ciclurilor sale fără sfîrșit, unde un nivel superior de analiză experimentală atrage după sine precizări și uneori răsturnări în premisele explicative. Teza după care adevărul este întotdeauna concret are și aici o uriașă valoare metodologică.

Prin ce diferă mecanismul intim al explicației de cel al previziunii? Și în cazul explicației, și în cel al predicției ne sprijinim pe sistemul deductiv al teoriei științifice privind un anumit domeniu de fenomene. Considerînd două evenimente *a* și *b* și două propoziții (sau grupuri de propoziții în cadrul cărora propozițiile sînt legate prin conjuncție) *A* și *B* care descriu aceste evenimente, schema explicației diferă într-o primă observare de schema previziunii prin împrejurarea că evenimentul *b* s-a săvîrșit în momentul cînd subiectul cunoscător își pune problema obținerii propoziției *B* pe calea derivării ei din conjuncția antecedentului A cu L (ansamblul legilor generale organizate în sistem deductiv privind domeniul respectiv de evenimente).

Schematic, cele de mai sus pot fi reprezentate potrivit fig. 1, unde S desemnează poziția subiectului pe axa timpului:

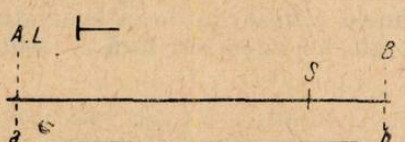


domeniul propozițiilor

domeniul evenimentelor

Particularitatea explicației este obținerea propoziției B, care descrie evenimentul de explicat *după* realizarea lui *b*.

În cazul predicției, operația de inferență are loc înainte de producerea evenimentului *b*. Pe axa timpului, poziția subiectului cunoscător S precedă evenimentul *b*, astfel încît obținem concluzia *B* înainte de realizarea evenimentului *b*:



domeniul propozițiilor

domeniul evenimentelor

Elementul comun între cele două operații ale cunoașterii îl constituie prezența inferenței logice după schema AL ⊢ B.

Ținînd seama de succesiunea evenimentelor și operațiilor cognitive, Scheffler distinge diagrame sau secvențe deosebite pentru explicație și predicție. În plus, el mai distinge secvențe deosebite pentru două cazuri de postdicție sau retroviziune *.

Diagrama explicației este dată de seria *a*, *b*, *B*, *A*, ceea ce vrea să exprime că au loc mai întîi două evenimente *a*, *b* — la nivel ontic, adăugăm noi —, deținem propoziția *B* și căutăm pentru ea justificarea A. Diagrama predicției este dată de *a*, *A*, *B*, *b* și exprimă împrejurarea cînd fiind cunoscute evenimentul *a*, propoziția *A*, care îl descrie, și *L*, ansamblul legilor domeniului organizat într-un sistem deductiv (Scheffler nu menționează intervenția lui L în diagramele sale), se inferă concluzia *B* înainte de realizarea evenimentului *b*. Formularea diagramelor pentru explicație și predicție exprimă sintetic unele caracteristici ale celor două operații cognitive fundamentale, realizate prin intermediul teoriei.

Cercetînd poziția în timp a actului de inferență în raport cu succesiunea evenimentelor la nivel ontic, Scheffler distinge două diagrame de postdicție, *a*, *b*, *A*, *B*, și *b*, *a*, *A*, *B*. Acestea pot fi ilustrate de poziția din punctul de vedere al operațiilor cunoașterii în care se află un astronom care

1) din propoziția *A*, care descrie *începutul* unei eclipse *a*, petrecută în trecut, și legile corespunzătoare, deduce o propoziție nouă, B, pentru sfîrșitul eclipsei notat prin *b*. Acest sfîrșit *b* este ulterior lui *a*, dar anterior derivării lui B, care nu mai poate fi, așadar, prezicere a acestuia;

2) din unele propoziții A, descriind configurația corpurilor cerești în timpul său *a* și legile generale ale mișcării corpurilor, deduce o propoziție *B*, care descrie o eclipsă *b*, care a avut loc la o dată anterioară vieții astronomului în cauză. Aici, *b* este anterior, deopotrivă, evenimentului *a*, cît și derivării propoziției *B*, care îl descrie. Propoziția *B* nu mai poate fi considerată drept o previziune a lui *b*, deoarece acesta s-a consumat de mult la ora cînd formulăm *B*. Propoziția *B* în raport cu ceea ce știm în prezent nu constituie nici explicație, nici predicție, ci o *postdicție*. Ea apare ca o varietate a predicției. În raport cu poziția subiectului plasat inevitabil în prezent, bătălia cunoașterii poartă asupra unor perioade din trecut. Este de prisos să mai menționăm aici că astfel de procedee sînt larg utilizate în unele discipline științifice, cum ar fi: cosmogonia, geologia, paleontologia, teoriile privind apariția vieții pe pămînt, apariția omului în arheologie și științele istorice, în criminalistică, medicină juridică etc.

Sintetizînd cele de mai sus, conchidem: procesul inferențial din punct de vedere cronologic poate purta asupra:

1) unor evenimente care au avut loc în trecut. În acest caz, concluzia apare în raport cu poziția temporală a subiectului ca o *postdicție*. Schema este în esență următoarea: cunoaștem L și un ansamblu de propoziții notat prin C privind situația concretă a sistemului în prezent sau într-un

* O a cincea secvență distinsă de Scheffler ne apare ca lipsită de valoare de cunoaștere.

timp t_n trecut. Din conjuncția lui L și C inferăm propoziții care descriu situația sistemului într-un timp anterior t_n-x;

2) unor stări de fapt care privesc prezentul. În acest caz cunoaștem L și condițiile concrete C ale sistemului în trecutul apropiat, legat legic de starea actuală a sistemului. Din conjuncția lui L și C deducem o cunoștință nouă privind starea actuală a sistemului. Acesta este cazul cel mai general al explicației.

Trebuie să observăm că nici o explicație nu poate fi considerată ca sprijinindu-se exclusiv pe datele prezentului, că cele mai caracteristice cazuri de explicație „actuale" se sprijină pe datele privind unele perioade din trecut;

3) unor evenimente din viitor. În acest caz se cunosc *legile generale*, situația concretă a sistemului considerat în prezent sau într-un timp oarecare t_n și se prezice din conjuncția lor starea sau proprietățile sistemului în viitor.

Introducerea factorului temporal cînd considerăm funcționarea intimă a procesului inferențial, definirea poziției relative a subiectului cunoscător în raport cu cuantumul de cunoștințe apare ca o cerință metodologică esențială pentru folosirea eficientă a schemelor deductive ale explicației și predicției.

6. Considerațiile de mai sus sînt valabile pentru cazurile de explicație și predicție privind evenimentele sau fenomenele individuale care se realizează la nivel ontic. Aici se încadrează explicațiile cauzale, adevărat pivot al cunoașterii științifice, și previziunile întemeiate pe relații cauzale. Schemele prezentate mai sus, îndeosebi exigența privind trecerea de la domeniul logic cognitiv la cel ontologic, își găsesc mai puțin aplicare (în limitele unor sisteme particulare și sub o formă directă) în știința logicii și matematică. Pentru teoria cunoașterii și în general pentru filozofie este esențial însă să subliniem corespondența dintre domeniul propozițiilor și domeniul evenimentelor, dintre logic și real.

Or, tocmai această corespondență tinde să fie estompată de către unii logicieni și epistemologi, între care Israel Scheffler. Deși a introdus în diagramele prezentate notații distincte pentru evenimente și propoziții, acesta contestă valoarea ontologică de reflectare a realității pe care o are actul explicativ. Scheffler se străduiește să evite în expunerea sa „poziția materialismului robust".

Pentru el ceea ce se explică în ultimă instanță sînt anumite entități abstracte, și nu fenomene sau evenimente reale. Noi nu explicăm fragmente spațio-temporale (*particular spatio-temporal chunk*) scrie Scheffler —, ci ceva sociat acestora, niște entități aparte, pe care, în concordanță cu filozofia neopozitivistă, le numește „fapte".

„Aceste noi entități (pe care le vom numi de acum înainte fapte) nu sînt prin ele însele entități spațio-temporale. Ele nu pot fi precizate în timp sau delimitate în spațiu" [9]. Și pentru a respinge concepția „materialistă robustă" împărtășită de oamenii de știință, Scheffler construiește pe baza unui exemplu arbitrar luat o teorie formală, menită să evidențieze

[9] *Ibidem*, p. 59.

contradicțiile la care conduce concepția materialistă despre semnificația explicației.

În esență, raționamentul lui Scheffler decurge în modul următor. Își propune să construiască explicația unui fragment spațio-temporal k, care atestă proprietatea de a fi albastru,

1) Bk

și proprietatea de a fi fierbinte

2) Hk

Admite apoi ca premise relațiile :

3) $(x)\ (y)\ (Wx.Rxy \supset Hy)$, care se citește : „pentru orice x și pentru orice y, x are însușirea W și se află în relația R cu y, astfel încît implică că y are însușirea H" unde W desemnează un predicat aplicabil unui astfel de interval spațio-temporal, iar R un predicat relațional, adică enunțarea unei proprietăți pentru o pereche de variabile.

4) Wj

5) Rjk

Relația (4) enunță proprietatea W pentru cazul j, iar (5) relația R între j și k.

Explicația constă, după Scheffler, în derivarea concluziei Hk din explicantul (respectiv premisele (3)–(5)), ceea ce este transcris simbolic prin:

6) $E\ (3) - (5),\ k$

Dar, constată el mai departe, din aceleași premise nu se poate obține o explicație pentru Bk, respectiv pentru propoziția care afirmă proprietatea albastru pentru fragmentul spațio-temporal considerat fapt, pe care îl exprimă simbolic prin (7)

7) $\sim E\ (3) - (5),\ k.$

Aceasta îl face să afirme existența unei contradicții între (6) și (7) și să declare inconsistentă interpretarea ontologică a teoriei explicației.

Greșeala lui Scheffler constă, în primul rînd, în modul de a pune problema. Grupul de propoziții (3)—(5) nu explică pe k ca atare, ci o anumită însușire a lui k, Hk, însușirea de a fi cald. Explicația nu privește un obiect, ci un *proces*, un *fenomen*, un *eveniment*. La nivel ontologic, explicația se referă fie la un fenomen în dinamica sa, fie la poziția spațială corelativă a două obiecte ; ne întrebăm care au fost factorii activi și condițiile care au determinat trecerea de la starea S_1 la starea S_2 în intervalul $t_1 - t_2$. Din faptul că un obiect din realitate poate avea mai multe descrieri corespunzător proprietăților sale multiple și că o anumită proprietate a acestuia, Hk, poate fi inferată dintr-un grup de propoziții, în timp ce altă proprietate a aceluiași obiect, Bk, nu poate fi inferată din același grup, nu putem trage concluzia inexistenței unor corespondențe între planul propozițiilor și planul evenimentelor.

Problema care se pune în acest caz este stabilirea unor relații riguros definite între domeniul evenimentelor și cel al propozițiilor. Dacă un set de premise care descriu un eveniment dintr-un anumit punct de vedere

implică concluzia Q, atunci ele implică de asemenea și concluziile Q', Q'', Q''', echivalente cu Q. Dar un eveniment poate fi descris din puncte de vedere extrem de diferite, evidențiindu-se de fiecare dată note și proprietăți distincte, ceea ce permite construirea a multiple explicații.

Existența unui nivel logic cu înlănțuirea sa caracteristică dintre propoziții nu justifică ignorarea nivelului ontologic; dimpotrivă, este necesar considerarea propozițiilor care intervin în explicație din punctul de vedere al valorii lor de reflectare.

De altfel, nici Scheffler nu izbutește să înlăture orice referire la domeniul obiectelor. Astfel, el distinge ceea ce explică *desfășurarea fenomenului ca atare* de ceea ce explică sau justifică *convingerile* noastre despre explicația fenomenului respectiv.

„Trebuie într-adevăr să distingem «temeiul», «rațiunea» sau «cauza» evenimentelor de «temeiul», «rațiunea» sau «cauza» necesare pentru formarea convingerilor noastre“ [10].

Analizînd un exemplu de explicare a unui eveniment, Scheffler construiește un grup de propoziții distincte care servește ca explicant al fenomenului și alt grup care servește ca explicant al convingerilor noastre despre explicația evenimentului în cauză. Într-adevăr, considerînd un eveniment discret sub un aspect bine definit, explicația sa este unică; căile pe care noi ajungem la această explicație, modul în care argumentăm și ne sprijinim pe cunoștințele anterioare, într-un cuvînt geneza convingerilor sau a propozițiilor acceptate ca adevărate pot fi diferite. Distincția dintre cauzația intimă la nivel ontic a fenomenului și reflectarea explicației cauzale este necesară și în concordanță deplină cu filozofia materialist-dialectică.

Așa cum a reieșit și din analiza diagramelor explicației, predicției și postdicției, succesiunea propozițiilor nu coincide întotdeauna cu seria evenimentelor.

Posibilitatea de a enunța propoziția care descrie un eveniment *înainte* de apariția acestuia, folosindu-ne exclusiv de legile generale și de corelația dintre clasa evenimentelor și clasa propozițiilor, conferă științei forța predictivă, anticipatoare, eficiență practică.

Analiza teoriei științifice, a căilor ei de construire, a structurii și a dinamicii desfășurării procesului inferențial în cunoașterea științifică conduce la importante concluzii de ordin epistemologic:

1. Explicația constituie una din funcțiile principale ale teoriei științifice și, în consecință, cercetarea ei prezintă interes deopotrivă pentru teoria cunoașterii și pentru logică.

Putînd fi abordată cu mijloacele logicii moderne și prin aceasta aparținînd logicii aplicate, explicația nu este exclusiv un proces logic, ci este în același timp un act gnoseologic, care presupune în mod necesar trecerea alternativă de la planul ontologic (domeniul faptelor, al evenimentelor) la planul logic sau teoretic.

---

[10] *Ibidem*, p. 39.

2. Recunoașterea unei *corespondente* (necesar a fi riguros determinată în fiecare caz de explicație) între planul ontologic și planul teoretic sau logic, a îndreptățirii trecerilor de la ontologic la gnoseologic, și invers, este, după părerea noastră, o notă esențială a poziției materialiste în teoria explicației.

3. Din punct de vedere gnoseologic, procesul explicativ apare structurat la *niveluri, orizonturi sau trepte diferite*, fiind de fiecare dată condiționat de profunzimea *elaborărilor teoretice* și a *conceptelor* implicate în explicațiile respective. Cunoașterea fiind infinită, se înțelege că și explicațiile date în știință sînt perfectibile la infinit.

CU PRIVIRE LA METODA LOGICĂ DE ANALIZĂ A FENOMENELOR SOCIALE

DE

ION FLOREA

Valorificînd indicațiile metodologice ale clasicilor marxism-leninismului, autorul caracterizează specificul metodei logice de analiză a fenomenelor sociale, oprindu-se îndeosebi asupra explicării „corectării" istoricului de către logic. Pentru susținerea tezelor enunțate, autorul face unele considerații privind aplicarea categoriei de *structură* în științele sociale teoretice.

Problemele istorismului, care și-au găsit o elaborare multilaterală în operele clasicilor marxism-leninismului, au o largă semnificație metodologică. Valorificarea indicațiilor clasicilor în această problemă și analiza, pe baza lor, a diferitelor aspecte ale istorismului sînt astăzi mai necesare și mai actuale ca oricînd, răspunzînd problemelor pe care le ridică cunoașterea științifică în ansamblul ei [1]. O problemă gnoseologică și metodologică legată nemijlocit de istorismul marxist este aceea a raportului dintre logic și istoric în cunoaștere, dintre metoda logică și cea istorică de abordare în cercetarea fenomenelor sociale. În literatura filozofică marxistă au apărut studii valoroase [2] care fac o analiză concretă a principiului unității dintre logic și istoric în aplicarea sa la studiul fenomenelor sociale. În cele ce urmează vom analiza unele particularități ale metodei logice de cercetare a fenomenelor sociale, oprindu-ne îndeosebi asupra definirii logicului ca expresie „corectată" a istoricului. Vom încerca să explicăm care este

[1] O analiză a problemei istorismului în științele naturii s-a făcut în capitolul *Metoda istorică în științele naturii* din volumul *Dialectica materialistă — metodologie generală a științelor particulare*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1963.

[2] Vezi, în acest sens, acad. Ath. Joja, *Despre logica istoriei*, în volumul *Teorie și metodă în științele sociale*, București, Edit. politică, 1965; V. Constantinescu, *Logicul și istoricul în cunoașterea fenomenelor sociale*, în același volum; M. Rosenthal, *Raportul dintre istoric și logic în procesul cunoașterii*, în vol. *Probleme ale dialecticii în „Capitalul" lui Marx*, București, E.S.P.L.P., 1957; *Die Spezifik der Einheit des Logischen und Historischen in der Geschichtswissenschaft* de Peter Bollhagen, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1964, nr. 1.

justificarea obiectivă şi valoarea ştiinţifică a „corectării" istoricului în analiza logică, teoretică a vieţii sociale.

Caracterul materialist-dialectic consecvent al concepţiei filozofice a marxismului s-a concretizat în rezolvarea problemelor metodei de cercetare. Subliniind caracterul *pregnant istoric* al concretului social[3], clasicii marxismului au fundamentat în mod ştiinţific ideea unităţii dintre logic şi istoric în cunoaşterea societăţii, dintre metoda logică şi cea istorică de cercetare. Calea ridicării de la abstract la concret — lege a cunoaşterii ştiinţifice pentru reproducerea concretului în gîndire — , descoperită într-o formă mistificată de Hegel, este şi calea reproducerii pe plan logic a istoricului. Dîndu-i o interpretare mistificată, Hegel transformă însă schema reproducerii concretului şi a istoricului în gîndire prin mişcarea conceptelor în schema producerii, a generării de către gîndire a concretului istoric. Dar, aşa cum arată Engels, oricît de abstractă şi de idealistă este forma filozofiei lui Hegel, ea capătă întotdeauna un conţinut real, deoarece „înlănţuirea ideilor lui urma totuşi întotdeuna o linie paralelă cu aceea a desfăşurării istoriei universale"[4]. Această înţelegere dialectică a raportului dintre logic şi istoric de către Hegel a constituit „un punct de plecare şi pentru metoda logică" [5], dezvoltată pe baze materialiste şi aplicată de Marx în studiul economiei politice. Studiul operei monumentale a lui Marx, *Capitalul*, precum şi al lucrărilor lui Lenin despre imperialism are o deosebită valoare pentru elaborarea problemelor metodologice ale cunoaşterii sociale, pentru înţelegerea esenţei metodei logice, teoretice de cercetare, pentru dezvăluirea anumitor legităţi, principii ale acesteia.

Este ştiut că folosirea metodei logice de ridicare de la abstract la concret, de la categoriile cele mai simple, mai abstracte la cele mai complexe, mai concrete i-a permis lui Marx să reflecte istoria capitalismului în „analiza *conceptelor* care o rezumă"[6]. Acest mers al gîndirii corespunde procesului istoric real, întrucît şi în istorie „dezvoltarea merge în genere de la relaţiile cele mai simple la relaţii mai complicate"[7], iar categoriile social-istorice, economice care exprimă determinări ale existenţei sociale sau ale unei societăţi determinate apar în istorie „în linii generale . . . în aceeaşi ordine ca şi în dezvoltarea logică"[8].

Pentru orice analiză teoretică a unui concret social determinat se pun următoarele probleme metodologice de rezolvat :

a) problema ordinii deducerii categoriilor unele din altele pentru o reproducere ştiinţifică a concretului social şi b) problema punctului de plecare în analiză, a „celulei" sale — aspect ce decurge din primul. Marx şi Lenin au dat acestor probleme un răspuns ştiinţific concret în operele

---

[3] Engels arăta consecinţele gnoseologice ale acestui fapt care determină ca în acest domeniu cunoaşterea să se limiteze „la înţelegerea conexiunii interne şi urmărilor anumitor forme sociale şi de stat, existente numai într-o perioadă dată şi numai la anumite popoare şi trecătoare însă prin natura lor" (K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 88).

[4] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 13, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 513.

[5] *Ibidem.*

[6] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 28, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 317.

[7] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 13, p. 514.

[8] *Ibidem.*

lor economice şi sociologice, răspuns care are o valoare gnoseologică şi metodologică generală. Studiul *Capitalului* lui Marx, al lucrării lui Lenin, *Imperalismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului*, precum şi al lucrărilor premergătoare, al manuscriselor şi al scrisorilor despre aceste opere — „laboratorul" cercetărilor întreprinse de ei — ne dezvăluie cîtă importanţă dădeau clasicii ordinii şi sistemului logic al deducerii categoriilor, logicii expunerii problemelor economice şi sociologice analizate. De aceea, spunea Lenin, „dacă Marx nu ne-a lăsat o «Logică» (cu literă mare), el ne-a lăsat în schimb *logica Capitalului* şi ea ar trebui să fie folosită la maximum în problema care ne interesează" [9]. Şi Lenin a folosit, într-adevăr, logica lăsată de Marx în mod deosebit în analiza economică şi sociologică a imperialismului, opera sa fiind continuarea şi dezvoltarea logicii *Capitalului*.

Marx şi Lenin au arătat că analiza logică a obiectului se face pornind de la concretul real spre abstracţii din ce în ce mai simple şi apoi spre îmbinarea lor pe calea inversă de la abstract la concret într-o cunoştinţă concretă.

În logica dialectică, spre deosebire de cea formală, analiza şi abstractizarea ca procedee ale cunoaşterii nu sînt o simplă descompunere a concretului în părţile sale, ci o desprindere a elementelor şi a laturilor acestuia în vederea reproducerii legăturilor şi corelaţiilor esenţiale dintre ele. Într-o astfel de înţelegere, rolul abstracţiei este determinat de legătura sa internă cu toate celelalte laturi, momente ale concretului real studiat.

Materialismul dialectic arată de asemenea că procesul abstractizării are o fundamentare obiectivă, nefiind un procedeu arbitrar, lipsit de orice bază reală. Categoriile mai simple, mai abstracte, desprinse pe calea analizei şi a abstractizării mentale a concretului real, prezintă o anumită independenţă logică (şi istorică) în raport cu cele mai complexe. Din punct de vedere istoric, categoria mai simplă a putut exista înaintea categoriei mai concrete. Scopul final al descompunerii analitice a concretului real este categoria cea mai simplă şi cea mai abstractă care să constituie „celula", punctul de plecare al procesului logic de reproducere a concretului în gîndire. După cum este ştiut, în analiza capitalului, Marx pleacă de la marfă, ca fiind raportul cel mai simplu, cel mai obişnuit în societatea burgheză, „forma elementară a oricărei avuţii". În analiza imperialismului, Lenin porneşte de la monopol, care poate fi analizat făcînd abstracţie de toate celelalte trăsături economice şi politice, constituind o premisă istorică şi logică a acestora[10]. Definind capitalul financiar, Lenin spunea : „Concentrarea producţiei, monopolurilor pe care le generează această concentrare, contopirea sau îngemănarea băncilor şi a industriei — iată is-

[9] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, p. 317.

[10] Studiul schiţelor planurilor viitoarei cărţi a lui Lenin, *Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului* dovedeşte marea importanţă dată de autorul ei stabilirii unei ordini logice riguroase de examinare a diferitelor laturi, elemente ale imperialismului. Astfel, în schiţele iniţiale (V. I. Lenin, *Opere*, vol. 39, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 179), în definirea imperialismului apare pe primul plan capitalul financiar, iar monopolul apare ca trăsătură mai concretă. În ultimele schiţe şi în lucrare, capitalul financiar urmează analizei monopolului. Tot în schiţele iniţiale, capitalul financiar este examinat ca o latură mai concretă decît exportul de capital (*ibidem*. p. 180) ; în schiţele ulterioare şi în lucrare, capitalul financiar apare ca o categorie mai abstractă şi este tratat înaintea exportului de capital care-i dedus din primul.

toria apariţiei capitalului financiar şi conţinutul acestei noţiuni"[11]. Lenin concentra astfel în conţinutul logic al noţiunii de imperialism istoria apariţiei şi constituirii sale, monopolul fiind primul element istoric (deci şi logic) al imperialismului.

Caracterizînd metoda logică de cercetare, clasicii filozofiei marxiste arătau că ea presupune totodată analiza fenomenului în formă pură, făcînd abstracţie nu numai de ceea ce este secundar, dar şi de ceea ce complică procesul real şi-i îngreuiază înţelegerea, desprinderea legii sale. Astfel, Marx face abstracţie de cerere şi ofertă în analiza schimbului de mărfuri, presupunînd că acestea se echilibrează şi nu mai exercită astfel nici o influenţă. În realitatea socială vie, această echilibrare nu este decît o excepţie foarte rară. Dar Marx face această presupunere „pentru a putea cerceta fenomenele *sub aspectul lor legic, corespunzător noţiunii lor* ...; pe de altă parte pentru a descoperi adevărata tendinţă a mişcărilor, oarecum pentru a o fixa" [12].

Astfel de procedee pot fi întîlnite pretutindeni în analiza din *Capitalul*, dar în fiecare caz concret abstractizarea are o justificare obiectivă. Este ştiut, de exemplu, că Marx scindează analiza acumulării capitalului în două părţi: în volumul I, această analiză este încă abstractă, întrucît are în vedere capitalul individual şi face abstracţie de circulaţia capitalului şi de împărţirea plusvalorii în formele profitului. Procedează astfel pentru a surprinde într-o formă clară, nevoalată de imprejurări care ar complica înţelegerea, tocmai *legea acumulării capitaliste*. Procedeul folosit de Marx are însă o justificare obiectivă deoarece „...scindarea plusvalorii în diferite părţi nu schimbă cu nimic natura ei şi nici condiţiile necesare în care ea devine element al acumulării.

... Prin urmare, *ceea ce noi presupunem în expunerea acumulării este presupus şi în procesul ei real*" [13].

Rezultă că procesul abstractizării, ca şi al deducerii categoriilor în cadrul analizei concretului social, atît în ansamblul său, cît şi în fiecare caz concret, îşi au în *istorie* un criteriu obiectiv de raportare. Rezultatul ultim al analizei, al procesului de abstractizare, care constituie punctul de plecare al reproducerii concretului în gîndire, este şi punctul de plecare al istoriei sale. „Firul ideilor — arată Engels — trebuie să înceapă cu ceea ce începe şi istoria, iar mişcarea lui ulterioară nu va fi altceva decît reflectarea procesului istoric într-o formă abstractă şi teoreticeşte consecventă" [14].

Logicul, ca sistem al categoriilor, este astfel reflectarea concentrată a istoricului. Logicului, conceput ca reflectare a realităţii, îi este *imanent* istoricul. În cercetarea vieţii sociale, oglindirea istoricului este o necesitate a gîndirii ştiinţifice pentru a nu pierde specificul *pregnant* istoric al fenomenului social.

Continuînd paragraful citat mai sus, Engels arată că metoda logică este totodată „o oglindire corectată" a istoricului. Care este sensul şi valoarea acestei „corectări"? Nu duce această corectare la încălcarea

---

[11] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 27, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 351.
[12] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea I, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1956, p. 195 (subl. ns.).
[13] *Ibidem*, ed. a 4-a, vol. 1, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1960, p. 570 (subl. ns.).
[14] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 13, p. 514.

principiului *obiectivității* cercetării și la introducerea unui element de subiectivism în analiza fenomenelor sociale? Completarea dată de Engels definiției de mai sus ne conduce spre analiza unui alt aspect foarte important al cunoașterii teoretice care vine să aprofundeze definirea metodei logice de analiză a vieții sociale. Definind concretul ca "sinteza unei serii de determinări, deci unitatea în cadrul diversității", care pe planul gîndirii „apare ca un proces de sinteză, ca rezultat"[15], Marx înțelegea concretul social ca un tot lăuntric structurat. Odată rezolvată prima problemă metodologică — cea a punctului de plecare în analiza concretului social —, cealaltă, privind ordinea examinării categoriilor, a relațiilor, a elementelor acestuia are în primul rînd ca bază tocmai *structura lăuntrică* a concretului. Sintetizînd cele două criterii obiective — *istoric* și *structural* — ale analizei în studiul relațiilor economice burgheze, Marx scria: „Este evident că expunerea trebuie structurată astfel: 1) Determinările abstracte generale, care de aceea se potrivesc, într-o măsură mai mare sau mai mică, tuturor formelor sociale ... (adică au apărut ca forme istorice anterioare. — *n.n.*); 2) Categoriile care *formează structura internă* a societății burgheze și pe care se întemeiază clasele fundamentale "[16].

Criteriul structural este cel hotărîtor în abordarea teoretică a fenomenelor sociale. De aceea, spune Marx, ar fi „inadmisibil și greșit să luăm categoriile economice în ordinea în care au avut istoricește un rol hotărîtor. Dimpotrivă — continuă el —, succesiunea lor este determinată de *raportul care există între ele în societatea burgheză modernă* și care este diametral opus celui care apare ca raport natural al lor sau care corespunde ordinii dezvoltării istorice. Nu este vorba de locul pe care relațiile economice îl ocupă în succesiunea diferitelor forme sociale... *Este vorba de structurarea lor în cadrul societății burgheze moderne*"[17]. Analiza teoretică a societății burgheze făcută de Marx în *Capitalul* este de aceea, în primul rînd, „*expunerea sistemului*"[18]. Este știut că Marx analizează renta funciară după ce lămurește misterul capitalului, deși aceasta și forma de producție corespunzătoare ei, agricultura, au apărut cu mult înainte ca forme economice dominante ale feudalismului. Asemănător deduce Marx și capitalul comercial și bancar din capitalul industrial, deși din punct de vedere istoric acestea sînt forme „antediluviene", apărute cu mult înaintea lui. Cercetarea teoretică a lui Marx fiind îndreptată asupra *sistemului* economiei capitaliste, el analizează modul de subordonare a acestor categorii și relații în cadrul acestuia. Mai mult încă, legile și particularitățile sistemului acționează asupra elementelor sale componente și le transformă în conformitate cu propria *sa natură*. Ca urmare, elementele constitutive care au existat istoricește înainte de sistemul integral analizat dobîndesc proprietăți noi, împrumută din natura acestuia. Generalizînd această caracteristică de sistem a concretului social, care exprimă specificul metodei

---

[15] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, p. 674.
[16] *Ibidem*, p. 682 (subl. ns.).
[17] *Ibidem*, p. 681—682 (subl. ns.).
[18] K. Marx și F. Engels, *Scrisori despre „Capitalul"*, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 71 (subl. ns.).

logice de cercetare, Marx scria : „În fiecare formă de societate există o anumită producție care determină locul și influența tuturor celorlalte producții și ale cărei relații, în consecință, de asemenea determină locul și influența tuturor celorlalte producții. Este ca o lumină generală în care se topesc toate celelalte culori și care le modifică în ceea ce au ele particular. Este ca un eter deosebit care determină greutatea specifică a tot ce există în el" [19].

Lenin a subliniat de asemenea caracterul *sistematic, structural* al obiectului cunoașterii sociologice. Făcînd analiza *imperialismului*, el își propune ca scop să expună „legătura și corelația dintre particularitățile economice *fundamentale* ale imperialismului" [20]. Scopul cercetării sociologice, după Lenin, este de a explica „structura și dezvoltarea" [21] formațiunii sociale. Prin prisma acestei înțelegeri, într-una din primele sale lucrări, Lenin, criticînd concepția economică a lui Sismondi dezvăluia gravele erori metodologice săvîrșite de acesta în analiza capitalismului, prin neglijarea structurii, a logicii reale a acestei orînduiri. Lenin îi reproșează lui Sismondi că tratează mai întîi despre „avuția teritorială", adică despre agricultură, și apoi despre „avuția comercială", despre industrie și comerț. „Ca și cum — spune Lenin — produsul pămîntului și pămîntul însuși n-ar deveni și ele mărfuri în condițiile dominației capitalismului !... Rezultatul este o adevărată harababură : autorul nu face *nici un istoric* al agriculturii... *și nici o analiză* (teoretică. — *n.n.*) *a agriculturii în condițiile economiei capitaliste*, deși aceasta din urmă constituie adevăratul obiect al lucrării sale și deși, vorbind de industrie, se ocupă exclusiv de forma ei capitalistă" [22].

Urmărirea în analiza teoretică a ordinii istorice pur și simplu denotă în esență un mod abstract, îmbinat cu un empirism istoric, de înțelegere a concretului social, deoarece nu surprinde ceea ce este fundamental — relațiile esențiale dintre elementele sale, *structura* care-l caracterizează.

Metoda logică de analiză urmărește astfel să dezvăluie legăturile și relațiile esențiale dintre toate laturile obiectului, realizînd prin aceasta reproducerea lui mintală. De aceea, în împărțirea structurală a obiectului, alături de criteriul „*simplu — complex*", apare ca trecînd pe primul plan raportul „*dominant — subordonat*".

Rezultă că logica cunoașterii sociologice, sistemul deducerii categoriilor, abstracțiilor, se mulează după logica obiectivă, conform structurii obiectului analizat.

★

Întrucît marxismul consideră concretul social ca pe un întreg structurat, se impun unele considerații asupra noțiunii de structură în științele sociale.

Materialismul istoric ca sociologie marxistă studiază tocmai „structura societății, construcția sa internă, conținutul său principal" [23], legile

---

[19] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, p. 680.
[20] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 27, p. 319.
[21] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, București, Edit. politică, 1963, p. 137.
[22] *Ibidem*, vol. 2, București, Edit. politică, 1963, p. 164 (subl. ns.).
[23] P. Popovici, *Despre conținutul materialului istoric*, în „Cercetări filozofice," 1963, nr. 6.

generale ale dezvoltării istorice, care sînt, în bună parte, şi legile structurării fenomenelor sociale, ale organizării lor interne. Teoria marxist-leninistă despre formaţia social-economică a rezolvat de mult problema unor niveluri diferite de organizare în cadrul formei de mişcare socială. Diferitele formaţiuni social-economice ca „organisme sociale" reprezintă tocmai un anumit *tip de structurare*[24] a fenomenelor sociale, integritatea laturilor şi progreselor vieţii sociale pe o anumită treaptă a dezvoltării istorice.

Legile specifice formaţiunilor sociale ca unităţi structurale nu anulează acţiunea legilor generale ale structurii sociale, ci imprimă acţiunii acestora un mod concret, particular de manifestare. Această unitate dialectică dintre general şi particular în dezvoltarea istorică exprimă caracterul unitar al determinismului social în ansamblu. Tocmai aceasta impune şi existenţa unui criteriu general de ordonare a materialului de cercetare, ca cel amintit mai sus — „dominant — subordonat". Clasicii marxismului au vorbit despre o anumită etajare a laturilor vieţii sociale pe temelia producţiei materiale[25], care ne redă structura generală a procesului social real[26].

Această înţelegere *structurală* a concretului social exprimă o legitate generală a cunoaşterii, adevărul însuşi fiind conceput de Lenin ca sistem: „Adevărul — remarca Lenin — are nevoie şi de alte laturi ale *realităţii*, care şi ele par numai de sine stătătoare şi izolate (existente aparte pentru ele însele). *Numai în ansamblul lor* (zusammen) şi în *raportul* lor (Beziehung) se realizează adevărul"[27].

Relevînd aceste aspecte, fundamentale, după părerea noastră, în definirea marxistă a concretului în general şi a concretului social în special, apar cu atît mai sterile încercările filozofiei şi sociologiei burgheze de a denatura şi sărăci concepţia marxistă în această problemă.

Îndreptîndu-şi atacul împotriva materialismului istoric, sociologul francez Georges Gurvitch interpretează denaturat definiţia dată de Marx concretului social. Concepţia lui Marx asupra societăţii ca un tot unitar, în care diferitele laturi, procese exercită influenţă asupra celorlalte, Gurvitch o interpretează în sensul negării necesităţii unei discuţii între ceea ce este primordial, determinant şi ceea ce este secundar, derivat. Societatea se dizolvă, după el, în faptele sociale concepute ca „fenomene totale", în care diferitele sale laturi nu pot fi deosebite după rolul lor în

---

[24] Încercînd să depăşească empirismul plat, sociologii burghezi pretind că se ocupă de studiul structurii sociale. Ei fac însă consideraţii despre structura socială fără ca în prealabil să fi formulat un răspuns explicit la problema sociologică fundamentală sau îi dă o rezolvare idealistă, ceea ce-i duce la denaturarea esenţei structurii sociale (vezi, în această direcţie, *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, Paris, 1960).

[25] Vezi K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 38.

[26] Sensul sociologic general al termenului de structură a societăţii nu exclude folosirea şi aplicarea acestei categorii într-un sens mai particular, la diferite domenii ale vieţii sociale, ca, de exemplu: structură economică, structură de clasă etc. În ultimul timp se foloseşte noţiunea de *structură a conştiinţei sociale* (vezi H. Cazacu, în volumul *Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R. 1964).

[27] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, p. 189.

determinarea sau influențarea procesului istoric. Pe această bază, Gurvitch afirmă că Marx n-ar fi fost adept al materialismului în sociologie, ci al unei explicații „integraliste". Atribuindu-i lui Marx propria sa înțelegere abstractă, nediferențiată a concretului social, bazată numai pe interacțiunea diferiților săi factori, Gurvitch își susține de fapt propria sa teorie a „întrepătrunderii", a „implicației mutuale, a complimentarității, a reciprocității"[28] dintre fenomenele existenței sociale și cele ale conștiinței oamenilor, considerînd fără sens punerea problemei fundamentale a sociologiei.

Marx, definind concretul social ca „sinteză a numeroase determinări", îl înțelegea ca pe un tot structurat, în care diferitele laturi, momente deși interacționează între ele, au *funcții* și *valori* diferite în definirea și determinarea dezvoltării sociale. Între acestea, dialectica modului de producție ca element fundamental al existenței sociale constituie factorul hotărîtor care determină și explică, în ultimă instanță, dezvoltarea socială în întregul ei, apariția și evoluția diferitelor elemente ale suprastructurii sociale și conștiinței oamenilor. Respingerea materialismului istoric îl duce, în cele din urmă, pe sociologul francez în brațele subiectivismului în aprecierea diferiților factori sociali: „... Pe scurt, spune el, gradele de profunzime *sint absolut independente de gradele de valoare și de realitate*"[29]. Gurvitch neagă astfel criteriul obiectiv de analiză a factorilor sociali și-l înlocuiește cu unul subiectiv: nivelurile „subiacente" sau „mai profunde" ale realității sociale sînt, după părerea sa, în funcție de efortul mai mare sau mai mic pe care acestea îl cer din partea cercetătorului „pentru a fi sesizate și exprimate"[30].

Cu toate că vorbește foarte mult despre conceptul de structură socială și distinge diferite etape ale concretului social, Gurvitch relativizează complet această noțiune. Structura socială, spune el, „este înțeleasă într-o mișcare de destructurare și restructurare continuă"[31], așa încît nu se poate vorbi de importanța mai mare a acțiunii unui anumit factor social.

Trăsătura de sistem a gîndirii teoretice, a științei în general și a sociologiei în special nu este o cerință pur subiectivă a spiritului nostru. Această cerință rezultă din caracterul *sistematic*, structurat al realității obiective, naturale și sociale. Engels, subliniind această particularitate a științei moderne, arată că ea exprimă faptul că însăși realitatea obiectivă constituie „un sistem de conexiuni și de procese"[32]. Metoda logică, pe care Engels, particularizînd-o la analiza relațiilor de producție burgheze, o concepe ca o expunere „*sistematică a întregului complex* al științei economice,... o expunere *închegată* a legilor producției burgheze și a schimbului burghez"[33], este deci reflectarea structurii obiectului său de cercetare, a concretului real ca totalitate a laturilor, a proceselor sale și a relațiilor legice dintre acestea, reproducîndu-se pe această cale în concretul logic.

---

[28] G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Paris, 1962, p. 128.
[29] G. Gurvitch *La vocation actuelle de la sociologie*, vol. I, Paris, 1957, p. 66 (subl. ns.).
[30] G. Gurvitch, *Determinismes sociaux et liberté humaine*, Paris, 1963, p. 113.
[31] G. Gurvitch, *La vocation...*, vol. I, p. 40.
[32] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 496.
[33] *Ibidem*, vol. 13, p. 511 (subl. ns.).

În concepția marxistă, categoria de *logic*, ca și cea de *istoric*, are o dublă semnificație : *ontologică* și *gnoseologică*. În lumina considerațiilor de mai sus în legătură cu caracterizarea metodei logice, considerăm că ideea *structurii* trebuie să constituie unul din elementele definitorii ale logicului din punctul de vedere al ambelor planuri. Academicianul Athanase Joja definea semnificația obiectivă a logicului prin „ceea ce în lucruri constituie rațiunea lor, fundamentul lor, esența lor, *structura lor*, *organizarea lor dinamică*, logica lor obiectivă"[34]. Elementul structural îl avea în vedere și în definirea logicii istoriei [35].

Pe planul gîndirii, logicul, în semnificația sa ontică, se structurează în sistemul categoriilor și noțiunilor, al principiilor și legilor științei, în corelația dintre acestea. Abstracția ca element de bază al oricărei analize teoretice nu-și capătă astfel sensul ei adevărat și complet „decît în *legătura teoretică* cu alte abstracții" [36] în cadrul sistemului logic.

Punctul de vedere structural care definește specificul metodei logice de analiză a fenomenelor sociale dezvăluie astfel baza obiectivă a conceperii logicului ca „oglindire corectată" a istoricului, însă „corectată — spune Engels — după legile pe care ni le pune la îndemînă însăși dezvoltarea istorică reală. . .". Analiza problemelor structurii sociale ne indică sensul și semnificația concretă a tezei lui Engels.

Tezele lui Marx și Engels în această problemă nu cuprind în ele vreo inconsecvență sau vreo contradicție logică, cum credea filozoful italian Benedetto Croce [37], ci exprimă o contradicție reală dintre logic și istoric, care în cadrul abordării teoretice a fenomenelor sociale ia următoarea formă : a) logicul, pe planul cunoașterii, nu este o copie întocmai a istoricului, ci prezintă „abateri", fiind o expresie „concentrată" și „corectată" a acestuia ; b) criteriul logic (structural) este hotărîtor în analiza teoretică și-și subordonează materialul istoric cerințelor sale. Este vorba însă de o contradicție *dialectică*, care nu anulează, ci *presupune ca un corolar al său unitatea dintre logic și istoric, reflectarea istoricului de către logic*. Această unitate se exprimă pe plan metodologic în împletirea, corelarea dintre analiza structurală și istorică în cadrul cunoașterii sociale.

Unii gînditori burghezi împing contradicția reală dintre logic (structural) și istoric pînă la opoziția metafizică dintre ele și din postura unei disocieri metafizice a acestor categorii atacă istorismul marxist. Astfel, plecînd de la caracteristica de sistem structural a gîndirii științifice și sociologice contemporane revizionistul Henri Lefebvre consideră că între structural și istoric există un conflict „care se agravează". El arată că apare „o nouă filozofie, o nouă concepție asupra lumii și omului" — *structuralismul*. „Ca ideologie —, spune Lefebvre, — structuralismul tinde să devină o logică, o metodă generală, o antropologie, ba chiar o ontologie" [38],

[34] Ath. Joja, *Quid sit logica* în „Anal. Univ. București", seria „*Acta logica*", 1963, nr.6, p. 26 (subl. ns.).

[35] Ath. Joja, *Despre logica istoriei*, în vol. *Teorie și metodă în științele sociale*, București, Edit. politică, p. 7, 10, 19, 24.

[36] *Dialectica materialistă — metodologie generală a științelor particulare*, p. 184—185.

[37] Benedetto Croce, *Materialisme-historique et économie marxiste*, Paris, 1901, p. 116.

[38] Henri Lefebvre, *Réflexions sur le structuralisme et l'histoire*, în „Cahiers internationaux de sociologie", vol. XXXV, 1963, p. 6.

care ar înlocui concepţia materialistă asupra societăţii cu trăsătura ei — istorismul.

De fapt, structuralismul nu este în sine o nouă filozofie; această tendinţă a gîndirii ştiinţifice moderne îşi realizează în sociologie adevărata valoare ştiinţifică numai în cadrul sociologiei marxiste, care a făcut o clasificare a diferiţilor factori sociali pe baza rolului determinant, în ultimă instanţă, al producţiei materiale.

În acelaşi timp, marxim-leninismul concepe structura proceselor şi fenomenelor sociale în mod *dinamic*, *istoric*; de aceea, punctul de vedere structural în analiza fenomenelor nu implică, cum presupune Lefebvre, „lichidarea istoricului", sau cum se exprimă el în mod metaforic, transformarea istoriei în „cimitirul şi muzeul structurilor moarte" [39]. Valoarea gnoseologică deosebit de mare a categoriei de structură pentru cunoaşterea fenomenelor sociale decurge din faptul că marxismul concepe societatea, formaţiunile social-economice, ca sisteme *dinamice care se constituie, se dezvoltă şi se transformă după anumite legi obiective*. Structura întregului social ca obiectiv principal al cunoaşterii sociologice apare ca un rezultat „fixat" al dezvoltării istorice a elementelor, a laturilor şi a relaţiilor sale interne, cuprinzînd parcă bilanţul total al dezvoltării sale. Reflectarea structurii concretului cercetat — treaptă superioară a cunoaşterii şi moment esenţial al reproducerii concretului în gîndire, ne permite de aceea să ne facem o idee şi despre istoria sa.

Aşa cum în această structură este „fixată", „imprimată" istoria şi dezvoltarea sa anterioară, tot aşa sistemul logic al abstracţiilor rezultate în urma întregului proces de cercetare şi cunoaştere anterioară reflectă într-o formă logică concentrată istoria obiectului şi a cunoaşterii sale. Dar această reflectare apare nu numai concentrată în momentele sale esenţiale, ci şi într-o *formă modificată*, *„corectată"* şi *„reordonată"* după însăşi structura *devenită*, după *legile de sistem* ale fenomenelor cercetate [40].

Unitatea dintre logic şi istoric în cunoaşterea teoretică în sensul analizat mai sus are astfel şi o determinare obiectivă în legătura existentă între structura devenită şi istoria obiectului.

Concepînd tocmai în acest mod, legătura dintre structura economică a capitalului şi istoria sa, Marx lua în considerare, aşa cum am văzut mai sus, ambele criterii în deducerea categoriilor economice. El arată, de exemplu, că „trecerea de la capital la proprietatea funciară este totodată şi o trecere istorică, deoarece forma modernă a proprietăţii funciare este produsul acţiunii capitalului asupra proprietăţii funciare, feudale etc.

---

[39] Henri Lefebvre, *Réflexions sur le structuralisme et l'histoire*, în „Cahires internationaux de sociologie", vol. XXXV, 1963, p. 11.

[40] Analizînd raportul dintre structura conştiinţei sociale şi istoria ei, Honorina Cazacu dezvăluie un aspect care are însă o semnificaţie mai generală : „De fapt în structura actuală pe nivele a conştiinţei unei clase sociale şi în modalităţile sale generale de reflectare, grupate în jurul acestor nivele, se reproduce, în mod concentrat, procesul istoric îndelungat al modelării conştiinţei de către existenţă, al dezvoltării ei istorice şi al diversificării modalităţilor prin care ea s-a constituit ca proces de reflectare a existenţei sociale şi totodată ca instrument de luptă între clase" (vezi *Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism*" p. 42).

Tot astfel trecerea de la proprietatea funciară la munca salariată nu este numai un proces dialectic, ci unul istoric . . . "[41].

Principalul criteriu al analizei teoretice fiind cel *structural*, metoda logică presupune analiza fenomenului, a fiecărei laturi, a fiecărui moment în punctul de dezvoltare a deplinei sale maturităţi, în „forma sa clasică"[42]. Marea valoare gnoseologică a acestei cerinţe a metodei logice constă în faptul că dă posibilitatea surprinderii şi dezvoltării legităţilor procesului, a acţiunii lor în formă „pură" şi în întreaga lor amploare, ceea ce nu-i posibil în cazul analizei formelor istorice nedezvoltate, incipiente ale fenomenului social cercetat.

În al doilea rînd, examinat în clasicitatea, maturitatea sa, concretul social îşi dezvăluie modul specific de structurare a elementelor, laturilor şi proceselor sale interne.

Cunoaşterea superiorului, a concretului social în deplina sa maturitate devine baza logică de înţelegere a formelor sale istorice nedezvoltate, a istoriei sale. „Anatomia omului — spunea Marx, — constituie o cheie pentru înţelegerea anatomiei maimuţei ... Economia burgheză ne oferă astfel cheia pentru înţelegerea economiei antice etc..."[43].

În concluzie, rezultă că analiza teoretică, metoda logică de abordare a fenomenelor sociale se fundamentează şi printr-o permanentă confruntare cu evoluţia concretului real, întorcîndu-se asupra istoricului şi explicînd „corectarea" acestuia. Modul logic, teoretic de analiză este de aceea, prin conţinutul său, *istoric*. De aceea, Engels considera că modul logic „nu este altceva decît tot metoda istorică, dar degajată de forma istorică şi de elementele întîmplătoare stînjenitoare"[44].

Fiindu-i *imanentă* reflectarea istoricului, analiza logică este dublată în acelaşi timp, în operele teoretice ale clasicilor marxismului, de o analiză istorică[45]. Cunoaşterea în ştiinţele sociale este o continuă colaborare, alternare a celor două procedee metodologice, pe primul plan apărînd în cadrul ştiinţelor teoretice procedeul logic, structural.

Metoda logică de cercetare şi analiză a fenomenelor sociale este deci *pătrunsă de istorism* pentru că se fundamentează pe confruntarea permanentă cu dezvoltarea istorică şi este dublată în mod *intrinsec*, în toate verigile sale, de analiza istorică, iar în rezultatele sale reflectă (deşi „concentrat" şi „corectat") istoria dezvoltării obiectului cercetat.

---

[41] K. Marx şi F. Engels, *Scrisori despre „Capitalul"*, p. 78.
[42] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 13, p. 514.
[43] *Ibidem*, p. 679.
[44] *Ibidem*, p. 514.
[45] Lenin vorbea despre dubla „analiză teoretică şi istorică" a capitalismului la Marx (V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 27, p. 323).

REFLECTARE, INFORMAȚIE ȘI RELAȚIA DINTRE ELE

DE

I. MORARU

Se argumentează că reflectarea trebuie înțeleasă ca *reproducere*, fiind desprinse o serie de momente în evoluția reflectării în funcție de modul în care reflectantul reproduce reflectatul : 1. reflectarea în formă obiectivă ; a) nemijlocită, b) mijlocită ; 2. reflectarea în formă psihică elementară ; 3. reflectarea în formă de imagine senzorială ; 4. reflectarea în formă de imagine subiectivă senzorial-rațională, conștientă.

Articolul propune o anumită rezolvare în ce privește înțelegerea relației dintre reflectare și informație.

În prima parte ne vom ocupa de conținutul noțiunii de reflectare, după care, în cea de-a doua parte, ne vom referi la informație și la relația dintre ea și reflectare.

În conspectul cărții lui Hegel *Știința logicii*, V. I. Lenin elaborează în mod sintetic unele idei care, după părerea noastră, au o importanță deosebită pentru aprofundarea și înțelegerea noțiunii de reflectare, de aceea ne vom permite să cităm aproape în întregime pasajul pe care-l avem în vedere : „Cunoașterea este reflectarea naturii de către om. Dar aceasta nu este o reflectare simplă, nemijlocită, integrală, ci procesul unui șir de abstracții, formări, alcătuiri de concepte, legi etc., care concepte, legi etc. (gîndirea, știința = «ideea logică») *cuprind* convențional, aproximativ tocmai legitatea universală a naturii în veșnică mișcare și dezvoltare. Aici există *în mod real*, obiectiv trei termeni : 1) natura ; 2) cunoașterea omului = *creierul* omului (ca produs superior al acestei naturi) și 3) forma de reflectare a naturii în cunoașterea omului, această formă fiind tocmai conceptul, legile, categoriile etc. Omul nu poate cuprinde = reflecta = reproduce *toată* natura, în întregul ei, «totalitatea ei nemijlocită» ; el poate numai să se apropie *veșnic* de ea, creînd abstracții, concepte, legi, o imagine științifică a lumii etc. etc.” [1].

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, București, Edit. politică, 1959, p. 175.

Din cele citite se desprind, în primul rînd, următoarele :

1. Cunoaşterea este reflectare. Apare aici, în mod justificat, întrebarea : reflectarea la nivel uman (şi V. I. Lenin la o astfel de reflectare se referă) şi cunoaşterea sînt unul şi acelaşi lucru sau nu ? Fără a ne propune să tratăm in extenso această problemă, după părerea noastră, cele două noţiuni pot fi considerate într-un raport de identitate. Reflectarea psihică îmbogăţită cu atributul conştiinţei (în procesul muncii şi al practicii social-istorice) este cunoaştere.

2. Actul de reflectare se compune din trei verigi : 1) natura, obiectul, reflectatul ; 2) omul, subiectul, reflectantul ; 3) reflectarea. Dar ce este reflectarea ?

3) Reflectare = reproducere (Lenin), sau, mai explicit, reflectarea (la nivel uman) este reproducerea activă a obiectului de către subiect sub formă de imagine subiectivă şi conştientă, reproducere care se face în procesul practicii, al interacţiunii dialectice subiect-obiect, reflectat-reflectant.

În afara noţiunii de reproducere, în alte lucrări ale clasicilor sînt folosite în mod sinonim noţiunile de oglindire, copiere, fotografiere ; se vorbeşte de idei ca imagini mintale ale lucrurilor etc.

După părerea noastră, noţiunea de reproducere * exprimă cel mai exact conţinutul reflectării şi este definitorie pentru aceasta. Noţiunea de reproducere pune în evidenţă, pe de o parte, caracterul activ, dinamic al subiectului reflectant (atunci cînd este vorba de reflectare subiectivă), care nu pur şi simplu copiază, fotografiază, oglindeşte realitatea obiectivă, ci o reproduce, o transpune pe plan subiectiv prin mecanismul anatomo-fiziologic natural, perfecţionat social, cu cheltuială de energie (efort voluntar) etc., iar pe de altă parte, această noţiune reliefează procesualitatea actului de reflectare, al cărei produs finit, dacă ne putem exprima astfel, senzorial-raţional este imaginea. Ea nu este o copie care corespunde întocmai (izomorf) originalului **, nici un clişeu care apare dintr-o dată, nici o imagine speculară (de oglindă), ci un rezultat al reproducerii obiectului pe plan subiectiv, reproducere mai completă sau mai puţin completă, mai exactă sau mai puţin exactă, care se realizează în procesul alcătuirii de abstracţii, concepte, legi şi ele susceptibile de aprofundare şi îmbogăţire.

---

* Reflectarea ca reproducere este tratată şi de B. S. Ukrainţev, care, după propria-i mărturisire, pornind de la o definiţie dată reflectării de M. Cornforth, îi aduce unele precizări şi, totodată, o aprofundează. După B. S. Ukrainţev, „reflectarea este categoria care desemnează produsul specific al acţiunii unui sistem material asupra altuia, care reprezintă o reproducere în altă formă a particularităţilor primului sistem în particularităţile celui de-al doilea" (vezi B.S. Ukrainţev, în „Probleme de filozofie", 1963, nr. 2, p. 29).

În literatura noastră filozofică, această definiţie este acceptată de Eli Katz, Ion Irimie ş.a.

** În legătură cu această problemă ni se pare interesant punctul de vedere după care reflectarea umană nu cere o precizie izomorfă, ci una izotipă, care se bazează pe corespondenţa imaginii cu obiectul (aici obiectul este luat în sens concret) în limitele unor anumite trăsături tipice (vezi V. I. Kremeanski, în „Probleme de filozofie", 1963, nr. 8). Recunoaşterea unui obiect oarecare, a unei persoane etc. o putem face destul de uşor pe baza anumitor particularităţi, şi nu a tuturor trăsăturilor. În artă, de exemplu, redarea în imagini merge de la o asemănare mai mică sau mai mare între imagine şi obiect pînă la o exprimare simbolică, care păstrează numai una sau cîteva trăsături tipice ale obiectului. S-ar putea ca reflectarea în evoluţia ei de la inferior la superior să fi mers de la izomorfism către izotipism ca o formă mai perfecţionată.

Reflectarea obiectului la nivel uman se face în formă subiectivă. Nu împărtășim însă punctul de vedere exprimat de Eli Katz, după care reflectarea ar fi o sinteză a proprietăților obiectului și subiectului: „O a doua trăsătură fundamentală a reflectării — fie ea simplă urmă, pecete, imagine sau idee, teorie — este că reprezintă întotdeauna o sinteză a proprietăților reflectatului și reflectantului". Mai departe, același autor consideră că conținutul reflectării este determinat *în ultimă instanță* de reflectat, iar forma este determinată de reflectant. Noțiunea de adecvat „reprezintă măsura adîncirii procesului de «epurare» a conținutului de elementele reflectantului în general, de elementele subiectului și de cele întîmplătoare, neesențiale ale obiectului în particular"[2].

După părerea noastră, trebuie precizată noțiunea de formă în care se face reflectarea.

În sens foarte general, prin forma de reflectare înțelegem modul specific în care reflectantul reproduce reflectatul.

La nivelul materiei lipsite de viață, reflectarea este obiectivă *atît în conținut, cît și în formă.* Deoarece și pe treptele următoare și cu atît mai mult la nivelul reflectării umane conținutul reflectării este obiectiv, am putea să numim această primă formă de reflectare *obiectivă nemijlocită.* Reflectantul, fiind la același nivel de evoluție a materiei ca reflectatul, nu posedă mecanisme (naturale sau artificiale) calitativ diferite de natura acestuia, iar reproducerea reflectatului de către reflectant este o consecință directă a interacțiunii obiectelor și fenomenelor.

Saltul de la materia lipsită de viață la materia vie aduce cu sine schimbări calitative profunde. Abia la acest nivel de evoluție a materiei are loc o dedublare dialectică ce delimitează categoric reflectantul de reflectat pe temeiul unor criterii în primul rînd calitative, între care și excitabilitatea. Reflectantul devine organism, iar reflectatul mediu; între ele există raporturi dialectice de unitate și contradicție.

Relația dintre organism și mediu la acest nivel de evoluție a materiei este asigurată prin mecanismul legăturii temporare, care este fenomenul cel mai universal de relație și, totodată, fenomenul cel mai elementar de reflectare la nivelul organismelor vii. Această formă de reflectare bazată pe mecanismul legăturii temporare am putea s-o numim *forma psihică elementară de reflectare.*

Achizițiile de ordin structural și funcțional în planul reflectantului (organismului), impuse de necesitatea continuei adaptări la schimbările reflectatului (mediului), cum ar fi: neuronul, sistemul nervos în diferitele sale forme, organele de simț etc., pregătesc forma calitativ diferită în care reflectantul reproduce reflectatul — *imaginea senzorială.*

Un nou salt de mare amploare, cu consecințe incomparabile pentru reflectare, îl constituie trecerea de la animal la om cauzată de muncă. În procesul muncii, acționînd mai întîi practic asupra obiectelor și fenomenelor, omul reușește mai apoi să transpună ep plan mental relațiile dintre ele, trăsăturile lor generale, exprimîndu-le categorial. Referindu-se la

[2] Eli Katz, *Informație și reflectare*, în „Revista de filozofie", nr. 3, 1964, p. 403, 404 (subl. ns.).

acest proces complex, V. I. Lenin menționează : „În fața omului se află *rețeaua* fenomenelor naturii. Omul instinctiv, sălbaticul, nu se desprinde pe sine din natură. Omul conștient se desprinde, categoriile sînt treptele acestei desprinderi, adică ale cunoașterii lumii, puncte nodale în rețea care-l ajută s-o cunoască și s-o cucerească"[3].

Acumulările de ordin conceptual, legic, în planul reflectantului creează, prin urmare, premisa desprinderii acestuia din contextul naturii și în același timp a raportării conștiente a naturii la sine. Are loc astfel dedublarea dialectică în planul reflectantului : continuînd să rămînă organism, el devine în primul rînd subiect al practicii, iar reflectatul, continuînd să rămînă mediu, devine mediu social și totodată obiect pentru subiect.

La acest nivel de evoluție a materiei, nivelul social, reflectantul reproduce reflectatul *în formă de imagine subiectivă, senzorialo-rațională, conștientă.* Reflectarea la acest nivel este cunoaștere.

Se mai ridică o problemă mai dificilă ca soluționare : unde încadrăm așa-numitele sisteme artificiale, create de om ? În aceste sisteme, reflectarea se face tot *în formă obiectivă*, și, prin urmare, credem că ele ar putea fi încadrate tot în prima categorie. Dar aici am putea considera că avem de-a face cu o *reflectare obiectivă mijlocită* prin intermediul unor mecanisme artificiale, care, în funcție de gradul lor de perfecționare, ajung chiar pînă la reproducerea obiectului *în formă de imagine obiectivă* (televizorul etc.).

Credem că aceste patru etape și în același timp patru forme categoric distincte de reflectare ar putea fi luate în considerație în evoluția funcției de reflectare.

Ce înțelegem mai exact prin imagine subiectivă în care se realizează reflectarea obiectivă ?

În primul rînd, prin imagine subiectivă înțelegem că reflectarea obiectului se face totdeauna de către subiect și numai prin subiect

Oricare din simțurile subiectului (văzul, auzul, gustul, olfacția, tactul etc.) reproduce pe plan subiectiv anumite laturi, proprietăți, aspecte ale obiectului, care, integrate la nivelul percepției și transferate permanent în planul rațional, alcătuiesc imaginea subiectului asupra obiectului.

În al doilea rînd, prin reflectare subiectivă mai înțelegem și faptul că reproducerea obiectului de către subiect se face prin prisma experienței individuale a subiectului (prezente și trecute). Aici își spun cuvîntul gradul de instruire a subiectului, nivelul, varietatea și profunzimea cunoștințelor sale.

În al treilea rînd, trebuie luate în considerație particularitățile individuale ale subiectului. Reflectarea obiectului de către subiect se face prin prisma trebuințelor, intereselor, dorințelor, năzuințelor acestuia. Strîns legat de acest lucru, subiectul cunoscător are o anumită atitudine față de obiect, îl colorează afectiv.

În al patrulea rînd, imaginea subiectului asupra obiectului la un moment dat este strîns legată de imaginea epocii respective, purtînd am-

---

[3] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, p. 81.

prenta gradului de dezvoltare a cunoștințelor, a științei, a tehnicii, a concepțiilor social-politice, filozofice etc.

Toate acestea influențează într-o măsură oarecare imaginea subiectului asupra obiectului, conferindu-i ceea ce se numește caracter subiectiv. Subiectivă în formă, adică în modul și particularitățile de realizare, reflectarea este însă purtătoarea unui conținut obiectiv, independent de subiect. Factorii de care vorbeam pot face ca reflectarea să fie parțială, incompletă, limitată în timp, aproximativă, dar totuși obiectivă prin conținutul ei. Admiterea reflectării ca sinteză a proprietăților reflectatului și reflectantului, mai ales atunci cînd este vorba de idee *și cu atît mai mult de teorie*, duce, după părerea noastră, spre subiectivizarea conținutului reflectării. El este determinat *atît în primă instanță, cît și în ultimă instanță* de reflectat. Dacă luăm, de pildă, cel mai simplu proces de reflectare, senzația, nu putem spune că ea reprezintă o sinteză de proprietăți ale obiectului și subiectului. Senzația este subiectivă, dar conținutul ei este obiectiv. Tocmai această linie filozofică clară este apreciată de V. I. Lenin la Feuerbach[4]. Sau, în altă parte, V. I. Lenin arată : "Conceptele omului sînt subiective în abstracția lor, în separația lor, dar sînt obiective în totalitatea, în procesul, în suma, în tendința, în izvorul lor"[5].

Din acest punct de vedere nu ne apare satisfăcătoare descrierea dată de autorul citat noțiunii de adecvat, descriere care pornește tocmai de la premisa că reflectarea este o sinteză a proprietăților reflectatului și reflectantului.

Dacă reflectarea este reproducere, *noțiunea de adecvat exprimă, după părerea noastră, concordanța dintre ceea ce a fost reprodus de reflectant (urmă, imagine etc.) cu reflectatul.* Cu toate acestea, avem impresia că noțiunea de adecvat comportă o discuție concretă în raport cu fiecare formă de reflectare. La nivelul formei obiective de reflectare, specifică materiei lipsite de viață, se pare că noțiunea de adecvat ar fi un nonsens, deoarece reflectantul nu reproduce reflectatul în altă formă diferită calitativ de natura sa. Cu toate acestea, reflectarea, ca rezultat al interacțiunii obiectelor și fenomenelor, se face calitativ diferit chiar și în cazul unuia și aceluiași nivel de evoluție a materiei. Dacă recurgem la unele exemple : de pildă un termometru (reflectant), reflectă (reproduce) în mod adecvat temperatura unui cuptor de topire a metalului ? Dacă termometrul nu are defecțiuni, fără discuție că va reflecta temperatura cuptorului în variația coloanei de mercur. Sau : Pămîntul reflectă adecvat poziția Soarelui față de el ? Se pare că da, și anotimpurile sînt o expresie a acestei reflectări adecvate. Am putea da încă alte multe exemple care arată că faptele ne constrîng să acceptăm noțiunea de adecvat și pentru reflectarea obiectivă, specifică materiei lipsite de viață.

La nivelul biologic de evoluție a materiei, noțiunii de adecvat (reflectare adecvată) i se dă un sens strict biologic : reflectare adecvată este considerată modificarea din organismul viu favorabilă pentru acesta, iar reflectare neadecvată este modificarea nefavorabilă. Noțiunea de adecvat

[4] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 115.
[5] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, p. 201.

este foarte mult apropiată, dacă nu chiar identică cu noţinea de adaptat[6]. Cu toate că nu avem de obiectat în legătură cu faptul că reflectarea este subordonată planului existenţial — fără discuţie că ea serveşte acest plan —, ni se pare totuşi că sfera noţiunii de reflectare adecvată a fost întrucîtva îngustată. După părerea noastră, planul reflectoriu trebuie tratat şi distinct pentru a surprinde, la acest nivel de evoluţie a materiei, preistoria (sub aspect biologic) formei superioare de reflectare.

Pentru reflectarea umană putem considera fără nici o rezervă că noţiunea de adecvat exprimă concordanţa dintre imaginea reflectantului (subiectului) cu reflectatul (obiectul). Observăm astfel că problema adecvatului (reflectării adecvate) este perfect reductibilă la problema adevărului din teoria cunoaşterii. În fond, adevărul este definit tocmai ca concordanţă a cunoştinţelor noastre (reflectantului) cu realitatea obiectivă (reflectatul).

Natura nu poate fi reprodusă dintr-o dată de către subiect. Adevărul absolut este format din suma adevărurilor relative : „Suma infinită a. conceptelor generale, a legilor etc. ne dă *concretul* în plenitudinea lui"[7] Astfel, cunoaşterea umană înaintează permanent de la un adevăr mai puţin complet către unul mai complet, de la o esenţă mai puţin profundă la una mai profundă. În acest sens, se poate vorbi de un grad mai mic sau mai mare de adecvare a imaginii la obiect. Trebuie să subliniem aici rolul hotărîtor al practicii ca criteriu al adevărului şi, totodată, ca criteriu al concordanţei imaginii cu obiectul.

*

Ce este informaţia? Care este natura ei? Care este relaţia dintre informaţie şi reflectare? — sînt numai cîteva din întrebările care se pun cu insistenţă în ultimul timp, mai ales în legătură cu realizările remarcabile obţinute de cibernetică şi cu perspectivele ce se deschid în faţa acesteia.

Informaţia este considerată ca fiind noţiunea fundamentală a cibernetici, în strînsă legătură cu noţiunile de comandă şi control : ea este legată de însuşi obiectul de studiu al acesteia. Cibernetica este tocmai ştiinţa „despre modul de recepţionare, păstrare, prelucrare şi folosire a informaţiei în maşini, organisme vii şi în colectivităţi" [8].

Clarificarea noţiunii de informaţie este cu atît mai necesară cu cît la acest nivel, într-o serie de probleme principiale, se înfruntă linia materialistă şi cea idealistă.

În căutarea răspunsului la întrebarea ce este informaţia, dacă vom recurge la unul din savanţii faţă de care cibernetica este cel mai mult îndatorată, vom afla că „informaţia desemnează conţinutul căpătat din lumea exterioară în procesul adaptării noastre la aceasta din urmă şi al adaptării simţurilor noastre la ea. Procesul obţinerii şi utilizării informaţiei este

---

[6] I. Cotăescu, *Reflectarea în lumea vie*, în *Materialismul dialectic şi ştiinţele naturii*, vol. X, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 575.

[7] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, p. 277.

[8] A. N. Kolmogorov, *Kibernetika, Bolşaia Sovetskaia Enţiklopediia*, vol. 51, 1958, p. 149.

procesul adaptării noastre la întîmplările din mediul exterior și a activități noastre vitale la acest mediu"[9].

După cum observăm în acest pasaj, Wiener are în vedere semnificația gnoseologică a informației. Desigur că noțiunea de informație are o sferă mult mai largă, și însuși Wiener, în alte lucrări, o tratează ca atare. Informația se prezintă atît sub formă de semnale care se transmit prin sistemul nervos al omului sau animalului, cît și sub formă de semnale care circulă prin dispozitivele tehnice ; informație conține și molecula de ADN ca purtătoare a eredității etc. Din acest punct de vedere găsim justificată temerea exprimată de V. Sălleanu în legătură cu îngustarea sferei noțiunii de informație, în unele studii, doar la sensul ei gnoseologic [10]. Cu toate acestea, fără a prejudicia sensului general al noțiunii de informație, găsim necesară tratarea acesteia și prin prisma semnificației sale gnoseologice (și Wiener în pasajul citat are în vedere tocmai acest sens). În literatura de specialitate găsim tendința unei cercetări analitice a informației bazată pe diferențierea acesteia. L. M. Vekker vorbește de o „informație documentativă" și o „informație de comandă" [11]. Poate că la actualul nivel de dezvoltare a cunoștințelor despre cibernetică și în general despre informație se impune chiar o încercare de clasificare a informației.

Din definiția dată de Wiener reținem elementul esențial, și anume că informația desemnează un conținut ce ne vine din exterior, de la lumea înconjurătoare. Forma în care se transmite informația este semnalul (fizic, fiziologic, cuvînt, semn grafic etc.). Semnalul este un substituent (Ukrainţev), un înlocuitor al obiectului, care corespunde conținutului acestuia.

Care este natura informației ? Fără să fie materie sau energie, informația nu poate fi ruptă de acestea. Definirea consecvent materialistă a informației se face tocmai prin raportarea ei la materie. Informația este un rezultat, o consecință a legăturii și interacțiunii universale a sistemelor materiale.

După părerea noastră, informația față de materie se găsește într-un raport oarecum analog cu conștiința față de materie. Fără să fie materie, conștiința, într-un sens, nu este altceva decît produsul materiei superior organizate. Informația, fără să fie materie, nu poate fi înțeleasă decît prin legătura sa cu materia. Conștiința este un fenomen ideal. Informația poate fi și ideală ? De pildă, noțiunea conține informație ? Fără ea nu s-ar îndeplini funcția gnoseologică. Judecata, raționamentul conțin informație ? Nu se poate nega aceasta. În acest sens, purtătorul informației fiind ideal, informația cum este ? Răspunsul vine de la sine. Dacă această afirmație este justă, atunci s-ar impune o anumită concluzie : natura informației trebuie soluționată diferențiat, în funcție de natura purtătorului ei [12].

---

[9] Norbert Wiener, *Cybernetics and society*, Londra, 1954 : citat după ediția rusă *Kibernetika i obșcestvo*, Moscova, 1958, p. 31.

[10] Victor Sălleanu, *Legătura informațională în cadrul interacțiunii dintre sistemele materiale*, în „Revista de filozofie", 1964, nr. 1, p. 115—116.

[11] L. M. Vekker, *Contribuții la analiza comparată a reglării psihice și a reglajului în automate*, în „Probleme de filozofie", 1963, nr. 2.

[12] Vezi, în acest sens, și I. S. Narski, *Problema semnificației și critica soluțiilor ei neopozitiviste*, în „Probleme de filozofie", 1963, p. 25.

O astfel de rezolvare exclude de la început teoria așa-numitului „al treilea plan", care încearcă să scoată informația în afara materialului și idealului.

La nivelul informației se ridică și problema semnificației, deosebit de importantă și căreia i s-a acordat mai puțină atenție în literatura noastră filozofică.

Abordînd această problemă, Victor Preda consideră că „procesul de reflectare în biologie este constituit din 3 verigi esențiale cu conținut diferit, dar interdependente, adică din informație, semnificație, comandă[13]. Considerarea informației ca verigă de sine stătătoare, dar interdependentă cu celelalte, are, între altele, și meritul de a atrage atenția asupra studiului semnificației pe care o capătă informația la nivelul organismului viu. Această interesantă problemă, depășind sfera exclusivă a biologiei, afectează și alte discipline, cum ar fi lingvistica, psihologia etc. Comportarea instinctivă la nivel animal, cît și planul afectiv și volitiv la nivel uman au o legătură directă cu semnificația informației. Ni se pare însă că trebuie subliniată dependența semnificației de informație. Semnificația nu are valoare reflectorie în sine, ruptă de informație ; ea nu este reflectare directă. Semnificația este totdeauna o verigă mijlocită în lanțul reflectării. În acest sens, I. S. Narski consideră semnificația ca "invariant al informației", pe care o poartă semnul, ea fiind un auxiliar important al reflectării"[14].

Animalele posedă semnificație ? Altfel n-ar fi posibilă adaptarea la mediu și, prin urmare, nici existența lor. Se impune însă o precizare : animalele nu au semnificații conștiente. Semnificația animalului nu depășește cadrul pur biologic, cu referire strictă la nevoile sale vitale. Semnificația obiectului, potrivit naturii sale, este proprie numai omului, și, prin urmare, despre ea se poate vorbi numai la nivelul formei de reflectare subiective, conștiente [15].

Relația dintre reflectare și informație constituie una din problemele cele mai controversate și care, la ora actuală, este încă departe de a întruni o accepțiune unanimă.

În legătură cu această problemă se conturează două poziții mai principale, care, bineînțeles, nu exclud și existența și altor variante. Este vorba de punctele de vedere exprimate de B. S. Ukrainţev[16] și de F. P. Tarasenko [17]. Primul autor consideră noțiunea de informație în strînsă legătură cu noțiunile de comandă și control, fără de care nu ar avea sens. Prin urmare, informația este o proprietate particulară a materiei, despre care se poate vorbi numai o dată cu apariția sistemelor dinamice complexe. Reflectarea este o proprietate generală a materiei. Informația apare pe baza reflectării și numai prin trecerea reflectării în informație, pe cîtă vreme

---

[13] Victor Preda, *Informație și semnificație*, în „Revista de filozofie", 1964, nr. 1, p. 110–111.

[14] I. S. Narski, *op. cit.*, p. 23, 24.

[15] *Ibidem*, p. 20.

[16] B. S. Ukrainţev, *Informație și reflectare*, în „Probleme de filozofie", 1963, nr. 2.

[17] F. P. Tarasenko, *Contribuții la definirea noțiunii de informație în cibernetică*, în „Probleme de filozofie", 1963, nr. 4.

reflectarea poate există și fără informație. B. S. Ukrainţev consideră că „reflectarea și informația sînt noțiuni distincte care desemnează fenomene diferite".

F. P. Tarasenko consideră că noțiunile de reflectare și informație sînt dinstincte numai în ce privește forma de abstractizare. Noțiunea de informație este o abstracție a ciberneticii, iar noțiunea de reflectare o abstracție a filozofiei. Ele însă desemnează una și aceeași proprietate a materiei. Prin urmare, sînt noțiuni diferite în ce privește forma de abstractizare și identice în ce privește conținutul desemnat. Dar de ce este nevoie de două noțiuni care să desemneze unul și același conținut? Tarasenko consideră că cibernetica se ocupă de latura cantitativă a acestei noțiuni, iar filozofia de aspectul ei calitativ. Deci informația (coincizînd în conținut cu reflectarea) este o proprietate generală a materiei; obiectele din natura lipsită de viață sînt purtătoare pasive de informație, iar lumea vie este consumatoare de informație.

Poziția lui B. S. Ukrainţev ni se pare mai justă, iar argumentul adus de el că informația este o proprietate particulară a materiei, strîns legată de comandă și control (de apariția sistemelor dinamice complexe) îl considerăm întemeiat.

În literatura noastră filozofică, o încercare de a rezolva relația dintre reflectare și informație este făcută de Eli Katz[18], care consideră că în cadrul reflectării elementare informația se bazează pe reflectare, între ele fiind un raport ca de la prim (reflectare) la secund (informație), iar în cadrul reflectării superioare informația este primă, iar reflectarea secundă.

Aducînd unele obiecții acestui punct de vedere, Ion Irimie promovează ideea că informația e un caz particular al reflectării[19]. Această teză ni se pare deosebit de fecundă în rezolvarea justă a raportului dintre reflectare și informație.

După părerea noastră, și spre această soluționare se pare că converg și alte puncte de vedere, relația dintre informație și reflectare este ca de la particular la general. Reflectarea este o categorie a teoriei cunoașterii, care, ca parte integrantă a filozofiei marxiste, studiază, prin prisma trăsăturilor celor mai generale, proprietățile reflectorii ale obiectelor și fenomenelor în genere, la toate nivelele de evoluție a materiei, ca reproducere a unora în altele, pe baza interacțiunii lor, oprindu-se indeosebi la studiul reflectării ca cunoaștere.

Informația, ca mod particular al reflectării, este o noțiune ce formează obiectul de studiu, în primul rînd al ciberneticii ca știință particulară. Cibernetica are în vedere mecanismul recepționării, transmiterii, prelucrării informației la nivelul sistemelor dinamice complexe.

O asemenea rezolvare a relației dintre reflectare și informație ni se pare că ar putea să înlăture atît accentuarea exagerată a deosebirii dintre

---

[18] Eli Katz, *op. cit.*, p. 406–407.

[19] Ion Irimie, *Reflectare și informație*, București, Edit. politică, *Materialismul dialectic și științele naturii*, vol. X, 1965, p. 570.

ele, care duce la ruperea lor una de cealaltă, cît şi identificarea reflectării cu informaţia, care neglijează particularităţile lor specifice, creînd confuzii şi în ceea ce priveşte disciplinele care trebuie să se ocupe de studiul lor.

*

În concluzie :

1. Pornind de la unele teze ale lui V. I. Lenin, apreciem că noţiunile de cunoaştere şi reflectare (la nivel uman) pot fi considerate într-un raport de identitate ; desprindem verigile actului de reflectare ; argumentăm în favoarea înţelegerii reflectării ca reproducere.

2. Precizăm cum trebuie înţeleasă, după părerea noastră, noţiunea de formă de reflectare şi desprindem unele etape în evoluţia funcţiei de reflectare în raport cu modul specific în care reflectantul reproduce reflectatul : 1) reflectarea în formă obiectivă : a) nemijlocită ; b) mijlocită ; 2) reflectarea în formă psihică elementară ; 3) reflectarea în formă de imagine senzorială ; 4) reflectarea în formă de imagine subiectivă, senzorial-raţională, conştientă. Optăm pentru înţelegerea noţiunii de adecvat (reflectare adecvată) ca concordanţă între ceea ce a fost reprodus de reflectant cu reflectatul.

3. Făcînd unele referiri la noţiunea de informaţie, în legătură cu unele puncte de vedere din literatura de specialitate, înclinăm ca relaţia dintre reflectare şi informaţie să fie considerată ca de la general la particular.

În memoriam Aram Frenkian

PROBLEMA PARALELELOR LA ARISTOTEL

DE

IMRE TÓTH

Pentru a ilustra teze de filozofie, logică şi etică, Aristotel citează adesea concepte şi propoziţii care figurează astăzi în geometriile necuclidiene. Toate aceste texte dovedesc existenţa unor încercări de a rezolva *problema paralelelor* pe o cale indirectă. Nereuşita acestor încercări l-a determinat mai tîrziu pe Euclid de a pune la baza geometriei postulatul paralelelor.

Ultima noastră sursă directă cu privire la problema paralelelor este opera lui Proclus : *Comentarii la prima carte a Elementelor lui Euclid* [1], o operă de mare autenticitate şi încredere, o sursă excelentă de informaţii istorice, care datează de la mijlocul secolului al V-lea e. n. Din această carte aflăm, înainte de toate, de încercarea proprie a lui Proclus îndreptată spre rezolvarea problemei paralelelor, încercare în aparenţă deosebit de simplă, în fond însă foarte subtilă, eroarea căreia nu a putut fi descoperită decît în secolul al XVIII-lea de către Saccheri [2]. Proclus ne informează însă despre încercări făcute de alţi matematicieni cu cîteva secole înaintea lui ; astfel aflăm că astronomul Claudius Ptolomeus a scris o carte consacrată rezolvării *Problemei* [3] pe la mijlocul secolului al II-lea ; Proclus a avut această carte cu certitudine sub ochi şi ne dă extrase importante din ea ; între altele este reprodusă soluţia propusă de Ptolomeus împreună cu combaterea ei [4]. Tot de la Proclus aflăm şi despre încercările făcute în secolele I şi II î. e. n. de către Geminos şi Poseidonios [5] ; informaţiile

[1] *Procli Diadochi in Primum Elementorum librum commentarii.* Ex reconditione Godofredi Friedlein, Lipsiae, 1873 ; toate citatele sînt date după paginile şi rîndurile acestei ediţii ; criticile justificate aduse unora dintre lecturile lui Friedlein de L. Schönberger (vezi Proklus Diadochus, *Kommentar zum ersten Buch von Euklids Elementen*, übergesetzt von P. Leander Schönberger, Halle, 1945) nu privesc nici unul din textele citate de noi.

[2] *Euclides ab omni naevo vindicatus etc.*, Mediolani, 1733, p. 30.

[3] Proclus, 191, 23 ; 365, 7—367, 2 ;

[4] *Ibidem*, 386, 1—26.

[5] *Ibidem*, 183, 14—184, 8 ; 192, 5—29 ; 176, 18—177, 25.

furnizate de Proclus despre aceste încercări sînt mai sumare, deşi se pare că el a mai avut posibilitatea să cunoască din autopsie lucrarea originală a lui Geminos.

Toţi aceşti autori îi reproşează lui Euclid unanim faptul de a fi admis în lista postulatelor o propoziţie care, după părerea lor, ar trebui să figureze printre teoremele demonstrate; Euclid este criticat pentru *a fi omis* această demonstraţie, considerată ca necesară, iar criticii săi încearcă, la rîndul lor, să umple această lacună [6]. Propoziţia discutată poartă denumirea convenţională de *postulatul paralelelor*. În *Elemente* [7], ea sună în felul următor: două drepte coplanare, fiind intersectate de o secantă, se vor intersecta, la rîndul lor, dacă suma a două unghiuri interne de aceeaşi parte a secantei este mai mică decît $2R$, şi anume intersecţia lor va avea loc tocmai de acea parte a secantei de care suma unghiurilor interne este mai mică decît $2R$ [8]. Printre postulatele şi axiomele deosebit de simple ale geometriei, această propoziţie distonează de la început prin însăşi formularea ei complicată. Dar formularea este nu numai complicată şi greu de pătruns dintr-o singură privire; ea este şi realmente redondantă, precum a arătat încă Ptolomeu în lucrarea sa citată de Proclus. Într-adevăr, Ptolomeu scoate în evidenţă, pe bună dreptate, că adaosul — care precizează de care parte anume a secantei comune va avea loc intersecţia celor două drepte — este complet inutil în formularea postulatului, deoarece acest adaos constituie în sine o teoremă pe care Ptolomeu, o şi demonstrează în mod concret [9]. Din lucrarea lui Proclus rezultă că introducerea acestei propoziţii în lista postulatelor a fost opera personală a lui Euclid, şi de aceea este pe deplin justificată cealaltă denumire convenţională: *postulatul lui Euclid*. Dar să reamintim, înainte de toate, în ce constă *problema paralelelor*.

I. PROBLEMA PARALELELOR

Geometria euclidiană este un sistem de propoziţii ce se referă la noţiunile fundamentale de *punct*, *dreaptă*, *plan* — legate între ele prin relaţiile ce pot fi exprimate cu cuvintele: *incidenţă*, *ordine*, *congruenţă*. Afară de aceste relaţii fundamentale, se mai pot defini, cu ajutorul lor, două *proprietăţi* importante: *continuitatea* (punctelor situate pe o dreaptă) şi *paralelismul* a două drepte coplanare. Modul în care sînt legate noţiunile fundamentale între ele cu ajutorul celor trei relaţii fundamentale este

---

[6] Proclus, 371, 10—373, 2.

[7] *Euclidis Elementa*, edidit et latine interpretatus est I. L. Heiberg; vol. I, Lipsiae, 1883, p. 8, 15—19 (postulatum V); toate referirile la *Elemente* trimit la paginile şi rîndurile acestei ediţii. Am consultat de asemenea, excelenta traducere românească a *Elementelor*, întocmită după ediţia lui Heiberg de Victor Marian, cu comentariile, aproape exhaustive, ale aceluiaşi autor (Bucureşti, 1939).

[8] Afară de această formulare originală a lui Euclid, aceeaşi propoziţie mai cunoaşte şi alte enunţuri echivalente din punct de vedere logic cu postulatul original. Dintre acestea, una dintre cele mai importante (şi care apare mereu la Aristotel) este următoarea: suma unghiurilor într-un triunghi este egală cu 2R.

[9] Vezi Proclus, 367, 3—27.

definit de *trei* grupuri de axiome, iar celelalte două proprietăți sînt definite de încă două grupuri de axiome, așa că geometria euclidiană (de 3 dimensiuni) este caracterizată în total de cinci grupuri de axiome : gr. I : axiomele *incidenței* ; gr. II : axiomele *ordinei* ; gr. III : axiomele *congruenței* ; gr. IV : axiomele *continuității* și, în fine, gr. V : axioma *paralelelor lui Euclid* [10]. Primele patru grupe de axiome luate împreună, respectiv totalitatea teoremelor ce pot fi deduse numai din acestea (deci fără axioma paralelelor), poartă denumirea de *Geometrie absolută* (în sensul lui Bolyai) [11]. Problema paralelelor poate fi formulată acum în felul următor : să se arate că *propoziția care figurează ca axioma paralelelor este de fapt o teoremă a geometriei absolute* ; cu alte cuvinte, cei care sperau să rezolve problema paralelelor erau din capul locului convinși că *propoziția euclidiană va putea fi regăsită printre consecințele logice ale primelor patru grupuri de axiome*. Așadar, geometrii care credeau în solubilitatea problemei paralelelor considerau în mod spontan geometria din epoca lor — deci geometria euclidiană — ca *fiind de fapt identică cu geometria absolută*.

În decursul secolelelor s-a manifestat față de problema paralelelor un interes destul de slab — dar constant ; în mod brusc, în ultimele două decenii ale secolului al XVIII-lea, interesul a început să crească vertiginos, iar în primele decenii ale secolului al XIX-lea preocuparea pentru problema paralelelor a devenit o adevărată manie, care a pus stăpînire pe întreaga viață matematică din acea epocă. Apariția geometriei neeuclidiene a decis însă soarta problemei : existența noii geometrii a demonstrat că problema paralelelor nu poate fi rezolvată, deoarece axioma paralelelor *nu* este o teoremă absolută, ci un postulat geometric independent de celelalte axiome, și prezența sa este, în consecință, necesară pentru construirea *fără lacune* a geometriei. Criticile aduse lui Euclid s-au dovedit a fi, așadar, complet nedrepte, și fapta geometrului alexandrin a primit astfel o neașteptată justificare și o solidă fundamentare teoretică în mod paradoxal tocmai și numai datorită geometriei neeuclidiene.

Nu ne ocupăm aici de motivele istorice care i-au determinat pe urmașii lui Euclid de a vedea o eroare tocmai în realizarea teoretică cea mai importantă a autorului *Elementelor* ; dimpotrivă, ni se pare mult mai interesantă cercetarea motivelor care l-au determinat pe Euclid să introducă în lista postulatelor o propoziție atît de rebarbativă. Pentru că actul euclidic constituie un moment decisiv, aș spune chiar solemn în *fenomenologia spiritului geometric*, geometria practicată de înaintașii lui Euclid a fost, desigur, o geometrie euclidiană, dar numai *în sine*, fără ca acest fapt decisiv să fi dobîndit conștiință de sine ; abia Euclid a ridicat

[10] La Hilbert (*Grundlagen der Geometrie*, ed. a 4-a, Leipzig, 1913) apare propoziția următoare ca postulat al paralelelor : printr-un punct exterior, la o dreaptă se poate duce *cel mult* o paralelă. Observăm că propoziția care stabilește că la o dreaptă se poate duce printr-un punct exterior *cel puțin o paralelă* este o fundamentală teoremă *absolută*, demonstrată în *Elemente* (*Elem.*, I, 27—28).

[11] *Geometria absolută* este constituită din sistemul de teoreme care pot fi deduse din *primele patru grupe de axiome* ale lui Hilbert, deci ea se compune din mulțimea teoremelor în care nu se face uz de postulatul paralelelor. *Geometria absolută*, este, așadar, un sistem de propoziții mai *abstract* decît geometria euclidiană sau cea hiperbolică ; ea este constituită din propozițiile comune ale acestor două sisteme.

acest conținut implicit din starea de spontaneitate latentă în cercul de lumină al conștiinței de sine; datorită faptei geometrului alexandrin, geometria s-a transformat din una *euclidiană în sine* într-o geometrie *euclidiană pentru sine*; abia acum și-a dobîndit geometria propria sa conștiință — conștiința de sine a „euclidicității" sale specifice.

Din modul în care ne vorbește Proclus despre încercările efectuate de predecesorii săi în rezolvarea problemei paralelelor rezultă clar că nu aceștia trebuie să fi fost primii care au pornit în această direcție. Este și normal, pentru că de fapt izvorul acestui Nil, care își sapă meandrele întortochiate de-a lungul istoriei matematicii, se găsește în operele lui Aristotel, deci poate fi situat în Atena pe la mijlocul secolului al IV-lea î.e.n.

Desigur, înaintea lui Euclid *postulatul paralelelor* nu figura încă în mod explicit pe lista principiilor geometriei. Totuși, problema paralelelor a fost pusă încă în epoca lui Aristotel, pentru că, fără ca să fie considerată în prealabil ca un postulat, geometrii contemporani stagiritului au încercat să furnizeze o riguroasă demonstrație absolută *sau* însăși propoziției devenite ulterior postulatului lui Euclid, *sau* unei propoziții echivalente cu aceasta (cum este, bunăoară, propoziția fundamentală *Elementa*, I 32.2 [12]: suma unghiurilor oricărui triunghi este egală cu $2R$).

De altfel, oricine a cercetat mai atent *Elementele* lui Euclid a dobîndit ferma convingere că poziția postulatului paralelelor în construirea geometriei a fost supusă încă înaintea lui Euclid unor cercetări amănunțite. Într-adevăr, este frapant că în timp ce în alte cărți (cum este, de exemplu, cartea XI, în care sînt expuse fundamentele geometriei în spațiu) domnește deplin promiscuitatea axiomatică, în cartea I, care expune fundamentele geometriei plane, domnește o penibilă rigoare și ordine: nici una dintre teoremele absolute nu este demonstrată cu ajutorul postulatului paralelelor, deși cîteodată o asemenea demonstrație s-ar oferi ca fiind mai simplă și mai plauzibilă; în celelalte cărți întîlnim însă teoreme absolute demonstrate totuși cu ajutorul postulatului paralelelor. Toate teoremele absolute ale cărții I, în număr de 28, sînt înșirate la începutul cărții; această grupare constituie în sine un *simptom* elocvent al faptului că utilizarea postulatului paralelelor a fost în mod conștient ocolită peste tot unde acest lucru era posibil [13]. Or, este firesc să se presupună că disocierea și stratificarea atît de strictă a teoremelor absolute au fost făcute tocmai în speranța de a obține la capătul lanțului lor propoziția euclidiană, ca o consecință logică a teoremelor absolute; pentru a pregăti acest rezultat sperat și dorit a fost neapărată nevoie — pentru a evita cercul vicios — de a se asigura ca teoremele ce preced propoziția critică și sînt necesare pentru demonstrarea ei — să nu o conțină pe ascuns. Dar însești *Elementele* rămîn mute și bănuielile amintite rămîn doar simple impresii pe baza

[12] În *Elemente*, propoziția I 32 cuprinde de fapt două teoreme distincte, dar conexe; partea *întîi* a propoziției *Elem.*, I 32.1 enunță importanta teoremă: suma a două unghiuri interne este egală în orice triunghi cu unghiul exterior neadiacent; abia partea a *doua* a acestei propoziții *Elem.*, I 32.2, demonstrează teorema cu privire la suma unghiurilor unui triunghi. Cea mai veche sursă a demonstrației acestei teoreme este Aristotel, *Metafizica*, IX, 9, 1051 a 24—25.

[13] Această opinie este susținută de Stäckel în *Die Theorie der Parallelinien*; Eine Urkündensammlung, Leipzig, 1895, p. 3.

cărora nu se pot face decît vagi conjecturi. Iată însă că un număr destul de însemnat de texte din *Corpus Aristotelicum* vin să confirme justețea acestei impresii cu dovezi istorice certe.

II. CERC VICIOS ÎN ÎNCERCAREA DE A REZOLVA PROBLEMA PARALELELOR PE CALE DIRECTĂ

Primul text (considerînd ordinea tradițională a lucrărilor din *Corpus*, așa cum au fost, de altfel, incluse și în ediția lui Bekker [14]) în care apare o aluzie la problema paralelelor se găsește în *Analytica Priora*, II 16, capitol consacrat de Aristotel erorii formale a cercului vicios, cunoscut în terminologia medievală sub numele de *petitio principii*. Această eroare se comite atunci — spune Aristotel — cînd propoziția A este demonstrată cu ajutorul lui B, iar B cu ajutorul lui C, dar C din nou nu poate fi demonstrată decît cu ajutorul propoziției inițiale A : *idem per idem*. Pentru a ilustra această eroare, Aristotel spune în continuare :

(1) *Așa procedează întocmai acei ce cred că „scriu paralelele", pentru că ei nu-și dau seama* (resp. își ascund lor înșiși) *că iau drept date asemenea propoziții care, la rîndul lor, nu pot fi demonstrate fără ca să nu existe paralelele* [15] (65 a 4 — 7).

Am încercat să dau textul într-o traducere care să redea fidel tocmai părțile problematice ale formulării originale. Trebuie să recunoaștem faptul că textul este nu numai eliptic, dar de-a dreptul obscur : în ce constă această operație, pe care Aristotel o numește παραλλήλους γράφειν „scrierea paralelelor" (*parallelam scribere*) — iată prima și cea mai gravă problemă ce se ridică, și mai departe : cum se poate comite, în cadrul efectuării ei, un *cerc vicios*? Într-adevăr, verbul γράφειν *a scrie, a descrie* nu este în literatura matematică antică nicăieri utilizat în legătură cu paralelele și expresia : „a scrie paralelele" nu mai apare nicăieri în afară de textul citat aici [16]. Verbul *a scrie* este utilizat în mod constant în literatura matematică pentru construirea unui cerc (a scrie, a descrie un cerc cu raza dată, a înscrie sau a circumscrie cercul unor figuri sau invers), și în cazuri cînd latura este dată, pentru construirea unui patrat [17]. Pentru construirea

---

[14] *Aristoteles Graece*, ex recensione Immanuelis Bekkeri ; edidit Academia Regia Borussica, Berolini, 1831 ; toate citatele din Aristotel se referă la paginile, coloanele și liniile acestei ediții.

[15] "Οπερ ποιοῦσιν οἱ τὰς παραλλήλους οἰόμενοι γράφειν. λανθάνουσι γὰρ αὐτοὶ ἑαυτους τοιαῦτα λαμβάνοντες, ἃ οὐχ οἷον τε ἀποδεῖξαι μὴ οὐσῶν τῶν παραλλήλων.

[16] Expresia apare însă într-o scholie la *Elem.*, I 31, scrisă de un necunoscut și publicată după un manuscris din secolele XI—XII (*Codex Vindobon*, Gr. 103, unul din codicele cele mai importante care stă la baza ediției moderne a *Elementelor*) de Heiberg (*Scholia in Elementa*, în *Euclidis Opera Omnia*, vol. V, p. 180—181) și care reproduce aproape textual comentariul corespunzător al lui Proclus (*op. cit.*, p. 376—377), intercalînd însă de două ori în text (*Scholia in Elementa*, p. 181, 10—11 și 12—13) expresia aristotelică. Desigur, rămîne nedecis dacă Scholiastul a combinat doar textul lui Aristotel cu acela al lui Proclus, sau dacă interpolația a fost făcută fără consultarea textului aristotelic (ceea ce ni se pare mai verosimil), utilizînd însă o expresie curentă în terminologia geometrică de tradiție orală.

[17] Circulus describatur (κύκλον γράφσθαι) : *Elem.*, I 1—3, 22 ; tetragonon construere, *Elem.*, I 46—47 etc. Această terminologie se găsește și la Platon (cf. *Menon*, 83 A, *Politia*, VI 510 D).

dreptelor şi în mod special pentru construirea paralelelor se utilizează în mod invariabil verbul: ἄγω — *a duce*. Heath citează [18] o scholie a unui Necunoscut ce se referă la fragmentul aristotelic 65 a 4—7 şi în care Scholiastul ne informează că termenul *a scrie* γράφειν a fost în antichitate utilizat şi în sens de *a demonstra*. Heath însuşi citează două locuri din Arhimede care vin în sprijinul afirmaţiei Scholiastului [19]. În lucrările lui Arhimede se găsesc însă mult mai multe locuri unde acesta utilizează termenul *a scrie* ca o variantă pentru *a demonstra*. Termenul convenţional pentru operaţia de demonstraţie deductivă este la Euclid mereu δεικνυμι; era frecventă însă utilizarea altor termeni mai puţin precişi, semnificaţia cărora rezultă însă mereu din context. Astfel, Arhimede vorbeşte frecvent de *scrierea unor teoreme*, de *scrierea unor demonstraţii*, apoi de *scrierea* unor leme într-un sens *echivoc*, care poartă în sine implicit nu numai operaţia mecanică a scrierii textului, ci şi a efectuării demonstraţiei unei teoreme [20]. Sînt însă cîteva locuri în operele sale în care sensul termenului *a scrie* este în mod univoc *a demonstra* [21]. Este însă de remarcat faptul că, la rîndul lor, aceste demonstraţii utilizează toate metode heterodoxe cu un caracter infinitezimal. Caracterul legitim al unor asemenea raţionamente a fost foarte contestat în antichitate; este foarte posibil ca Arhimede să fi utilizat termenul *a scrie* în loc de *a demonstra* ca o variantă intimă mai laxă a acestui termen tocmai pentru a exprima că aici nu este vorba de demonstraţii stricte în sensul ortodox al cuvîntului. Firește, Arhimede a trăit cu un secol după Aristotel, însă prezenţa acestui cuvînt cu semnificaţia menţionată este suficientă în sine pentru a accepta că o semnificaţie analogă putea avea acest termen şi în epoca lui Aristotel. Într-adevăr, găsim cîte un text în dialogul *Teetet* al lui Platon, precum şi în *Topica* lui Aristotel, în care apare termenul *a scrie* în sensul unui fel de demonstraţii, al unei operaţii cu caracter demonstrativ.

Este vorba de episodul—Theodoros din *Teetet*: ceva cu privire la valoarea ariilor figurilor pătrate ne-a scris (respectiv desenat) nouă Theodoros al nostru aici — spune protagonistul — punînd în lumină (arătînd) că laturile acelor pătrate ale căror arii sînt egale cu un număr întreg, între 3 şi 17, sînt incomensurabile cu unitatea (afară de, firește, acele patrate ale căror arii sînt numere pătratice, deci în cazul nostru 4, 9, 16) [22]. Din textul pasajului rezultă clar că verbul *a scrie* sau *a desena* nu poate însemna

---

[18] Scholia este citată de Heath după ediţia de Waitz a *Organonului*, în *On an allusion in Aristotle to a construction for parallels* (*Abhandlungen zur Geschichte der Mathematik*, IX, 1899, p. 155—156).

[19] *De sphaera et cylindro* II, în *Archimedis Opera Omnia*, vol. I, recensuit et latine vertit J. L. Heiberg, Lipsiae 1880, p. 188, 20—21; *Quadratura parabolae* (in *Opera Omnia*, vol. II, ed. Heiberg, Lipsiae, 1913, p. 262, 13—16).

[20] *De sphaera et cylindro* II, *Opera* I, 188, 5—6; I, *Opera* I, 6, 7—8; *De lineis spiralibus*, *Opera* II, 2, 2—3; *ibidem*, 8, 16—17; *Arenarius*, *Opera* II, 218, 5—7; *Ad Eratosthenem methodus*, *Opera* II, 428, 16—17.

[21] *Quadratura parabolae*, *Opera* II, 264, 21—22; 262, 13—16; *Ad Eratosthenem*, *Opera* II, 430, 19; 480; 14; *De sphaera et cyl.* II, *Opera* I, 188, 20—21.

[22] Pentru interpretarea dată aici termenului δύναμις, vezi: A. Szabó, *Der mathematische Terminus* δύναμις (Maia, nuova serie, XV, 1963, p. 236).

însăşi operaţia de construire a pătratelor în cauză : Theodoros a scris ceva *cu privire la acestea* şi nu le-a scris *pe* acestea. Aici, acest termen nu poate însemna decît *un procedeu cu intenţii demonstrative*, susţinut de altfel şi prin expresia următoare : „arătînd", „punînd în lumină" (ἀποφαίνω) care poate fi, de asemenea, considerat ca un sinonim lax al termenului, de *demonstraţie* [23]. De altfel, în această epocă, terminologia matematică nu era încă atît de bine solidificată încît să nu permită oscilări mai mari în utilizarea cuvintelor existente pentru desemnarea aceloraşi noţiuni [24]. Mai departe acceptăm şi punctul de vedere al lui Zeuthen şi van der Waerden [25], care susţine că Theodoros utiliza pentru demonstrarea teoremei sale un procedeu cunoscut astăzi sub numele de *algoritm euclidian infinit* [26].

În fine, termenul discutat mai apare şi în *Topica* (VIII, 3, 158 b 30) ; Aristotel vorbeşte aici despre teorema fundamentală a măsurării ariilor (ariile a două dreptunghiuri avînd aceeaşi înălţime sînt în acelaşi raport ca şi bazele lor) ; teorema despre care scrie că în lipsa unei *definiţii a raportului* nu este uşor de *scris* — evident şi aici în sens de *demonstrat* [27]. Este însă remarcabil faptul că *definiţia raportului*, la care se referă aici în mod explicit textul, se bazează tocmai pe *algoritmul euclidian* : două perechi de mărimi sînt între ele *în acelaşi raport* dacă au acelaşi algoritm euclidian, *indiferent* dacă acest algoritm este *finit sau infinit* ; pe de altă parte, ştim că dificultatea despre care este vorba la Aristotel apare numai în cazul în care raportul este definit printr-un algoritm *infinit*. Şi aici, ca şi la Platon, apare, aşadar, termenul *a scrie* pentru a exprima o operaţie demonstrativă heterodoxă, în care se face uz în mod esenţial de un proces fără sfîrşit. Este, aşadar, foarte posibil ca acest termen să fie utilizat în *limbajul curent intim al matematicienilor* ca un termen familiar [28] pentru procedee demonstrative heterodoxe, cărora *nu* li se poate aplica denumirea obişnuită de δείκνυμι.

Se poate deci lua ca ipoteză de pornire că şi în textul discutat aici din *Analytica Priora* 65 a 4 — 7, verbul *a scrie* în expresia παραλλήλους γράφειν se referă la un *procedeu cu intenţii demonstrative*, procedeu cu efecte convingătoare, care însă nu se încadrează întru totul în clasa demonstraţiilor considerate ca riguroase ; iar expresia eliptică : „*a scrie paralelele*"

---

[23] J. E. Hofmann, *Über Herrn. Anderhubs Deutung der Theodoros-Stelle in Platons Theaetet* (Deutsche Mathematik, VII, 1942, p. 119).

[24] Platon nu utiliza încă termenul δείκνυμι pentru demonstraţia matematică.

[25] Van der Waerden, *Erwachende Wissenschaft*, Basel, 1956, p. 238—240 ; P. H. Michel, *De Pythagore à Euclide*, Paris, 1950, p. 468—469.

[26] Întîlnim această operaţie complexă pomenită pentru prima dată în *Topica*, 158 b 30, sub denumirea de ἀνταναίρησις (scădere mutuală), iar la Euclid, în *Elementa*, X 2, sub denumirea sinonimă de ἀνθυφαίρησις. Algoritmul euclidian infinit este adoptat în *Elementa*, X 2, ca un criteriu al incomensurabilităţii a două segmente date ; această definiţie, respectiv teoremă, nu este însă nicăieri aplicată în *Elemente*. Ea trebuie să constituie, fără îndoială, o reminiscenţă preeudoxiană.

[27] În traducerea lui O. Becker, acest pasaj suna în felul următor : „Es scheint aber in der Mathematik einiges Wegen des Fehlens einer Definition nicht leicht zu *beweisen*..." (subl. ns.), vezi O. Becker, *Grundlagen der Mathematik*, Freiburg, 1954, p. 82.

[28] Este lucru ştiut că terminologia matematică a lui Aristotel se abate adesea de la limbajul tehnic consacrat (cf. *Aristotle's Metaphysics*, comentat de Sir David Ross, Oxford, 1953, vol. II, p. 270).

se referă, desigur, la operaţia de demonstraţie a unei teoreme cu privire la dreptele paralele — în decursul căreia se comitea — după cuvintele lui Aristotel, o gravă eroare formală : *petitio principii*.

Dar care este această teoremă ? Sfîrşitul textului citat ne spune că cercul vicios apare datorită faptului că teorema în chestiune nu poate fi demonstrată (şi aici Aristotel utilizează termenul convenţional consacrat de *a demonstra*) decît dacă din capul locului se presupune existenţa paralelelor.

Ipoteza noastră este că *Aristotel face*, în 65 a 4—7, *aluzie la încercările de a demonstra* teorema *Elementa*, I 29, iar propoziţia ajutătoare pe care *acei care cred că demonstrează această teoremă o admit fără să-şi dea seama că ea însăşi nu poate fi demonstrată decît în baza propoziţiei Elementa*, I 29 (în premisa căreia existenţa paralelelor este presupusă) poate fi, conform conjecturii noastre, următoarea : paralela dusă printr-un punct la o dreaptă este *unică*, respectiv : *printr-un punct la o dreaptă se poate duce cel mult o paralelă*. Cercul vicios apare atunci în încercarea de a demonstra *Elementa*, I 29. 1[29] din reciproca ei *Elementa*, I 27 : „*dacă* două drepte coplanare tăiate de o secantă formează unghiuri alterne interne egale, *atunci* dreptele sînt paralele". Într-adevăr, din *Elementa*, I 27 rezultă imediat reciproca (Elementa, I 29.1) dacă se admite *tacit* sau *explicit* unicitatea paralelelor (care apar în concluzia implicaţiei I 27). Or, probabil, geometrii contemporani ai lui Aristotel, grupaţi în cadrul sau în preajma Academiei, au observat[30] că această ipoteză tacită şi de un adevăr evident este totuşi o teoremă care însă nu poate fi demonstrată decît pornind din nou de la Elementa I 29.1. Matematicienii atenieni de la mijlocul secolului al IV-lea erau caracterizaţi, între altele, tocmai printr-o exigenţă crescută în privinţa rigorii demonstraţiilor geometrice[31].

[29] Propoziţia *Elem.*, I 29 conţine de fapt trei teoreme distincte, dar conexe ; toate au o premisă comună : „dacă două drepte sînt paralele, atunci..." ; *Elem.*, I 29.1 : „...atunci unghiurile alterne formate cu o secantă comună sînt egale" ; *Elem.*, I 29. 2 : „...atunci unghiul extern este egal cu cel intern opus şi de aceeaşi parte a secantei comune" ; *Elem.*, I 29.3 : „...atunci suma unghiurilor interne şi de aceeaşi parte a secantei comune este egală cu 2R".

[30] Din sumara istorie a matematicii, întocmită de Eudemos din Rhodos (în a doua jumătate a secolului IV î.e.n.) şi reprodusă de Proclus reiese că un grup însemnat de matematicieni (printre care şi figuri atît de puternice ca Menaichmos, Deinostratos şi Theudios din Magnesia, autor al unor *Elemente*) trăiau împreună în cadrele Academiei şi făceau cercetări în comun. (Proclus, 67, 19—20). Fără îndoială, aceasta a fost prima cercetare colectivă, efectuată în grup, pe care o cunoaşte istoria ştiinţei. Dar rezultatele tehnice specifice nu pot fi produse decît prin cercetări şi meditaţii individuale. Şi istoria matematicii cunoaşte, într-adevăr, remarcabilele realizări individuale, de exemplu ale lui Menaichmos (descoperirea conicelor, aplicarea lor la rezolvarea dublării cubului) şi ale lui Deinostratos (aplicarea curbei lui Hippis la rezolvarea cvadraturii cercului). Numai o reconstrucţie totală şi o operă de sistematizare urbanistică a ansamblului întregii matematici de atunci, conform unui plan unic, bazat pe principii axiomatice destul de severe, au putut justifica o asemenea antrepriză colectivă de mare anvergură, desfăşurată sub influenţa simultană a lui Platon şi Eudox. Grupul matematic al Academiei platoniene a fost, fără îndoială, primul Bourbaki (de astă dată însă realmente grec) care trebuie considerat ca adevăratul autor al *Elementelor*. („Il semble probable que la biographie d'Euclide est très comparable a celle de Bourbaki", Lucienne Felix, *L'aspect moderne des mathématiques*, Paris, 1957, p. 20.)

[31] Proclus, 72—73, 78 ; ceea ce îi atribuie Proclus în această privinţă lui Euclid (68—70) trebuie în cea mai mare parte considerat ea un produs al matematicienilor din preajma Academiei lui Platon.

Ei şi-au propus să elimine din sînul geometriei demonstraţiile laxe, să reducă pe cît posibil referirea la intuiţie. Or, este foarte probabil că unicitatea paralelei construite pe baza procedeelor clasice a fost acceptată ca o evidenţă, decurgînd din însăşi construirea paralelelor : construcţia însăşi ne convinge că printr-un punct exterior la o dreaptă este imposibil să se mai ducă încă una afară de acea indicată în *Elementa*, I 27. Şi este posibil ca tocmai din această cauză să fi fost calificată această operaţie ca o *desenare* sau *scriere* a paralelelor, şi nu ca o demonstraţie riguroasă. Ipoteza noastră este susţinută de unele particularităţi ale primei cărţi a *Elementelor*, precum şi de informaţii provenite de la Proclus.

În *Elemente* nu există nici o teoremă care să enunţe importanta proprietate de unicitate a paralelelor. Teoreme de unicitate nu sînt complet necunoscute matematicii eline, dar nici nu se poate spune că urmărirea lor ar fi constituit o preocupare sistematică : ele apar în *Elemente* doar sporadic şi pe măsură ce se simte nevoia demonstrării unei asemenea propoziţii mai ales din cauza aplicaţiilor ulterioare. Teorema de unicitate în teoria paralelelor nu-şi găseşte însă loc în *Elemente*, deoarece este inutilă în lanţul de teoreme incluse în cărţile sale : în mod special, teorema Elementa, I 29.1 şi-a găsit o demonstraţie satisfăcătoare cu ajutorul postulatului euclidian, aşadar, *fără să se mai facă apel la o teoremă de unicitate.* Totuşi, această teoremă este în mod implicit şi tacit inclusă în teorema fundamentală *Elementa*, I 31, teorema de existenţă a paralelismului. Teorema *Elementa*, I 31 ocupă însă o poziţie singulară în cartea I a *Elementelor* : aşa cum este demonstrată în *Elemente*, ea apare ca *o teoremă a geometriei absolute*, şi *totuşi figurează în partea propriu-zis euclidiană a cărţii I.* O asemenea rătăcire a unei teoreme absolute în partea euclidiană a cărţii I este greu de explicat printr-o neglijenţă de redactare : în orice altă carte, o asemenea explicaţie ar fi cea mai normală ; în cartea I, această inadvertenţă distonează însă cu vizibilul efort depus tocmai în vederea separării precise şi a grupării prealabile a teoremelor absolute faţă ce cele euclidiene.

Dar teorema *Elementa*, I 31 mai posedă şi o altă particularitate singulară : ea nu face în esenţă decît să repete conţinutul teoremei absolute *Elementa*, I 27 : ceea ce în I 27 apare sub forma unei teoreme pur existenţiale apare în I 31 sub forma unei probleme de construcţie ; în I 27 se demonstrează că, *dacă se pune ca ipoteză* existenţa a două drepte coplanare, care formează cu o secantă comună unghiuri alterne interne egale, *atunci rezultă* de aici că dreptele sînt paralele ; iar în I 31 se construiesc drepte paralele luînd drepte coplanare care formează cu o secantă comună unghiuri alterne interne egale. Avem impresia clară că la origine teoremele I 27 şi I 31 au format o singură propoziţie : teorema absolută de existenţă a paralelelor, şi că cineva le-a tăiat în două şi a transportat partea care indică efectuarea construcţiei în domeniul euclidian al cărţii I, lăsînd partea care demonstrează eficacitatea construcţiei în domeniul geometriei absolute. Dar şi teorema I 27 are o poziţie aparte : într-adevăr, ea formează o singură teoremă cu I 28 ; această separare a şi fost înlăturată încă în antichitate de Aigeias din Hieropolis, care le-a unit într-o singură propo-

ziție [32]. Și acest fapt arată că la origine I 27 trebuia să fi fost legată de încă ceva. Cel care a decupat în două propoziția originală și a transportat o parte a ei în domeniul euclidian al cărții I a făcut acest lucru tocmai pentru că a descoperit că în formularea originală a existenței dreptelor paralele *este inclusă și o expresie pur euclidiană*, și aceasta nu putea fi decît *unicitatea*. Așadar, după părerea noastră, în formularea originală a teoremei de existență a paralelelor se cerea construirea paralelei printr-un punct dat la o dreaptă, considerînd în mod *implicit* că aceasta este *unica* paralelă constructibilă. În comentariile sale, Proclus spune că unicitatea paralelei este scoasă în evidență în însăși *formularea propoziției* prin faptul că se utilizează cazul singular [33]. Modul acesta lax de a scoate în evidență unicitatea denotă tocmai faptul că nu s-a acordat o atenție deosebită acestei proprietăți, că ea a fost acceptată ca evidență în sine și se cerea numai indicarea căii de construcție a paralelei, despre care *se știe* că este unica posibilă. Așadar, partea constructivă a teoremei originale a fost transportată în domeniul euclidian al cărții I tocmai fiindcă cerea construirea paralelei *unice*, și nu în general numai a unei paralele; or, *unicitatea paralelei este o proprietate puternic euclidiană*. Desigur, unicitatea nu este demonstrată în mod explicit nici în I 31, și nicăieri altundeva; dar despre Euclid se știe că în general a preluat teoremele și demonstrațiile în formulările originale în care le-a găsit.

Totuși, teorema I 31 este precedată de o altă teoremă, a cărei prezență în *Elemente* cere o motivare: teorema I 30, care enunță *tranzitivitatea* relației de paralelism, și teorema de unicitate nu este decît un corolar simplu al acesteia [34]. Într-adevăr, *prezența teoremei I 30 nu poate fi justificată decît prin dorința de a servi ca fundament pentru demonstrarea unicității*: ea nu este efectiv aplicată nicăieri în *Elemente*, or, Euclid nu înglobează în cărțile sale decît teoreme ajutătoare, care sînt necesare în demonstrarea teoremelor importante ce urmează; dorința de a demonstra în sine tranzitivitatea unei relații nu constituia încă pentru matematicienii elini un scop în sine al cercetării [35]. Faptul că unicitatea paralelei este inclusă doar în mod tacit și este doar subînțeleasă în I 31 este în deplină concordanță cu textul aristotelic 65 a 4—7, care vorbește de admiterea *tacită* a unei proprietăți care duce la cercul vicios.

După analiza precedentă, putem da următoarea reconstrucție ipotetică *cercului vicios* la care face aluzie Aristotel: (1) scopul imediat a fost demonstrarea teoremei I 29.1; (2) calea cea mai plauzibilă care se oferea era aceea de a deduce I 29.1 din reciproca ei, adică din propoziția absolută care stabilește existența dreptelor paralele I 27; (3) în formularea ei originală, această propoziție cuprindea însă și actuala propoziție I 31 și în

---

[32] Proclus, 361, 21.

[33] Proclus, 376, 18—20.

[34] Proclus, 374, 21.

[35] Există în *Elemente* utilizate proprietăți tranzitive fără ca acestea să fie demonstrate undeva; așa, bunăoară, Euclid aplica teorema tranzitivității *planelor paralele* în spațiu în teoremele XI 17, 32, XII 13, 15 fără ca această teoremă importantă — analogonul spațial al teoremei *Elementa*, I 30 — să fie undeva enunțată în mod independent. Se mai găsesc în *Elemente* și alte cazuri asemănătoare de teoreme de tranzitivitate aplicate, dar nedemonstrate.

mod tacit presupunea unicitatea paralelei; (4) dar geometrii Academiei au descoperit că unicitatea rezultă imediat din tranzitivitatea paralelismului şi mai ales că această tranzitivitate, la rîndul său, nu poate fi demonstrată decît pe baza teoremei I 29.1; aşadar, I 29.1 (A) rezultă din I 27 şi din unicitatea (B) presupusă tacit; unicitatea (B) rezultă din tranzitivitatea (C) iar trazitivitatea (C) din nou din I 29.1 (A): iată exact schema indicată de Aristotel pentru cercul vicios: $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow A$.

Pasajul analizat (65 a 4—7) ne dă, aşadar, *dreptul de a formula ipoteza* că geometrii contemporani lui Aristotel şi-au pus problema paralelelor şi că au căutat s-o rezolve pe o *cale directă*, încercînd să deducă una din teoremele fundamentale ale teoriei paralelelor (*Elementa*, I 291) în mod direct din teoremele geometriei absolute; şi că, în fine, în această încercare au comis mereu, ca şi urmaşii lor în mileniile următoare, în mod ineluctabil, eroarea cercului vicios.

III. IPOTEZA UNGHIULUI OBTUZ

Desigur, dacă nu am dispune decît de textul 65 a 4—7, probabil că nu am putea ieşi niciodată din cadrul unei simple presupuneri. Din fericire însă, în *Corpus* se găsesc încă numeroase fragmente cu conţinut matematic şi metamatematic care *nu puteau lua naştere decît în cursul unor încercări de a rezolva problema paralelelor*: teoreme care figurează astăzi printre propoziţiile cunoscute ale geometriei neeuclidiene.

Imediat pe pagina următoare şi în capitolul următor al lucrării *Analytica Priora* se găseşte un text remarcabil în care sînt enunţate două asemenea propoziţii — echivalente între ele din punct de vedere logic: *aceeaşi concluzie falsă poate fi consecinţa mai multor ipoteze*; aşa, de exemplu, din ipoteza:

(2) *dacă unghiul intern este mai mare ca unghiul exterior* (opus şi de aceeaşi parte a secantei care taie două drepte paralele), *atunci* rezultă concluzia că *dreptele paralele se intersectează*;

(3) de asemenea, *din ipoteza*: *dacă suma unghiurilor triunghiului este mai mare ca 2R, rezultă aceeaşi concluzie falsă că două drepte luate prin ipoteză ca nonsecante* (paralele) *se intersectează* (66 a 11—15).

Textele acestea nu necesită nici un fel de analize şi ipoteze filologice: ele sînt de o claritate univocă, şi oricine este familiarizat cu geometria neeuclidiană şi cu istoria ei îşi dă imediat seama că în acest fragment este enunţată ipoteza care, după Saccheri (1733), a primit denumirea de *ipoteza unghiului obtuz*[36]; ipoteza unghiului obtuz este formulată aici în două feluri logic echivalente între ele (*unghiul interior este mai mare ca unghiul exterior*, respectiv *suma unghiurilor într-un triunghi este mai mare ca 2R*). Aceeaşi concluzie falsă: *dreptele nesecante se intersectează*, mai apare încă o dată într-un alt context (Fr. 20; *Analytica Posteriora*, I 12, 77 b 22—26), care va fi analizat separat mai jos. Teorema enunţată aici de Aristotel constituie o propoziţie fundamentală a sistemului bazat pe ipoteza unghiu-

[36] Saccheri, *Euclides ab omni naevo* etc., p. 6.

lui obtuz ; ea se regăseşte la Saccheri, care a obţinut-o, desigur, în mod independent şi i-a servit lui (putem presupune de altfel că acelaşi rol important l-a jucat şi la geometrii greci) pentru a demonstra ideea de bază că ipoteza unghiului obtuz conţine o contradicţie interioară formală : despre două drepte presupuse a fi nonsecante se demonstrează în cazul acceptării ipotezei unghiului obtuz că ele se intersectează. Amintim că această propoziţie constituie una din teoremele importante ale geometriei riemaniene în următoarea formulare : *nu există drepte nesecante.*

În *Ethica ad Eudemum*, II 6, 1222 b 35—36 se găseşte încă un fragment deosebit de interesant în care apare o remarcabilă propoziţie din sistemul geometric construit pe *ipoteza unghiului obtuz* :

(4) *dacă triunghiul îşi schimbă esenţa, atunci şi patrulaterul se va transforma ; aşa, de exemplu, dacă suma unghiurilor triunghiului este egală cu 3R, atunci suma unghiurilor patrulaterului va fi egală cu 6R, iar dacă suma unghiurilor triunghiului va fi egală cu 4R, atunci suma unghiurilor patrulaterului va fi egală cu 8R*[37]. Însă patrulaterul cu suma de 8R constituie o figură singulară şi caracteristică a *geometriei riemaniene* : un pătrat degenerat al cărui perimetru este o singură dreaptă închisă în sine ; acesta este pătratul limită al geometriei riemaniene, pătratul cu aria şi suma unghiurilor maximale în spaţiul riemanian. (Reprezentat pe modelul euclidian al geometriei sferice, acest pătrat singular apare ca un cerc mare al sferei. De asemenea, triunghiul cu suma unghiurilor de 4R se reduce pe acest model la două arce de cercuri mari ce se intersectează sub unghiuri drepte, iar triunghiul cu suma unghiurilor de 3R se reduce la un octant sferic, la una din faţetele unui octaedru sferic.)

Desigur, se ridică problema dacă ipoteza unghiului obtuz nu a fost oare studiată tocmai pe geometria sferică interpretată ca un model al sistemului bazat pe ipoteza unghiului obtuz ; această presupunere rămîne însă o simplă conjunctură, deoarece nu posedăm nici un document material din care să rezulte că geometrii greci din această epocă ar fi avut cunoştinţele necesare de geometrie a sferei. Existenţa unor asemenea cunoştinţe este atestată abia la Menelaos[38]. Totuşi, nu putem exclude că elevii lui Eudox să fi ajuns la ideea unei asemenea analogii fără ca geometria sferei să fi fost încă supusă unui studiu sistematic[39]. În orice caz, teorema amintită în 66 a 11—15, precum şi în 1222 b 35—36 putea fi demonstrată cu mijloacele epocii foarte bine şi fără a recurge la modelul sferic.

Ipoteza unghiului ascuţit nu apare la Aristotel decît o singură dată şi atunci numai amintită tangenţial împreună cu celelalte două ipoteze (a unghiului drept şi obtuz) în *Analytica Posteriora*, II 2, 90 a 33—34. Aici Aristotel ne spune :

(5) *Esenţa triunghiului constă în a avea o sumă a unghiurilor de o valoare determinată, care poate fi egală* (ipoteza unghiului drept), *mai mare* (ipoteza unghiului obtuz) *sau mai mică decît 2R* (ipoteza unghiului ascuţit)[40].

---

[37] εἰ δέ γε μεταβάλλοι, τὸ τρίγωνον, ἀνάγκη καὶ τὸ τετράγωνον μεταβάλλειν, οἷον εἰ τρεῖς, ἕξ, εἰ δὲ τέτταρες, ὀκτώ.

[38] M. Cantor, *Geschichte der Mathematik*, vol. I, Leipzig, 1907, p. 293, 412.

[39] M. Cantor, *op. cit.*, p. 293 ; van der Waerden, *Erwachende Wissenschaft*, p. 321.

[40] ...οἷον ὅτι δύο ὀρθαί, ἢ ὅτι μεῖζον ἢ ἔλαττον.

Faptul că ipoteza unghiului ascuţit *nu* apare separat ni se pare într-o oarecare măsură semnificativ : în urmărirea consecinţelor acestei ipoteze nu s-a putut obţine contradicţia separată şi rezultatele parţiale nu-şi găseau loc sub forma unor exemple în cadrul *Analiticilor*.

IV. „SUMA UNGHIURILOR TRIUNGHIULUI NU ESTE EGALĂ CU 2R" CA IPOTEZĂ GENERALĂ CONTRAEUCLIDIANĂ

În cele mai multe locuri apare ipoteza generală contraeuclidiană, adică o propoziţie opusă formal teoremei *Elementa*, I 32.2 (*suma unghiurilor în orice triunghi este egală cu 2R*), care cuprinde în sine nedefalcate cele două ipoteze : a unghiului obtuz şi ascuţit.

Într-o formă deosebit de pregnantă sînt opuse cele două ipoteze în *Analytica Posteriora*, II 8, 93 a 33—35, unde Aristotel formulează următoarea alternativă remarcabilă :

(6) *Care dintre cele două propoziţii aflate în opoziţie contradictorie este adevărată*, respectiv *care dintre ele constituie* λόγος-*ul*, *raţiunea de a fi a triunghiului: cea care spune că suma unghiurilor este egală cu 2R, sau, dimpotrivă, cea care susţine că suma unghiurilor nu este egală cu 2R*?[41]. Este remarcabil faptul că ambele ipoteze sînt *opuse* aici (ca de altfel în toate celelalte fragmente analoage) pe un *picior de absolută egalitate* şi considerate ambele ca *apriori egal îndreptăţite*.

Un grup conţinînd un număr însemnat de *fragmente*, mai ales din scrierile de etică din *Corpus Aristotelicum*, ilustrează importanta teză metamatematică : *natura specifică a axiomelor determină natura specifică a teoremelor ce decurg din ele* :

(7) *Magna Moralia*, I 10, 1187 a 35—38 : *dacă în geometrie sînt puse anumite principii — oricare şi oricum să fie acestea —, teoremele deduse de aici vor avea aceeaşi esenţă, aceeaşi natură specifică, aceeaşi caracteristică ca şi principiile*[42] ; astăzi am spune : după cum axiomele sînt euclidiene sau contraeuclidiene, şi teoremele ce rezultă vor fi euclidiene, respectiv contraeuclidiene ;

(8) *Ethica ad Eudemum*, II 6, 1222 b 23—26 : *în domeniul matematic, dacă principiile se transformă, se vor schimba în mod corespunzător şi teoremele demonstrate cu ajutorul lor* ; şi Aristotel adaugă importanta metateoremă, cunoscută astăzi sub denumirea de *principiul coerenţei sistemelor axiomatice* : *consecinţele logice ale aceloraşi principii nu-şi pot schimba esenţa de la sine, pentru că în acest caz ar apărea două propoziţii contradictorii în cadrul aceluiaşi sistem, care s-ar distruge reciproc* ; cu alte cuvinte : *din aceleaşi axiome nu pot fi deduse două propoziţii contradictorii.*

---

[41] ἢ ποτέρας τῆς ἀντίφασεώς ἐστιν ὁ λόγος, πότερον τοῦ ἔχειν δύο ὀρθάς, ἢ τοῦ μὴ ἔχειν.

[42] καὶ γὰρ ἐκεῖ ἐπειδή τινες λαμβάνονται ἀρχαί, ὡς ἄν αἱ ἀρχαὶ ἔχωσιν, οὕτω καὶ τὰ μετὰ τὰς ἀρχάς.

Invarianţa speciei biologice ca o reprezentare pentru invarianţa speciei logice se regăseşte în Platon, *Kratylos*, 393 B-C, 394 D ; la Aristotel, această comparaţie (planta generează planta, animalul animal, din cal se naşte cal, omul produce mereu oameni) face parte din repertoriul permanent de exemple (vezi Bonitz, *Index aristotelicus*).

(9) *Magna Moralia*, I 10, 1187 b 1—2 : *dacă se schimbă suma unghiurilor în triunghiuri, atunci se va schimba și suma unghiurilor în patrulatere* (vezi și fragmentul de la 1222 b 35—36, citat mai sus sub nr. 4).

În aceste fragmente s-a scos în evidență faptul că *schimbarea principiilor atrage după sine și schimbarea teoremelor deduse din ele.* Într-o serie de alte fragmente este vorba de reciproca *acestei metateoreme*, ideea aceasta sub formă generală este clar exprimată în

(10) *Ethica ad Eudemum*, II 6, 1222 b 41 — 42 : *dacă ceva posedă posibilitatea reală* (... τῶν ὄντων ἐνδεχόμενα) *de a fi deopotrivă într-un fel, precum și într-un fel opus, atunci și principiile din care decurg aceste proprietăți trebuie să fie opuse între ele.*

Ideea aceasta este precizată apoi în

(11) *Magna Moralia*, I 10, 1187 b 2—4 : *dacă suma unghiurilor în patrulatere nu este egală cu 4R, atunci nici suma unghiurilor în triunghiuri nu va fie gală cu 2R.* Trebuie să atragem atenția de pe acum asupra faptului că în scrierile sale de *etică* Aristotel considera mereu propoziția care stabilește suma unghiurilor unui triunghi (indiferent dacă această sumă este sau nu egală cu 2R) ca un *principiu*, adică ca o propoziție cu caracter axiomatic.

(12) *Physica*, II 9, 200 a 29—30 ; *dacă suma unghiurilor unui triunghi nu este egală cu 2R, atunci nici principiile geometriei nu mai pot fi aceleași* (ca în cazul egalității sumei unghiurilor triunghiului cu 2R) ;

În fine, o importantă propoziție care stabilește, de asemenea, dependența dintre principii și teoreme este următoarea :

(13) *Metaphysica*, IX 10, 1052 a 6—7 : *dacă triunghiul este o esență neschimbătoare*, atunci *nu este posibil ca suma unghiurilor sale să fie o dată egală, iar altă dată să nu fie egală cu 2R.*

Propoziția aceasta corespunde în conținutul său în esență cu celebrele teoreme inductive ale lui Saccheri[43] ; într-adevăr, conținutul acestei propoziții poate fi formulat în felul următor : clasa unghiurilor este *sau* în întregime euclidiană, *sau* în întregime antieuclidiană ; nu se poate ca unele triunghiuri să aibă o sumă a unghiurilor egală cu 2R, în timp ce altele să nu aibă aceeași sumă[44].

În fine, poate cea mai interesantă propoziție în această privință se găsește în

(14) *De Caelo*, I 12, 281 b 5—7 : *dacă acceptăm ca ipoteză că „este imposibil ca suma unghiurilor într-un triunghi să fie egală cu 2R"*, atunci *de aici rezultă concluzia că „diagonala pătratului este comensurabilă cu latura"* [45] — o remarcabilă și deosebit de puternică teoremă neeuclidiană, care nu se găsește formulată la nici unul dintre fondatorii geometriei neeuclidiene. Teorema : *este imposibil ca diagonala pătratului să fie comensurabilă cu latura* constituia pentru geometrii greci din epoca lui Aristotel unul din

---

[43] *Euclides ab omni naevo etc.*, prop. V, VI, VII, p. 6—11.

[44] Pentru o interpretare puțin diferită în privința textelor aristotelice conexe, vezi comentariile lui Tricot și Ross (*La Métaphysique d'Aristote*, tr. et comm. J. Tricot, Paris, 1962, obs. la 1052 a 9 ; *The Metaphysics of Aristotele, comm.* sir David Ross, vol. II, p. 274, 279).

[45] Λέγω δ'οἷον τὸ τρίγωνον ἀδύνατον δύο ὀρθὰς ἔχειν, εἰ τάδε, καὶ ἡ διάμετρος, σύμμετρος, εἰ τάδε.

adevărurile geometrice cele mai solide; această teoremă constituie unul din exemplele favorite în repertoriul lui Aristotel pentru a ilustra conceptul de *imposibilitate*. Teorema din *De Caelo*, 281 b 5—7 ne arată că în încercarea de a reduce la absurd ipoteza contraeuclidiană, geometrii greci au căutat să stabilească o legătură între această ipoteză şi o absurditate bine stabilită. Din nefericire, faptul că din ipoteza contraeuclidiană rezultă comensurabilitatea diagonalei cu latura nu demonstrează de loc imposibilitatea ipotezei, deoarece comensurabilitatea diagonalei cu latura este imposibilă *numai în cazul cînd acceptăm adevărul postulatului euclidian*; şi, cunoscînd înaltul nivel al gîndirii matematice din această epocă, este firesc să presupunem că acest adevăr elementar nu a putut rămîne ascuns nici geometrilor care s-au consacrat studiului problemei paralelelor. De altfel, nu există nici o urmă care ne-ar putea sugera măcar că din această concluzie (comensurabilitatea diagonalei) ar fi conchis cineva vreodată asupra falsităţii ipotezei: „este absurd ca suma unghiurilor să fie egală cu 2R".

Din fragmentele citate pînă acum rezultă, aşadar, următoarele: (1) încercările de a rezolva problema paralelelor pe cale directă duceau mereu (precum este normal) la un *cerc vicios*; (2) atunci a apărut ideea — de asemenea firească în atmosfera secolului — de a încerca deciderea problemei paralelelor pe o cale indirectă: punînd ipoteza opusă uneia din propoziţiile fundamentale ale teoriei paralelelor (de exemplu propoziţia: *suma unghiurilor triunghiului nu este egală cu 2R* opusă teoremei *Elementa*, I 32.2, sau: *unghiul intern format de două drepte paralele tăiate de o secantă nu este egal cu unghiul extern situat de aceeaşi parte a secantei*, opusă teoremei *Elementa*, I 29.1), să se găsească o contradicţie internă în lanţul de propoziţii ce decurg din aceste ipoteze; astfel, demonstrîndu-se absurditatea acestei ipoteze contraeuclidiene, va fi stabilit în mod implicit şi adevărul propoziţiilor originale *pe o cale absolută*. (3) Încercarea a şi reuşit (precum rezultă din 66 a 11—15), dar numai pentru o parte a ipotezei contraeuclidiene, şi anume *pentru ipoteza unghiului obtuz*. Pentru ipoteza unghiului ascuţit sau pentru ipoteza contraeuclidiană generală, contradicţia căutată *nu a putut fi obţinută*. În acest cadru s-a căutat, între altele stabilirea unei legături între ipoteza *contraeuclidiană* şi *comensurabilitatea diagonalei* pătratului şi aici a fost studiată şi dependenţa dintre suma unghiurilor triunghiului şi cea a unghiurilor pătratului sau patrulaterului, care apar mereu în scrierile de etică din *Corpus*.

La această situaţie se referă o interesantă observaţie făcută de Aristotel după tratarea exemplelor luate din cadrul consecinţelor ipotezei contraeuclidiene în

(15) *Ethica ad Eudemum*, II 6, 1222 b 38—39: *nu se poate ca toate acestea* (adică fenomenele paradoxale obţinute cu ocazia urmăririi consecinţelor ipotezei contraeuclidiene, respectiv a ipotezei unghiului obtuz) *să fie trecute complet sub tăcere, dar în momentul de faţă nici mai mult nu se poate încă spune*. Observaţia citată reflectă oarecum nedumerirea lui Aristotel în faţa rezultatelor paradoxale, dar încă inconcludente, obţinute în cadrul încercărilor de a rezolva problema paralelelor pe cale indirectă.

V. IPOTEZA CONTRAEUCLIDIANĂ INCOMPATIBILĂ CU FIGURA INTUITIVĂ A DREPTEI

Desigur, nici geometrii greci şi nici Aristotel nu se gîndeau să admită vreodată un sistem geometric opus geometriei euclidiene. Această convingere respiră, ca să zic aşa, din toţi porii operei Stagiritului. Ce soluţie putea fi atunci învederată pentru a justifica absurditatea ipotezei contraeuclidiene? Soluţia gîndită de Aristotel era identică cu concepţia foarte răspîndită încă la sfîrşitul secolului al XIX-lea în privinţa geometriei neeuclidiene: conform acesteia, *dreapta neeuclidiană nu corespunde dreptei obişnuite a intuiţiei grafice*, cu alte cuvinte, dreapta neeuclidiană nu este de fapt o dreaptă, şi numai aşa se poate explica de ce în triunghiurile neeuclidiene suma unghiurilor diferă de 2R. Iată cîteva fragmente din care rezultă că o concepţie analogă a fost adoptată şi de Aristotel:

(16) *Physica*, II 9, 200 a 16—19: *dacă dreapta este aşa* (şi aici ne putem închipui că cel ce vorbeşte trasează pe o tăbliţă o traiectorie dreaptă), respectiv *dacă dreapta este aşa cum ştim că este în baza definiţiei sale, atunci şi suma unghiurilor triunghiului este în mod necesar egală cu 2R* şi invers: *dacă suma unghiurilor nu este egală cu 2R, atunci nici laturile triunghiului nu sînt* drepte;

(17) *De Anima*, I 1, 402 b 18—21: înainte de toate trebuie să ştim ce *este dreptul şi ce este curbul pentru a ne da seama cu cîte unghiuri drepte este egală suma unghiurilor unui triunghi*;

Şi la fel ca şi adversarii din secolul al XIX-lea ai geometriei neeuclidiene, probabil că unul dintre argumentele cele mai puternice invocate de către unii geometri contemporani cu Aristotel împotriva teoremelor paradoxale provenite din ipoteza contraeuclidiană a fost că, de exemplu, cuvîntul de „*triunghi*" este utilizat într-un sens echivoc: o dată se înţelege prin acest cuvînt obişnuita figură rectiliniară, în care suma unghiurilor este în mod necesar egală cu 2R; altă dată însă acest cuvînt reprezintă o figură în care suma unghiurilor nu mai este egală cu 2R, dar nici figura nu mai este triunghiul obişnuit, ci o figură triunghiulară cu laturi curbilinii:

(18) *De Sophistics Elenchis*, 10, 171 a 12—16: *este nepermis ca cuvîntul triunghi să aibă o dată semnificaţia unei figuri în care suma unghiurilor este egală cu 2R şi altă dată semnificaţia unei figuri în care suma unghiurilor nu este egală cu 2R.*

Trebuie menţionat totuşi că unei asemenea concepţii i se opunea convingerea bine stabilită şi împărtăşită şi de Aristotel:

(19) *Analytica Posteriora*, I 10, 76 b 39—77 b a 3: *geometrul nu poate fi învinuit că ar lucra cu ipoteze false atunci cînd, vorbind despre linii drepte sau segmente de lungimea unui picior, el desenează, pentru a-şi ilustra raţionamentele, linii care nu sînt nici drepte şi nici nu au lungimea egală cu un picior, deoarece el nu trage nici o concluzie din felul cum sînt liniile desenate de el în realitate, ci numai din conceptele, definiţiile şi ipotezele abstracte ce stau la baza acestora* (vezi şi 49 b 34—37; 1078 a 19—21; 1089 a 21—25).

Concepţia de mai sus, care consideră teoremele contraeuclidiene ca fiind incompatibile cu natura intuitivă a liniei drepte, a dus şi la Aristotel la fel ca mai tîrziu, la sfîrşitul secolului al XIX-lea, în mod firesc la con-

vingerea că geometria constituită din asemenea propoziţii este de fapt o *geometrie teratologică*, iar geometrul care construieşte figurile acestei teorii operează de fapt cu *pseudografii*, adică cu desene care duc la figuri şi proprietăţi imposibile, deşi raţionamentele ce le însoţesc nu conţin erori formale :

(20) *Analytica Posteriora*, I 12, 77 b 22—26 : *propoziţia care afirmă că „paralelele se intersectează" este în acelaşi timp o propoziţie geometrică, deoarece este constituită numai din concepte geometrice, cît şi negeometrică* (ἀγεωμέτρητον), *deoarece conţine în sine caracterul geometric într-un mod stricat, pervertit, rău* ; (φαύλως ἔχειν).

(21) *Topica*, I 1, 101 a 15—17 : *se poate comite un paralogism şi pe calea desenului, deci nu numai în raţionamentele formale, şi anume atunci cînd se descriu semicercuri aşa cum nu trebuie, sau cînd se trasează linii drepte aşa cum nu este îngăduit să fie trasate.*

Totalitatea acestor fragmente ne îngăduie să reconstituim anticul vas al teoriei geometrice teratologice contraeuclidiene, creată pe la mijlocul secolului al IV-lea î.e.n., în cadrul unei splendide experienţe mintale, în speranţa că sacrificarea acestei teorii (datorită unei presupuse şi mult sperate contradicţii interne) va asigura nemurirea geometriei euclidiene, care pe atunci încă nu era a lui Euclid.

★

Într-un studiu viitor ne vom strădui să arătăm ce influenţă decisivă au exercitat încercările descrise de noi asupra concepţiilor metamatematice ale lui Aristotel şi cum au dus acestea la reconstruirea *Elementelor* de către Euclid prin introducerea unei propoziţii noi (care-i poartă pe drept cuvînt numele) în lista postulatelor.

În această aventură spirituală, cu consecinţe nebănuite de cei ce s-au angajat pentru prima dată la ea, ni se pare deosebit de remarcabil faptul că *apariţia postulatului euclidian la baza geometriei a fost şi ea precedată de încercări de a rezolva problema paralelelor*, respectiv de construirea sistemului contraeuclidian, la fel ca peste două milenii apariţia geometriei neeuclidiene.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

IDEI PRECARTEZIENE DESPRE SUFLET LA CĂRTURARI TRANSILVĂNENI

DE

I. HAJOS (Cluj)

„... *Învățătura puteare este...*"

DIACONUL OPREA (1570)

„... *Cel mai nobil e acela care este cel mai învățat*".

NICOLAE MILESCU (1676)

Sînt prezentate, în cea mai mare parte pentru întîia oară, primele urme ale preocupărilor psihologice pe teritoriul Ardealului. După o scurtă trecere în revistă a cîtorva incunabule cu implicații psihologice, păstrate în biblioteci transilvănene, precum și a voluntarismului îmbrățișat de timișoreanul Pelbartus și a unor concepții „eretice" despre suflet profesate de umaniști ca I. Sommerus, se insistă asupra unor lucrări de la sfîrșitul veacului al XVI-lea (bunăoară *De homine* a lui P. Monedulatus) și din prima jumătate a secolului următor (îndeosebi vasta *Enciclopedie* a rameo-lullistului Alstedius). Se acordă atenție glavelor cu conținut psihologic din *Îndreptarea legii* (1652), care a fost întocmită cu concursul ardeleanului Daniil Panoneanu și avea circulație în toate provinciile locuite de români. Se caracterizează global cugetarea neoscolasticului caransebeșean Gabriel Ivul și se analizează succint secțiunea *De anima* din cartea sa intitulată *Philosophia novella* (1661).

În cadrul feudalismului dezvoltat de pe teritoriul patriei noastre, cele dintîi lucrări care vehiculau la noi idei psihologice cu o oarecare ținută filozofică erau manuscrise latinești, slave sau grecești. De la începutul secolului al XIV-lea ne-a rămas, bunăoară, un text slavon cu referiri la cugetători laici ca Aristotel, Apollonius din Rhodos și la probleme mai ab-

24 p. Rev. filoz., **13**, *1*, p. 75–88, București, 1966

stracte asupra sufletului[1]. Din secolul următor datează unele caiete greceşti „tratînd despre suflet şi puterile lui" în spirit patristic sau aristotelic şi păstrate în Biblioteca Academiei R. S. România[2].

În cultura spirituală filozofică a Transilvaniei, în pofida manifestării masive a unor erezii (mai cu seamă a celei legate de numele lui Hus, care de altfel nu era nominalist), scolasticismul catolic a dominat autoritar pînă la sfîrşitul secolului al XV-lea. Nu întîmplător există în cele mai vechi biblioteci ardeleneşti — în ciuda atîtor incendii şi altor catastrofe — incunabule „albertiste", ba chiar ediţia din 1494 a lucrării antiaverroistului Albertus Magnus, intitulată *De anima*, precum şi tipărituri foarte timpurii cuprinzînd pseudoaristotelismul celuilalt dominican de seamă — Toma d'Aquino. La Sibiu avem un exemplar din 1497 al comentariilor „averroizante", dar scolastice ale lui Joh. de Gandavo (Janduno) asupra psihologiei Stagiritului. Dacă în Biblioteca documentară din Aiud găsim legate la un loc comentariile lui Duns Scotus la Sentinţele lui Petrus Lombardus cu o „Summa" a lui Toma d'Aquino, aceasta se explică nu numai prin identitatea anului de apariţie (1474), ci şi prin aceea că amintitul franciscan scoţian era de asemenea scolastic. Denotă însă un interes sporit faţă de nominalism faptul că, de la ultimul deceniu al veacului marilor Huneadeşti încoace, se înmulţesc şi la noi scrierile lui Duns Scotus, începînd cu *Sententiarum liber* (ed. 1490) şi sfîrşind cu *Questiones in metaphysicam Aristotelis* (ed. 1499). Alături de aceste cărţi ale „subtilului doctor", care, precum sublinia Marx, se întreba dacă materia nu poate să cugete, au pătruns pe meleaguri septemcastriene incunabule ce răspîndeau opinii ale unor scotişti ca Walter Burleus (doctor perspicuus), Joh. Canonicus, Fr. Mayronius (magister abstractionum) etc.[3].

Un impuls perceptibil dădu circulaţiei vederilor scotiste franciscanul mistico-umanist Pelbartus (?—1504), originar din Timişoara. Enciclopedicul său *Rosarium* e recomandat încă şi de un vestit puritan olandez din veacul al XVII-lea ca model de exegeză scolastică[4]. Autorul, în cele 60 de paragrafe ale capitolului despre suflet, expune pedant premise şi concluzii, printre care şi teza finalistă că trupul e „propter animam". Capitolul despre corpul uman (§ 18) conţine ideea că din datele (signa) fizionomice putem cunoaşte trăsăturile morale, dar numai „probabiliter conjecturando". Trecînd, în ordine „accuratissim" alfabetică, la termenul *voluntas*, eruditul minorit acceptă poziţia anselmist-scotistă, conform căreia facultatea în cauză „e regina şi stăpîna întregului regn al sufletului" :

---

[1] P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R. P. R.*, vol. I, Bucureşti, 1959, p. XVI ; Cf. *Din istoria filozofiei în România*, vol. III, 1960, p. 21.

[2] Const. Litzica, *Catalogul manuscriptelor greceşti*, Bucureşti, 1909, p. 41, 290 (mss. nr. 52=468 şi 602=452). Comp. „Revista de psihologie", 1960, nr. 11, p. 121.

[3] Veturia Jugăreanu, *Crîmpeie de cultură din secolul al XV-lea, oglindite în colecţia de incunabule a Bibliotecii „Brukenthal" din Sibiu*, Sibiu, 1956, p. 10—11. La Biblioteca Academiei R. S. România, Filiala Cluj, există şi nişte comentarii din 1495 la metafizica lui Avicenna, în care tînărul Antonius Frachatianus (Fracantianus), ajuns mai tîrziu medic celebru la Padova, vorbeşte, printre altele, „de motoribus separatis intellectis". Această carte însă pare să fi fost adusă în Ardeal abia la începutul secolului al XVII-lea de către unitarianul Valentin Radetz.

[4] Vezi *Disputatio theologica continens introductionem ad philologiam sacram*, quam... sub praesidio D. Gisberti Voetii... ventilandum proponit Johannes Tsere Apatzai. Ultrajecti, 1650, A 3

Intelligimus cum volumus, ergo voluntas est nobilior (quam intellectus)[5]. Desigur, voluntarismul unui călugăr credincios e în primul rînd teologic. Cită vreme însă la Duns Scot şi la Occam glorificarea voinţei divine trebuie să legitimeze omnipotenţa monarhului absolut sfărîmător al puterii feudalilor[6], la Pelbartus ea se îndreaptă doar contra feudalităţii laice. Ce-i drept, prin intermediul elementelor silogistice strecurate din opera lui în codice ungureşti, Pelbartus sugera întrucîtva şi publicului laic importanţa raţiunii. Mai mult : e posibil ca Doja, tot indirect, să fi preluat de la el lozinca că nu descinderea din strămoşi războinici cu „steme false", ci virtutea naşte „nobleţea veritabilă", sufletească[7]. Oricum, Pelbartus rămîne şi în privinţa speculaţiilor psihologice inferior celor mai temerari cărturari de la curtea regelui Vladislav al II-lea, unde şi-a început cariera N. Olahus, primul umanist de origine română şi primul român propovăduitor al unităţii etnice a românilor din Ţara Românească, Moldova şi Transilvania.

Lui Despot-Vodă (după cîte ştim : cel dintîi domnitor care s-a gîndit să unească statal cele trei principate locuite de români) îi datorăm venirea în ţară a saxonului I. Sommerus (1542—1574), umanist profund convins de puterea înnobilantă a culturii, de caracterul meschin al „inimilor viclene" boiereşti şi al vicleniei bisericii catolice[8]. Precum s-a scris într-o lucrare despre „Schola latina" de la Cotnari[9], Sommerus a fost şi un psiholog al poporului român, admirîndu-i mintea ageră (moldavae callida gentis consilia) şi poveştile iscusite şi numindu-l o gintă foarte dornică de noutăţi şi de schimbări (praecipue novitatis et mutationum avidissima). În aceeaşi lucrare e amintită cu titlu de idee pedagogică (noi am numi-o de psihologie pedagogică) afirmaţia lui Sommerus că „sufletul omului stă în ureche". Mai notabilă decît această „localizare în spaţiu" ni se pare concepţia autorului poet despre raportul psihicului cu timpul, în concret despre nemurire. După cum diaconul Oprea, parafrazîndu-l pe Horaţiu, exprima în Scheii Braşovului, în 1570, ideea imortalităţii pămînteşti prin cultură, la fel Sommerus, care a activat cîţiva ani la Braşov, sublinia că Ovidiu continuă a trăi „în versurile sale" şi că, în general, există perenitate spirituală terestră cîştigată prin opere culturale : „Nu vor muri numele gravate în chiparosul poeziei ... cît vor fi oameni"[10]. Fără a ajunge la poziţia materialistă după care sufletul poate supravieţui corpului numai pe pămînt (şi doar la figurat), Sommerus contesta dreptul a exclusivitate al atanismului transcendent, susţinînd că nemurirea ar e oc *nu numai* în ceruri. Pe de altă parte, el afirma că nu numai corpu l

[5] Pelbartus de Themeswar, *Aureum Rosarium...*, Hagenau, 1504, Secundus liber, Voluntas, § 7.

[6] Acad. Ath. Joja, *Studii de logică*, Bucureşti, 1960, p. 295.

[7] Cf. Pelbartus, *Pomerium de sanctis*, Hagenau, 1509, Pars aestivalis, Sermo XV.

[8] I. Firu, *Din istoria umanismului în România*, în culegerea de studii *Din istoria filozofiei în România*, vol. III, Bucureşti, 1960, p. 54, 56, 61.

[9] Ne referim la lucrarea lui St. Bîrsănescu, reprezentînd caietul III al colecţiei *Istoria şcoalelor la români*, Bucureşti, 1957, p. 103. Cf. *Deux vies de Jacques Basilicos...*, publiées par Emile Legrand, Paris, 1889, p. 119, 31.

[10] *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, Bucureşti, 1964, p. 54 ; I. Firu, *op. cit.*, p. 57.

e muritor. Nu vom insista aici asupra chipului în care Sommerus, pe urmele lui Erasm, ataca, prin *critica Bibliei*, „flecăriile (*nugas*) scolastice" acreditate în deşert ca o fundamentare raţională (negată deja de Duns Scot) a unor dogme ca cea despre purcederea sfîntului duh, dogmă compilată din Platon, Plotin ş.a., după care sufletul e „emanaţie a spiritului prin modul voinţei"[11]. În schimb, stăruim puţin asupra faptului că Sommerus ştia să discrediteze inepţii cristianiste, bunăoară despre psihogeneză, nu numai prin indicarea genezei lor precreştine, ci „şi cu ajutorul *scripturii*". De exemplu, la întrebarea unitarianului moderat G. Blandrata, dacă „mens et interior homo" se risipeşte (evanescat) o dată cu trupul ori se mută în altă materie ca şi corpul, el răspunde : „Că sufletele mor, citesc (în *Noul testament*) în dublu sens : întîi, cînd omul se stinge (din viaţă), al doilea, cînd e osîndit sau aruncat în iad ; nu citesc nicăieri că se risipesc sau se mută în alt (corp). Despre subzistenţa lor fizică după moarte, *scriptura* nu ştie nimic, ea fiind o scornire a filozofilor de odinioară"[12].

De luarea unei poziţii similare ne încunoştinţează o scrisoare din 1572, publicată mai tîrziu în Miscellanea Tigurina. Potrivit acesteia, trei tineri întorşi în Ardeal din Italia, unde studiaseră „filozofia profană", atacau în discuţii publice nemurirea sufletului. Ticluitorul scrisorii — student la Heidelberg, de unde s-au refugiat pe atunci la Cluj doi antitrinitarieni germani — mai relatează că Franciscus Davidis, chemat în faţa noului principe ardelean, s-a declarat a fi parţial de acord cu părerile tinerilor „eretici"[13] (e vorba de socrul lui Sommerus, F. Dávid, mult apreciat şi de Lessing pentru curajul cu care l-a depăşit pe Sozzini în restrîngerea supranaturalismului[14]). Dintr-un alt document contemporan aflăm că patru predicatori "secui", printre care şi Ambrosius Temesvári, au fost trşi la răspundere de sinodul săsesc din 1575 pentru a fi afirmat că „es stirbe die seel" şi că atanismul, combinat cu povestea despre purgatoriu, le dă prilej preoţilor să obţină cu şiretlic bani de la popor[15]. Peste nouă ani, iezuitul italian Possevino, raportînd Vaticanului despre „detestabile erori găsite de inchiziţie la ereticii din Cluj", pomeneşte şi ideea „che l'anime muoiono insieme co'corpi"[16].

În condiţiile reacţiunii împotriva Reformei, năzuinţa de a protestantiza scolasticismul era progresistă în Transilvania. Această năzuinţă se manifestă la doi cărturari calvini de la sfîrşitul secolului al XVI-lea :

---

[11] I. Firu, *op. cit.*, p. 64, 65. Ultimul citat e din lucrarea *Tractatus aliquot christianae religionis*, Ingolstadt (?), 1583. În partea a treia a acestei lucrări, apărută postum (*Declamatiuncula contra praedestinationem neotericorum*), Sommerus opune predeterminismului teist calvin teza liberului arbitru, adică a voinţei responsabile.

[12] Vezi p. 457 a codicelui păstrat sub nr. 1 669 printre manuscrisele din Biblioteca anexă nr. III a Academiei R. S. România, Filiala Cluj.

[13] „Irodalomtörteneti Közlemények", 1896, p. 288.

[14] Gotthold Ephraim Lessing, *Zur Geschichte und Litteratur...*, Dritter Beitrag, Braunschweig, 1774, p. 166.

[15] Antal Pirnát, *Die Ideologie der siebenbürger Antitrinitarier in den 1570 er Jahren*, Budapest, 1961, p. 151. În pagina următoare se spune că cei patru predicatori condamnaţi la Alba-Iulia negau doar existenţa sufletului în afara trupului, fiind, eventual, influenţaţi de o lucrare poloneză după care *întreg* omul moare şi învie.

[16] Antonio Possevino, *Transilvania*, Budapesta, 1913, p. 139, 142.

Petrus Monedulatus (Csókás ?) Lascovius de Barovia şi Detsi (Csimor ?), cu numele latinizat Ioanes Decius Barovius sau Baronius[17].

Monedulatus (? — 1587) a activat la Făgăraş, Tg. Mureş şi Alba-Iulia, cu întreruperi din cauza călătoriilor sale în Occident. El a scos la Braşov o vastă enciclopedie teologică, în care dialectica, înţeleasă ca disciplină care, „propositiones tentat, num sint verae, et rationibus confirmat", este, spre părerea noastră de rău, exprimată oarecum calamburistic: „De hac tentatione hic non loquimur"[18]. Primul său popas la Geneva cade, probabil, în perioada cînd se înteţeau aici (ori duseseră deja la ruptură ?) divergenţele dintre Giordano Bruno şi de Beze, corifeul reformaţilor franco—elveţieni. Monedulatus însă, nu incidental bine cotat de acesta din urmă[19], s-a dovedit inapt de a-şi însuşi atitudinea lui Bruno faţă de principalele sclipiri dialectice ale lui Cusanus, printre care excelează, în felul ei, cea privind coincidenţa opuselor. Mai de oportunitate i s-a părut lui să-şi publice (în citadela dominată încă de spiritul severului Anti—Servet) minuţioasa polemică împotriva unei minuscule broşuri a iezuitului clujean W. Schreck. Opera sa de căpetenie, *De homine*, conţine şi un fel de psihologie, redusă însă la o pneumatologie pronunţat biblicistă. Admiţînd că ideea lui Cusanus din *De conjecturis* cu privire la triplicitatea lumii este „reliquis plausibilior", adică ipoteza cea mai de crezare, şi că omul e mai admirabil decît macrocosmosul, autorul vorbeşte despre structura şi esenţa sufletului raţional (spiritualis substantia simplicissima, ex nihilo creata) şi-şi încheie prima parte principală a lucrării cu negarea mortalităţii sufletului uman, a metempsihozei şi a purgatoriului. În partea a doua, pătrunsă de certitudinea că trupul nu e o temniţă (locum supplicii aut tormentorum, locum carceris), în care sufletele îşi ispăşesc păcatele de mai înainte, Monedulatus — sensibil influenţat de Pico della Mirandola — consacră trei capitole perfecţiunii şi frumuseţii corpului omenesc[20]. Pe bănăţeanul Pelbartus îl depăşeşte mai mult prin această tendinţă antiascetică decît prin felul cum interpretează teza, existentă şi în *Rosarium* (cap. *Corpus humanum*, § 17), că omul e un microcosm. Dacă Monedulatus şi-a asigurat un efect durabil îndeosebi prin colaborarea la faimosul dicţionar multilingv calepinian[21],

[17] S-ar putea ca Monedulatus să fie o transpunere a lui *Csóka*, voit inexactă pentru a evita femininul *Monedula*. Cît priveşte numele de familie al celuilalt „barovian", ne-am hotărît în favoarea formei *Detsi*, aceasta găsindu-se în fruntea singurei sale lucrări maghiare — o traducere din Sallust.

[18] Petrus Lascovius, *Speculum exilii*, Coronae, 1581, p. 857. La p. 745, autorul îşi ilustrează teza trinitaristă prin... cuvîntul românesc *Zeul* (alcătuit, bineînţeles, cu articol enclitic, din 1 + 3 litere), pe care-l va include cu acelaşi context în dicţionarul calepinian (vezi infra, nota 21), de circulaţie europeană.

[19] Bod, *Polikarpus*, 1766, p. 40. Cf. F. A. Lampe (editor !), *Historia ecclesiae reformatae...*, Trajecti ad Rhenum, 1782, p. 690, unde se supraapreciază rolul unei lucrări polemice a lui Monedulatus în expulzarea iezuiţilor din Transilvania.

[20] Petrus Mon. Lascovius, *De homine, magno illo in rerum natura miraculo et partibus ejus essentialibus libri II*, Witebergae, 1585. Citatele sînt de la p. 19, 119, 144, 392, 400. Datorită capitolelor ei finale, lucrarea e menţionată şi de profesorul de medicină din Göttingen, Georgius Matthiae: *Conspectus historiae medicorum*, p. 365. Cf. St. Weszprémi, *Succinta medicorum Hungariae et Transilvaniae biographia*, centuria prima, Lipsiae, 1774, p. 191.

[21] Ambrossi Calepini, *Dictionarium decem linguarum*, Lugduni, MDLXXXV. Într-o ediţie de mai tîrziu (amplificată) figura şi printre cărţile lui M. Halici. Textul întocmit cu concursul lui Monedulatus reapare în nouă ediţii ulterioare, dintre care şase din secolul al XVI-lea.

stima de care se bucura Pelbartus în anumite cercuri catolice o reflect faptul că *Rosarium* a fost retipărit de trei ori în Italia de nord în cei cîţiva ani dintre apariţia cărţii *De homine* şi prima ediţie (Strassbourg, 1591) a *Sinopticii* lui Detsi.

Înainte de a fi preluat conducerea şcolii din Tg. Mureş, D e t s i (?—1601), ca şi premergătorul său la această „particulă", Monedulatus, şi-a perfecţionat în Apus studiile făcute la Cluj. În prima sa lucrare (*Hodeoporicon*, 1587, C2), descriindu-şi drumul la Wittenberg prin Moldova, îl aminteşte pe Jacobus Despota, protectorul lui Sommerus. S-a presupus că a fost şi în Italia, unde ar fi luat act de unele vederi ale lui Campanella. Cronologiceşte mai verosimilă e ipoteza că l-a cunoscut personal pe G. Bruno la Wittenberg. Cît priveşte mănunchiul de idei antiplatoniste propagate de marele filozof din Nola, din acestea Detsi putea prelua şi de la averroistul padovez Zabarella, care, de altfel, fusese invitat la Alba-Iulia de principele ardelean („deşi acest fost profesor al său tăgăduia deductibilitatea nemuririi sufletului din principiile peripateticilor"). În esenţă, mica enciclopedie aforistică a lui Detsi, *Synopsis philosophiae* (1591, 1595), e scrisă în spiritul aristotelistului luteran Melanchton, la care se vădeşte pentru prima oară termenul *psihologie*. Această carte oferă sub titlul de filozofie teoretică elemente privind matematica, fizica şi ontologia, iar în cadrul filozofiei practice adună la un loc enunţuri etice, politice şi economice. Psihicul e vizat mai mult în secţiunea ontologică, iar tangenţial în cea morală. Se combate ipostazierea platonică a ideilor şi se afirmă că binele suprem constă „în acţiunea şi funcţiunea facultăţii raţionale". Dorinţa de a cunoaşte — ni se spune mai la vale — e în firea omului, de aceea ţine el atît de mult la simţuri, mai cu seamă la vedere. Sub punctul al şaselea al „metafizicii" sîntem informaţi că perceperea repetată duce, prin intermediul memoriei, la experienţă, iar frecvenţa experienţei naşte măiestria. Conform tezei subsecvente, teoria este mai bogată în cunoaştere decît practica, dar, după opinia autorului, nici intelectul nu pătrunde în măduva substanţelor.

Mai optimist pe plan gnoseologic e Detsi în *Syntagma*, unde, adresîndu-se celor dornici de a sesiza fundamentele dreptului „ex ipsis fontibus animi", dă de înţeles că izvorul jurisprudenţei e dreptul natural, „quod in sola ratione consistit"[22]. În sfîrşit, ultima lucrare (cunoscută şi de cartezianul M. Halici) a acestui multilateral umanist e o culegere de adagii antice şi maghiare (1598), care, pe lîngă implicaţii de psihologie populară şi explicitări proverbiale despre viaţa sufletească, cuprinde — în prefaţă — observaţii paremiologice privind înţelepciunea colectivă. Firește, nu trebuie să vedem neapărat o apropiere de dialectica naivă a lui Bruno în faptul că sînt selectate şi zicale ce se contrazic (Homo homini lupus-Homo homini Deus) sau locuţiuni care exprimă tensiuni interne, ad normam „volens nolente animo".

[22] Decitus Barovius, *Syntagma institutionum...*, Cluj, 1593. Praefatio (a7 v.) şi Liber primus, p. 3. Lucrarea a fost tipărită de fiul acelui Heltai, ale cărui *O sută de fabule* merită atenţie şi sub raportul portretisticii psihologice. Cît despre teoria dreptului natural, devenită în veacul luminilor „o ficţiune ambulantă" (Marx), ea era, precum se ştie, multă vreme o formă de protest împotriva prerogativelor şi nelegiuirilor feudale.

Un cărturar de renume continental ca Alstedius (1588–1638), ajuns în 1630 rector al Colegiului reformat din Bălgrad, s-a ataşat şi el de unele idei mai moderate ale lui Bruno, bunăoară de admiraţia acestuia pentru combinatoristica fantezistă a lui Raymondus Lullus[23]. Simburele raţional sau măcar raţionalist al acestei admiraţii îl aprecia Leibniz, trimiţînd într-o disertaţie de tinereţe (1666) la lucrarea lui Alstedius : *Architectura § usus) artis Lullianae (inserta thesaurio ejus artis memorativae)*[24]. Merită să fie consemnat şi faptul că în 1612 Alstedius a editat la Frankfurt am Mein opusculul *Artificium perorandi* de Bruno[25]. Dar în privinţa oratoriei şi a simţului estetic, Alstedius nu se compară cu predecesorul său la şcoala din Alba-Iulia, Martin Opitz, care în poezia *Zlatna sau despre liniştea sufletului* (preţios document literar din 1622) redă concis, printre altele, impresia sa despre psihicul românceior de la ţară : „Zwar schlecht (simple), doch witzig sind, viel denken wenig sagen"[26]. În schimb, Alstedius a fost numit pe bună dreptate — per anagrammatismum — Sedulitas. Această cinste i-a făcut-o însuşi Rud. Goclenius tatăl, evidenţiat, împreună cu Alstedius, de Brucker „inter syncretistas Aristotelico — Rameos"[27] şi socotit a fi primul care a folosit în titlul unei cărţi cuvîntul *psihologie*. Ce-i drept, cartea era de domeniul eticii şi a trebuit să mai treacă exact un secol pînă ce Locke, în al său *Eseu asupra intelectului omenesc* (1690), s-a angajat să analizeze procese sufleteşti fără divagaţii ontologice despre o pretinsă substanţă spirituală. Dar părerea curentă că abia Christian Wolff ar fi întrebuinţat termenul de *psihologie* în sens de studiu, nu pur speculativ al psihicului, e greu de dovedit. Referitor la istoricul denumirii, relevăm deocamdată că Alstedius, cu peste o sută de ani înainte, tratează despre intelect şi voinţă sub titlul de psihologie. Mai amplu o face în marea sa *Enciclopedie*, publicată sub auspiciile lui Gabriel Bethlen şi bine cunoscută, probabil într-una din ediţiile ei postume, de Leibniz, care o considera

---

[23] Vezi, printre altele, două lucrări ale lui Alstedius : *Clavis artis Lullianae et verae logicae* 609) şi *Tractatus... de harmonia philosophiae Aristoteleae, Lullianae et Rameae* (1610).

[24] Gothofredi Guillelmi Leibnitii, *Opera omnia*, tomus secundus, Genevae, 1768, pars. I p. 365, 375. Rectificarea titlului prin cele două paranteze am făcut-o după Christ. Gottlieb Jocher *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, I, Leipzig, 1750, col. 302.

[25] Această faptă a sa o menţionează însuşi Alstedius în prima pagină a dedicaţiei de la începutul *Enciclopediei* din 1630, unde-şi enumeră, nu tocmai cronologic şi nu exhaustiv, lucrările.

[26] M. Opitii, *Opera poetica*, Amsterdam, 1646, vol. I, partea a 2-a, p. 134. Aug. Treb. Laurian (vezi „Magazin istoric pentru Dacia", I, Bucureşti, 1845, p. 48) traduce cu două greşeli supărătoare : „Fetele care şi astăzi poartă vestminte (Muster !) mai romane, deşi nu sînt prea bune, dară spirituoase, cugetă mult şi vorbesc puţin". Eronat traduce şi Lazăr Şăineanu (*Istoria filologiei române*, ed. a II-a, Bucureşti, 1895, p. 31), necunoscînd, pare-se, tălmăcirea dată de tînărul Coşbuc : „Modeste, dar cu spirit..." („Tribuna", Sibiu, 1885, nr. 107).

[27] Jacobi Bruckeri, *Historia critica philosophica*, tom. IV, pars altera, Lipsiae, 1744, p. 584. Şi în varianta foarte comprimată a acestei lucrări (vezi *Compendium historiae philosophicae*. Cluj, 1768, p. 278), Alstedius apare printre cei ce se străduiesc a-l concilia pe Melanchton cu Ramus. Alstedius însuşi indică în rîndul celor mai de seamă filozofi ai reformaţilor pe Melanchton şi Ramus, „qui se opposuit Sorbonae" (*Enciclopeedia*, 1630, p. 112). În *Tabula mnemonica historiae philosophicae secundum elegantissimum ordinem Cl. Bruckeri* (vezi ediţia clujeană din 1770, p. 29), Alstedius continuă să fie încadrat în grupul „sincretiştilor", deşi în *Institutiones historicae philosophicae...*, Leipzig, 1756 (p. 653), Brucker îl trecuse la aşa-zişii mozaişti pe motivul că se referă adesea, ca şi Telesio de altfel, la Pentateuh.

încă şi în jurul anului 1700 demnă de a fi îmbunătăţită (perfici § emendari) [28].

Chestiuni psihologice se găsesc în al treilea din cele şapte tomuri ale *Enciclopediei* alstediene, deci în cadrul filozofiei teoretice, mai exact în cărţile XII şi XIII, dedicate pneumaticii (doctrinei despre spiritul necreat şi cel creat), respectiv fizicii. Autorul, deşi îi reproşează lui Goclenius tratarea tuturor spiritelor în fizică, recunoaşte că „fizica particulară, în sensul larg al cuvîntului, trebuie divizată în pneumatologie şi somatologie"[29]. După ce debitează generalităţi idealiste despre spirit („substantia libera ab omni materia proprie dicta", „vere simplex", „ita, ut non occupat sive repleat spatium") şi acordă numeroase coloane de format mare angelografiei, trece la partea a patra a pneumaticii extrafizice — *Psychologia*. Din primul capitol al acestei părţi reţinem doar promisiunea de a apela nu numai la autorităţi tradiţionale, ci şi la „lumina naturală" a raţiunii. Totuşi, dacă în capitolul următor Alstedius pare a nu fi absolut indignat de epicurienii şi creştinii care tăgăduiesc imortalitatea sufletului, faptul e explicabil şi prin convingerea, mărturisită cu mult mai înainte, că spiritul creat poate fi nimicit de Dumnezeu sau prin luarea în considerare a tezei după care „totum compositum perit, § anima sensitiva : quippe forma materialis"[30]. În opoziţie cu Duns Scot, autorul socoate intelectul drept „cea mai nobilă proprietate" a sufletului şi susţine „inesse animae separatae naturalem quendam appetitum administrandi corporis"[31]. Respinge ideea lui Zabarella despre sufletul raţional, considerat drept cauză eficientă a intelectului şi voinţei, iar după cele două capitole consacrate acestor facultăţi, oferă un capitol „de potentia agendi in anima separata", în care motricitatea (prezentată aici ca o facultate) trebuie să se împace cu caracterul punctiform al duhului[32]. Această trihotomie se subsumează celei din fizică, unde se vorbeşte de suflet vegetativ, senzitiv şi raţional (imaterial dar unit cu trupul). Partea a cincea a fizicii, botezată „empsychologia § phytologia", constată că animat poate fi numai un corp organic. Partea următoare, zoo- şi antropologia, are un capitol interesant „de affectionibus animalis". Aici se spune că sediul simţurilor e creierul, iar „phantasia dicitur idolum rationis", deoarece „syllogismus non formatur a phantasia, sed idolum syllogismi"[33]. Desigur, nu trebuie să ne gîndim pripit la teoria baconiană a idolilor. Semnalăm însă că Alstedius, pe lîngă admiterea principială a ştiinţei „experimentale", face şi cîteva observaţii de felul acesteia : „Homo ante 40 a nativitate diem non facile ridet..." [34].

---

[28] Leibniz, *op. cit.*, t. V, p. 183. La p. 567, Leibniz aminteşte de un exemplar al *Enciclopediei* cu completări autografe ale lui Alstedius. În 1716 însă precizează că lucrarea „nunc tota refundenda est". De altfel, e semnificativ pentru preocupările enciclopedice ale lui Leibniz că într-o scrisoare din 1697 se interesează de românii transilvăneni.

[29] Johannis-Henrici Alstedi, *Encyclopedia*, Herbornae, 1630, p. 631, 642.

[30] *Ibidem*, p. 643, 664.

[31] *Ibidem*, p. 644, 665.

[32] *Ibidem*, p. 662, 666.

[33] *Ibidem*, p. 739. Ceva asemănător găsim în teza lui Gabriel Ivul (*Philosophia novella*, 1661, p. 581), după care intelectul „determinari a phantasia non potest" şi care ne aminteşte distincţia lui Aristotel între imaginaţia senzorială şi cea capabilă a servi raţionamentului.

[34] Alstedius, *op. cit.*, p. 646, 766.

Plăcută surpriză după atîtea aridităţi ce duc mai mult la o secare decît la o disecare a spiritului ! dar să nu extrapolăm justificatele rezerve substanţiale faţă de conţinutul polimatiei, deseori compilatorice, a lui Alstedius. Bineînţeles, prejudecăţile sale metodologice s-au răsfrînt prejudiciabil şi asupra metodicii sale, însă abuzul său de dihotomii avea ca scop claritatea, nicidecum efectul opus pe care l-a atras după sine. Obiectivitatea istoristă cere să percepem timida adiere a unui suflu nou, binefăcător, chiar şi în motoul manualului intitulat *Latium in nuce* (Alba-Iulia, 1635): „Longum est iter per praecepta, breve ac efficax per exempla". (Această maximă a lui Seneca o regăsim în fruntea psihologiei „intuitive" a lui V. Gr. Borgovanu, care o traduce astfel: „Lung este drumul prin precepte, scurt şi cu efect prin exemple".) Pretinzînd pedagogilor să predea reguli gramaticale numai în urma ilustrării şi să îmbine verbul cu demonstraţia *ad oculos* („autopsia") [35], Alstedius a prefigurat postulate încetăţenite de Komensky. De fapt, acest lucid apostol ceh al intuitivităţii i-a fost elev la Herborn şi era cît pe-aci să-i fie urmaş la Alba-Iulia (probabil la propunerea lui Bisterfeld, de asemenea discipol direct al lui Alstedius).

J.H. Bisterfeld (1605?—1655) a propagat la Alba-Iulia timp de un sfert de veac ramismul eclectic, dar progresist pentru Transilvania de atunci, reprezentat de sus-tratatul enciclopedist Alstedius, împrejurare care constituie o motivare în plus a celor două pasaje închinate acestuia din urmă. Un remarcabil „succes editorial" a repurtat filigranul său compendiu de logică, în al cărui apendice anexat la „editio tertia (corect: quarta) auctior" reîntîlnim formula „homo — microcosmos", obligatorie şi pentru Alstedius [36]. În legătură cu propoziţia introductivă a compendiului (Logica est ars ratione recte utendi, eodemque sensu dialectica dicta est) notăm că pe trunchiul metafizicii lui Bisterfeld — luată ca sistem ontologic şi ca mod de gîndire — s-au altoit unele elemente de dialectică... trunchiată. Ne referim la acea „panharmonia catholica communicatio" pe care o accentua autorul cu atîta rîvnă ultraalstediană: „...Toate fiinţele se întîlnesc (congruunt inter se). Şi de aici provine legătura lucrurilor, atît între cele spirituale, cît şi între cele corporale, precum şi între cele spirituale şi cele corporale" [37]. Această străfulgerare răzbate pînă la noi într-o cărţulie calificată ca demnă de „seminarizare" de Andrian Heereboord, cel care a introdus la Universitatea din Leida cartezianismul,

[35] *Idibem*, p. 103: „Autopsia seu rerum inspectio requiritur ad certiorem rerum notitiam... Nam intuitiva notitia... est longe certior, quam abstractiva, quae acquiritur per auditum". Sufletul cercetîndu-se „abstrahendi facultate", „post (NB) physicam accedere oportet ad pneumaticae cognitionem" (p. 97). Dar în „cartea" consacrată didacticii (doctrinei „de studio disciplinarum", p. 89—119), în sărăcăciosul capitolaş „de ratione discendi pneumaticam", autorul nu izbuteşte să dea un sfat mai bun decît acela ca elevului să i se înmîneze compendiul scris de Otto Casmann (?—1609): *Psychologia (anthropologica)*.

[36] Alstedius, *Physica harmonica*, Herborn, 1642. Citäm din partea a patra (p. 165), intitulată *Physica chemica*: „Homo vocatur microcosmos quia est breviarium omnium creaturarum. Ejus harmoniam cum macrocosmo hoc loco paucis ostendere fert animus". Cartea aceasta se găsea şi în biblioteca tînărului M. Halici, eventual într-o ediţie mai veche. Mai menţionăm că din ediţia a patra (Oradea, 1649) a lucrării *Elementa logica* de Bisterfeld se află la Cluj un exemplar prevăzut cu masive note marginale (din 1668?) de P. Páriz Ferenc, fostul coleg de şcoală al lui Halici.

[37] Johannes Henricus Bisterfeld, *Philosophiae primae seminarium*, Alba-Iulia, 1652, p. 55.

„conciliindu-l" cu Aristotel. Heereboord a şi reeditat cărticica împreună cu alte două lucrări ale autorului: *Phosphorus Catholicus* (Lumină universală) şi *Consilium de studiis feliciter instituendis*, în care — vide VI, 6 — se recomandă expunerea disciplinelor într-o vie corelaţie. Retipărirea a avut darul de a-l promova pe Bisterfeld în compania precursorilor nemijlociţi ai armonismului idealist leibnizian. Trimiţînd foarte elogios la ediţia din Leida (1657) a lucrării *Phosphorus Catholicus* [38] Leibniz arată că acest „rezumat al artei de a medita" fundează totul pe principiul relaţiei universale dintre lucruri.

La rîndul său, Bisterfeld a fost, precum e şi firesc, de asemenea înrîurit de curente progresiste, bunăoară de presbiterianism, care cerea o anumită democratizare şi laicizare a... bisericii, de mişcarea irenică (eclesiastico-pacifistă), precum şi de unele concepţii ale lui Fr. Bacon, pe care se presupune că le-a cunoscut încă din timpul vizitei sale la Oxford şi printre care se numără o sfioasă revendicare a autonomiei filozofiei [39]. Nu l-a egalat pe Komensky [40] în elogierea baronului de Verulam, dar cînd cîntărim afirmaţia sa din *Philosophiae primae seminarium* (1652, p. 57), după care „bonus philosophus facit bonum theologum", nu putem să nu întrezărim în ea o consfinţire voalată a îndreptăţirii ştiinţei profane, deci un ponderabil strecurat cu o isteţime demnă de titulatura lui de diplomat însărcinat cu dificile misiuni pe tărîmul politicii externe a Transilvaniei. Ce-i drept, pneumatica rămîne şi pentru el „scientia spiritus accurate dicti seu substantiae indivisibilis", care „agit de Deo, Angelis § animabus separatis" [41]. Bineînţeles, această definiţie a sa nu i-a împiedicat pe superstiţioşii din jurul lui să-l creadă — datorită experienţelor sale fizice — un nigromant „vîndut diavolului", iar după moarte să-i ducă zvonul de a fi fost „sfîşiat de draci", cînd în fapt decedase ca onorabil burghez înnobilat [42]. Docta-i multilateralitate o atestă, pe lîngă pomenita sa „faustificare" populară, faptul că a conlucrat la traducerea din ebraică a psalmilor publicaţi în româneşte la Alba-Iulia, în 1651.

Socotim că aici e locul să ne referim la *Pravila* cea mare a lui Matei Basarab (*Îndeptarea legii*, Tîrgovişte, 1652), care, prin conţinutul ei nomocanonic, s-a aplicat în toate cele trei ţări româneşti şi a fost întocmită, în parte „prepusă... despre limba elinească", de prelatul ardelean D a n i l P a n o n e a n u, cu ajutorul a doi profesori de la Şcoala domnească din Tîrgovişte, printre care şi Pantelimon (Paisie) Ligaridis, adept al orientării progresiste a umanistului neoaristotelician grec Teofil Coridaleu [43].

---

[38] Leibniz, *ed. cit.*, t. II, pars I, p. 372.

[39] Cf. „Századok", 1891, p. 566.

[40] Iată ce scrie acesta în *Physicae ad lumen divinum reformata synopsis* (Amsterdam, 1643, a4 v.) despre *Instauratio magna*: „...Opus suspiciendum § quod ego non aliter quam lucidissimum exorientis novi Seculi Phosphorum intueri soleo".

[41] *Bisterfeldius redivivus seu operum J. H. Bisterfeldii... posthumorum*, Tomus primus, Hagae, 1661, p. 30.

[42] Andrea Huszti, *Orgio, incrementum § facies hodierna trium in Transilvania illustrium gymnasiorum...* Francofurti ad Viadrum, 1731, p. 27—28.

[43] *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, 1964, p. 24, 41. La p. 40 e amintit, de asemenea, ca tovarăş de idei al lui Coridaleu, primul conducător al Şcolii vasiliene din Iaşi — Sofronie Pociatki. Cf. „Revista de psihologie", 1963, nr. 1, p. 123—124.

Spre deosebire de pravilele românești anterioare, în care se găsește cel mult o „psihologie normativă", adică moralizatoare, această lucrare amplă cuprinde la sfîrșitul ei o seamă de idei mai autentic psihologice. Desigur, grupul glavelor finale pe care le avem în vedere începe cu teologisme despre cele „trei obraze" ale divinității, despre varietatea „firilor de îngeri" și cauza căderii diavolului, apoi se enunță „că lumea stă și se ține de 4 stihii, și omul de 4 stihii s-au făcut", dîndu-se după învățătura lui Hipocrate și concretizări „pentru în trupul omului în ce loc se află fieș-care Stihie" [44]. O dată cu creșterea numărului de ordine al glavelor crește, pînă la un punct, și numărul de ipostaze ale fenomenelor vizate. Dovadă stau glavele 15—16, care glăsuiesc despre „cinci simțuri", respectiv „șapte vîrste" ale omului. La întrebarea „în ce loc al trupului lăcuiește sufletul", se arată, „cum zic bogoslavii și filozofii, că sufletul iaste... lucru neîmpărțit... ce mai mult lucrează în cap". „Drept aceea de să va tîmpla cuiva să se răneasscă... în creștetul capului, unde sînt creierii, aceeași pătimește mintea" [45]. Constatarea se încadrează în antecedentele psihologiei burgheze materialiste. Firește, sub rezerva reclamată de glava a 19-a, în care se preîntîmpină astfel o teoretizare nepoftită a faptului că „fără de trup nemica nu face sufletul" : „... Să nu se gîndească cineva că sufletul după moartea trupului se strică sau se risipește ca un fum sau ca un nor, cum iaste sufletul și duhul dobitoacelor și al jigăniilor".

Acestea citate, putem sări trei coloane, pînă la ideea că „trei lucrure sînt carele se văd la suflet : cuvîntătoriu, pohtitoriu și mînios". Trecînd acum peste opt pagini din ediția, îngrijită pînă la transliterație, a lui Bujoreanu, tresărim la întrebarea „de unde e de se află mulți oameni (care) de începuta nașterii lor și de vîrsta tinerei pre feliu sînt blînzi, smeriți, bunișori, iară alții iuți la mînie". Nemulțumiți de răspunsul formulat aici la modul cam naiv naturalist („oamenii se fac de în feliul stihiilor"), credem că invitația „Semnează să știi" — o variantă de *nota bene* folosită în text — e mai legitimă ca acoperire în legătură cu ceea ce spune D. Panoneanu în prefața operei : „... Bunătatea nu vine, nici se trage dupre (sic) moșneni și după strămoși, așișderea și răutatea și viața cea rea nu mearge să vie să se pogoare pe strănepoți, ce (ci) fieși cine de în lucrurile sale... sau se rușinează, sau se slăvește" [46]. Cu o teză a (identicului și) „aceluiași Anastasie" patriarhul, din care se inspiră (și se trage) o bună parte a filozofemelor tocmai redate, se încheie materialul de interes psihologic. Iat-o : „Vin la om multe vise, căci că ține întru mintea lui acel lucru ce iubește să cîștige și să dobîndească toată ziua, deacia noapte'l veade în vis, (;) vin visele și pespe draci, vin și de la stomah cînd prea mînîncă omul mult și se îmbată, vin și de la Dumnezeu... Pentru vise spun și înțelepții cei de afară (de ortodoxism), adecă Caton... (:) cîte are omul întru mintea lui cînd iaste deșteptat, iară deacă adoarme acealeași veade și în vis" [47].Departe de noi gîndul unei asocieri modernizate cu

[44] Ioan M. Bujoreanu, *Colecțiune de legiuirile Românici*, vol. III, București, 1885, p. 420—422.

[45] *Ibidem*, p. 425, 426.

[46] *Ibidem*, p. 136.

[47] *Ibidem*, p. 440.

„onirologii" mai recente, poate de-a dreptul libidiniste. Aici ni se pare suficientă menţiunea concluzivă că cel dintîi şir de opinii psihologice relativ coerente publicat în românește trebuie înregistrat ca atare, adică de istoricii *psihologiei* românești, nu numai pentru prioritatea lui în timp, ci şi pentru virtuţile sale de fond ce cu greu pot fi umbrite de barierele mai sus schiţate, inerente majorităţii concepţiilor din acea vreme.

Ordinea expunerii putînd fi inversă celei de cercetare, concluzia ce o enunţarăm o aplicăm anticipativ, ca pe un *demonstrandum*, gînditorului la care păşim acum. E vorba de învăţatul bănăţean Gabriel Ivul (1619—1678), cel dintîi autor român de lucrări filozofice, a cărui prezenţă în *Dicţionarul enciclopedic român* o consemnăm cu satisfacţie [48]. Cît priveşte stricta respectare a cronologiei, semnalăm că în 1653 a apărut la Oradea o logică, aceasta însă e o reeditare a *Dialecticii* lui Ramus, chemat, cu puţin înainte de moartea sa tragică, în Transilvania şi ajuns aici numai prin ideile sale [49]. Ivul nu era de talia acestui curajos hughenot de la Sorbona şi nu i-a imitat nici pornirea fierbinte de a-l depăşi pe Aristotel, dar figurează cu o lungă activitate didactică, palpabilă şi în disertaţiile susţinute „sub prezidiul" său, printre profesorii Universităţii vieneze (cu mari tradiţii) şi ai academiei episcopale din Košice. În privinţa succesului cu care a predat la Viena, e relevantă culegerea *Poesis lyrica* (Viena, 1655), înmănunchind versificările unor „retori" bacalaureaţi.

Primele două cărţi ce cuprind idei propagate de Ivul sînt intitulate *Propositiones ex universa logica* (Viena [50], 1654, 110 p. în octavo) şi *Philosophia* (Viena, 1655, 4 file + 447 p. în 12°) [51].

Provizoria şi fragmentara prezentare a vederilor lui Ivul o vom încerca prin prisma lucrării *Philosophia novella* (Cassovia, 1661) [52], consultabilă şi la Biblioteca centrală a Universităţii din Cluj. Ţinînd cont de sistematica minimalizare cu care a fost maltratată şi această operă de peste 300 de file, ne vom îngădui să începem prin a trimite la prima ei pagină cu numerotare arabă, atrăgînd atenţia asupra unei teze care poate intra ca un mic *novum* în capitolul aferent al istoriei noastre culturale. Citäm : „După o primă împărţire, logica, judecata sau discursul e de două feluri : naturală şi artificială. Naturală e forţa intelectivă dată omului". Propoziţii şcolăreşti lapidare, dar demne de reţinut în acelaşi sens ca şi distincţia din *Micul compendiu de logică universală* (circa 1700) al lui Cantemir dintre gîndirea „omului din popor" şi codificarea lui savantă, distincţie care,

---

[48] Vol. II, 1964, p. 883. Cf. „Cercetări filozofice", 1959, nr. 6, p. 207.

[49] Szenci Molnar Albert (traducător), *Discursus de summo bono*, Löcse, 1630, p. 3 a dedicaţiei.

[50] Andrei Veress, *Bibliografia română-ungară*, I, Bucureşti, 1931, nr. 174, derutat de cuvintele „in Aula Coloniensi" de pe foaia de titlu, dă ca loc de apariţie oraşul Köln.

[51] Ambele lucrări conţin redactarea lui Vitalis Mayeritsch, „in Campo-liliorum Sacr. Ord. Cist. Professus", care, după obiceiul vremii, expune fidel poziţiile dascălului său, primind în cele din urmă „supremul laur al filozofiei" : gradul de doctor al pomenitului domeniu, extrem de larg pe atunci.

[52] In ciuda diferenţei de titlu, Aloys De Backer (*Bibliothèque des écrivains...*, Liège, V, 338) consideră această lucrare ca o reeditare a *Filozofiei* din 1655. Tot el aminteşte şi o ediţie din Zagreb (1663), neconfirmată de alţii.

deşi „nu este proprie" eruditului moldovean, „e cu atît mai neaşteptată cu cît timpurile moderne, la începuturile lor, nu cunoşteau decît logica lui Aristotel într-o formă remaniată de logicienii din şcoala sa" [53].

Trecînd peste voluminoasa parte de fizică, vom aborda pe scurt partea *De anima* (p. 544—588), de peste şapte ori mai redusă decît cea de fizică şi de aproape tot atîtea ori mai dezvoltată ca neînsemnatul capitol final de metafizică.

Dacă materialul de logică începe cu recunoaşterea unui for intern înnăscut pe care Descartes îl numea bun-simţ, iar paragraful despre materie cu certitudinea existenţei realităţii ei obiective, în fruntea psihologiei stă următoarea argumentaţie : „Nimeni nu îndrăzneşte să nege existenţa sufletului, căci, dacă o neagă, prin negaţia însăşi o admite, deoarece negaţia-model e operaţia sufletului însuşi". Să fie aceasta o preluare directă a esenţei cartezianului *cogito ergo sum*? Ar putea avea drept sursă chiar pe Augustin, eventual un mijlocitor ca Guillaume d'Auvergne (sec. XIII), după care a nega sufletul înseamnă a se contrazice, pentru că însăşi această negaţie presupune gîndirea [54]. Oricum, ideea nu se referă, desigur, la sufletul inferior, care e definit — după Aristotel — ca întîia entelechie sau actul prim al corpului organic avînd virtualmente viaţă (p. 547), ci la cel raţional, care „ poate fi separat de materie şi (poate) exista în sine" (p. 548). În formularea lui Cantemir : „...prin splendoarea credinţei sînt convinşi toţi credincioşii că sufletul omului este separat de trup", fiind „substanţă formală, făptură imaterială, duh intelectual" [55]. Datorită imaterialităţii sale — scrie Ivul la p. 556 —, spiritului îi repugnă divizibilitatea „după extensiune", ca şi cea „secundum intensionem", pe care o consideră incompatibilă cu caracterul de substanţă. Firește, această individualitate, luată de el în cel mai pur sens etimologic, nu exclude nici împărţirea noţiunii de suflet în trei genuri ale lui (nu două sau patru, ca la Cantemir), anume în cel vegetativ sau nutritiv, cel senzitiv (specific zoofitelor şi brutelor) şi cel raţional, nici distincţia împătrită în cadrul conceptului *potentia animarum* : vegetativă, senzitivă, intelectivă şi volitională. Fără a cocheta cu spaţializarea spiritului, autorul concede că „la

---

[53] *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România, ed. cit.*, p. 77.

[54] Apud Paul Janet şi Gabriel Séailles, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1921, p. 30.

[55] D. Cantemir, *Metafizica*, trad. N. Locusteanu, Bucureşti (1929), p. 276, 274. În lucrarea profesorului de teologie I. G., intitulată *Lapis Lydius controversiarum fidei...* (Cassovia, 1671, p. 433) citim : „Anima hominis est immortalis. Contra Lutherum et Anabaptistas". Judecînd după caracterul acut antiprotestant al acestei cărţi, ea ar putea să-i aparţină lui Ivul, care a publicat în spirit similar *Theses et antitheses catholicorum et acatholicorum* (Kosice, 1667) şi *Historica relatio colloquii Cassovensis de judice controversiarum fidei* (f. l, 1679 ; după K. Szabó, R.M.K., vol II, Budapesta, 1885, p. 396, nr. 1446, ca a apărut la Cluj). Această paternitate a şi susţinut-o De Backer (*vol. cit.*, p. 339), bazîndu-se pe Stoeger, *Scriptores...*, 157. Carlos Sommervogel (*Bibliographie...*, tome IV, Bruxelles — Paris, 1893, col. 696) se întreba : „Ne serait-ce pas une réédition de l'ouvrage du P. Goodwin?" (E vorba de *Lapis Lydius controversiarum modernarum...*, Leodii 1656, a iezuitului englez Ignace Goodwin. Cf. C. Sommervogel, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes...*, Paris, 1884, col. 471). Totuşi, A. Veress (*vol. cit.*, p. 298) îi impută şi lui Sommervogel greşeala lui Stoeger, reamintind apoi ordinea latinească a numelui de botez şi a celui de familie. Era mai concludent să deschidă un exemplar al ediţiei din 1671, care, după, dedicaţie, cuprinde şi aprobarea dată în Anglia, în noiembrie 1655, pentru tipărirea cărţii lui G(oodwin).

animalele perfecte, organul simțului intern e dubla cavitate anterioară a creierului" (p. 569), iar „pasiunile sînt simțite de noi în cord" (570). Mai interesantă ni se pare teza că intelectul, definit ca „putere cunoscătoare spirituală" (579), nu poate fi deosebit prea mult de voință „fiindcă salt în necunoscut nu se poate face liber" (561); „Deci cu înțelegerea oprită se înlătură voința" (563). După ce admite în acest mod nevoluntarist liberul arbitru (583), Ivul — prefigurînd ceva din poziția helmontiană a lui Cantemir cu privire la facultatea infuză a cunoașterii — postulează un „habitus introdus (infusus) de Dumnezeu" (585) alături de unul dobîndit.

Cele cîteva alineate de mai sus își vor atinge cu prisosință scopul dacă vor determina pe un specialist să ne dăruiască o analiză științifică a gîndirii lui Ivul pe măsura importanței acesteia pentru noi. De acum însă se cuvine a fi subliniat un lucru : deși Ivul nu a propășit pînă la convingerile avansate ale celuilalt remarcabil caransebeșean din a doua jumătate a veacului al XVII-lea — Mihail Halici-fiul —, el are la activul lui imprescriptibil tratarea relativ sistematică a unei bogate problematici filozofice, cu decenii înainte de europeanul Cantemir.

DISCUȚII

FILOZOFIE ȘI CONCEPȚIE DESPRE LUME

DE

PAVEL APOSTOL

Tema enunțată în titlul considerațiilor de față aparține domeniului metateoretic, și anume metateoriei teoriilor filozofice. Cercetarea raportului dintre filozofie și concepția despre lume (sau asupra lumii) are în epoca noastră, totodată, și o excepțională însemnătate *practică*. Transformarea revoluționară a societății omenești, trecerea de la capitalism la socialism în condițiile revoluției tehnice-științifice actuale determină, după opinia noastră, *o creștere a rolului filozofiei marxist-leniniste în ansamblul activității teoretice și practice a omenirii*, ca atare, și accentuarea ponderii sale în viața științifică atît pe planul teoriei, cît și pe planul metodologiei. Firește, nu ne gîndim aici la vreo funcție compensatoare, pe care reprezentanții subiectivismului antropologic contemporan o atribuie filozofiei, chemată, în concepția lor, să asigure „hrana spirituală" a umanității într-o lume „tehnicistă" și dezumanizată. Vorbind despre creșterea ponderii filozofiei marxist-leniniste, avem în vedere faptul că transformarea societății, revoluția și construcția socialistă-comunistă, precum și progresul tehnic-științific impun, cu necesitate și cu amploare din ce în ce mai mare, *pătrunderea filozofiei materialismului dialectic și istoric în toate domeniile de activitate.*

Filozofia marxist-leninistă a făcut o analiză categorială calitativă a determinațiilor de extremă generalitate ale naturii, societății și cunoașterii, enunțînd, totodată, legile fundamentale ale dezvoltării în toate aceste domenii. Mînuirea acestor categorii și legi, aplicarea lor corectă este o condiție necesară a reușitei revoluției și construcției socialiste. Rolul conducător al materialismului dialectic și istoric în ideologia și activitatea practică a societății socialiste exprimă această funcție socială a filozofiei științifice.

Într-un anumit sens, teoria marxist-leninistă poate fi considerată drept „algoritmul" fundamental al revoluției și construcției socialiste. Dar aplicarea acestui „algoritm" de maximă generalitate, interpretarea lui în termeni concreți și eficienți cer mobilizarea întregii cantități de infor-

Rev. filoz., 13, 1, p. 89—95, București, 1966

mație de care dispune, în prezent, omenirea. Însușirea concluziilor științei comunismului — a arătat tovarășul Nicolae Ceaușescu, punînd în valoare o importantă indicație leninistă — presupune „însușirea totalității de cunoștințe a căror consecință este comunismul însuși" [1].

Documentele P.C.R., și îndeosebi cele ale Congresului al IX-lea al P.C.R., subliniază necesitatea de a rezolva problemele construcției socialiste la nivelul realizărilor actuale ale științei și tehnicii mondiale. Una din direcțiile principale în care trebuie să se desfășoare construcția socialistă o constituie *„promovarea progresului tehnic în toate domeniile de activitate"* [2], automatizarea producției, a conducerii economice și administrative *în prima etapă* și automatizarea *tuturor* activităților umane care se pot automatiza *în etapele următoare*. Fără *inaugurarea* procesului de *automatizare* pe o scară semnificativă pentru economia națională și întreaga viață socială a țărilor socialiste, cu greu se poate vorbi, astăzi, în mod concret, despre trecerea efectivă la comunism. Extinderea mecanizării și automatizării „va ocupa și în viitor un loc principal în politica partidului și guvernului" [3].

Automatizarea unor activități umane parțiale (anumite mișcări, anumite operații etc.) se poate realiza cu mijloacele tehnicii și ale unor discipline științifice particulare (economie politică, psihologia, fiziologia etc.), dar automatizarea unor funcții ale *sistemului total*, complex, care este societatea, considerată în integralitatea ei, și integrarea acestor funcții în ansamblul activității umane — fără perturbații sau cu un minim de perturbații — presupun *analiza categorială calitativă prealabilă a sistemului considerat*. Aici intervine necesitatea unei teorii generale a sistemului „societate", a sistemului de conexiuni „om-natură" deci necesitatea unei *teorii generale a sistemului societate privit în raportul său dialectic cu sistemul total univers*. Spre aceasta ne duce și lărgirea sferei practicii sociale prin includerea dimensiunii cosmice în activitatea cotidiană a oamenilor (zborurile interplanetare etc.).

Automatizarea presupune, așadar, pe lîngă analiza cantitativă a unor activități sau sisteme parțiale, și analiza calitativă a structurii și funcțiilor sistemelor complexe și totale. Aparatul de concepte cu care se realizează acest al doilea demers este sistemul categoriilor filozofiei științifice.

Firește, punerea în relație a categoriilor și a rezultatelor analizei calitative a sistemului total univers, pe care o realizează filozofia marxist-leninistă, cu categoriile și rezultatele analizei cantitative a sistemelor parțiale (componente relativ independente ale sistemului total) nu se înfăptuiește printr-un simplu decret, ci impune integrarea rezultatelor științelor particulare în filozofia marxist-leninistă și, înainte de toate, asimilarea tehnicilor (metodelor) contemporane, în cadrul cărora tehnica cibernetică (nu însă în exclusivitate cibernetica tehnică) are o însemnătate deosebită. Intervenția eficientă a filozofiei în procesul amintit mai sus

[1] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1965, p. 88.
[2] *Ibidem*, p. 755.
[3] *Ibidem*, p. 45.

cere cu insistență promovarea în continuare a limbajului de precizie al științei contemporane în domeniul filozofic. Bineînțeles, nu putem stabili, acum și aici, cît timp sau cîte eforturi vor fi suficiente pentru a obține rezultatul dorit. Cert este că pînă în prezent s-au făcut progrese demne de a fi luate în considerare în direcția interpretării unor principii fundamentale ale materialismului dialectic și istoric în termeni cibernetici (pe lîngă modelarea unor procese și activități economice, ne gîndim și la interesantele rezultate obținute în această direcție de prof. Georg Klaus [4]).

De altfel, chiar în sînul teoriei sistemelor, un capitol de bază al ciberneticii, se manifestă tot mai clar necesitatea elaborării unei teorii *generale* a sistemelor. Dificultățile întîmpinate în cursul acestei strădanii provin, după părerea noastră, din faptul că majoritatea, dacă nu chiar totalitatea, conceptelor primitive cu ajutorul cărora se poate construi o asemenea teorie generală a sistemelor presupune folosirea categoriilor filozofiei.

În acest context vedem problemele de metateorie a teoriilor filozofice, dintre care în rîndurile de față ne vom opri asupra raportului dintre filozofie și concepția despre lume.

Spre a-și realiza funcția în sistemul general al activităților și cunoștințelor umane de azi, filozofia trebuie să-și delimiteze exact domeniul și specificul în raport cu alte domenii ale conștiinței sociale.

Filozofia este (a) *o activitate* umană specifică, precum și (b) *rezultatul* acestei activități, cristalizat în structuri — „plăsmuiri" ar spune Lucian Blaga — specifice.

După cum se știe, spre deosebire de alte forme ale conștiinței sociale, filozofia urmărește, *în mod conștient*, să surprindă realitatea în ansamblul și în esențialitatea ei, construind o imagine, un tablou închegat, un model teoretic al lumii cu ajutorul unor categorii și principii de maximă generalitate (sau considerate ca atare).

Spre deosebire de științele particulare, care studiază o formă sau alta a mișcării materiei, structuri, laturi sau procese parțiale ale realității, filozofia elaborează teoria generală despre lume, ca totalitate, avînd drept obiect determinațiile cele mai generale, esențiale și necesare ale tuturor formelor de mișcare a materiei, ale fenomenelor, ale relațiilor și proprietăților acestora, potrivit nivelului atins de practica socială și de cunoștințele dobîndite într-o etapă dată a dezvoltării sociale.

Rezultatul activității filozofice este o teorie, adică un ansamblu coerent de enunțuri, care se formulează printr-o serie de teze referitoare la determinațiile fundamentale ale lumii ca totalitate, teze compatibile între ele și ordonate în mod deductiv.

Fiind o teorie cu funcție de concepție despre lume, filozofia privește lumea, ca totalitate, *în raport cu problemele existențiale ale umanității* (sau ale unor grupuri sociale).

Caracterizarea de mai sus a filozofiei, ca teorie, elimină unele confuzii destul de răspîndite în privința filozofiei, definită adesea ca sistem de reprezentări etc., adică de structuri cognitive exologice, infraconceptuale. Acest limbaj psihologist, răspîndit în literatura filozofică, ascunde deose-

[4] G. Klaus, *Kybernetik und Gesellschaft*, Berlin, 1963.

birea calitativă dintre filozofie, ca structură teoretică — formulată deci pe plan *pur conceptual* —, şi concepţia despre lume, care se exprimă şi se poate exprima în orice activitate umană sau în produsele acesteia. Evident, faptele noastre, atitudinile, structura sensibilităţii etc., pe de o parte, şi „imaginile" artistice în care se manifestă anumite atitudini faţă de realitate, pe de altă parte, toate exprimă concepţii despre lume. Cu greu am putea admite însă că un ansamblu de fapte convergente, compatibile între ele, care exprimă o anumită concepţie despre lume (de exemplu ansamblul faptelor construcţiei socialiste) ar fi, totodată, filozofie. La fel, fără a face o penibilă confuzie de planuri, nu se poate afirma că un ansamblu de imagini artistice, de exemplu, totalitatea Madonelor pictate de Rafael sau a cantatelor lui Bach ar fi filozofia lui Rafael sau a lui Bach, respectiv ar avea un conţinut filozofic, deşi operele amintite exprimă, neîndoielnic, o viziune despre lume.

În timp ce filozofia, ca teorie, este un ansamblu de enunţuri formulate în termeni conceptuali, concepţia despre lume, ca structură, este un ansamblu mai eterogen — sau, dacă vreţi, mai complex — de fapte, atitudini, emoţii, voliţii şi cogniţii. În limbajul comun se foloseşte adesea termenul de „filozofie" într-un sens cu totul echivalent cu cel de „concepţie despre lume". Astfel, se spune că şi Conu Leonida sau Moş Teacă au o „filozofie" a lor. Dar, după cum nu putem vorbi despre „filozofia" Cetăţeanului turmentat în acelaşi înţeles în care vorbim despre filozofia lui Kant, la fel nu putem vorbi despre un conţinut filozofic în artele care folosesc un limbaj ce nu poate fi transpus integral în termeni verbali-conceptuali (pictura, sculptura, muzica, arhitectura etc.), fără a-şi pierde cu totul capacitatea de a exercita influenţă artistică [5].

---

[5] În această ordine de idei, am vrea să facem o precizare în legătură cu *Însemnările filozofice*, publicate în nr. 5 al „Revistei de filozofie", în care Al. Tănase susţine teza : „Muzica este cea mai filozofică dintre arte". În acelaşi text, Al. Tănase se referă la un studiu al subsemnatului, apărut acum doi ani în revista „Muzica" (1963, nr. 3), atribuindu-ne despre această artă o concepţie care nu este a noastră. După cum poate constata orice cititor, în studiul amintit, precum şi în continuarea lui (publicată tot în „Muzica", 1963, nr. 9), n-am înţeles muzica drept juisare senzorială, ci am încercat să o definim drept expresie emoţional-atitudinală a realităţii (şi nu a unui conţinut filozofic). Se ştie că în psihologia modernă termenul „atitudine" desemnează o manifestare complexă a personalităţii în raport cu lumea înconjurătoare, manifestare în care momentele intelective şi afective sînt integrate într-o unitate (sinteză).

În dezacord cu teza că muzica vehiculează „idei filozofice", iar „marea" muzică ar fi purtătoare a unui mesaj eroico-tragic, ne aflăm, în esenţă, pe poziţia pe care recent a definit-o foarte precis A. Mendelsohn : „Muzica nu ne informează asupra istoriei faptice, nu ne dă date echivalente cu cele ale observaţiei ştiinţifice ; dar gîndirea muzicală ne oferă o cheie foarte subtilă spre înţelegerea pe cale emoţională a unor fenomene esenţiale pentru evoluţia gîndirii şi culturii omeneşti". Criticînd, pe bună dreptate, faptul că unele expuneri nu ţin seama de această particularitate a muzicii, compozitorul citat scrie : „Se insistă adesea în emisiunile radiofonice de iniţiere muzicală, în cuvîntul introductiv la diferite concerte asupra conţinutului literar al operelor, *se încearcă a se da impresia că muzica trebuie neapărat să exprime adevăruri ce pot fi formulate de cuvinte*" (*Educaţia muzicală a publicului larg*, în „Scînteia" nr. 6 697 din 1 august 1965. Subl. ns).

Însemnările lui Al. Tănase contestă şi legitimitatea deosebirii făcute de noi între filozofie şi concepţie despre lume. Nu găsim în articolul publicat în „Revista de filozofie" nr. 5 vreun argument împotriva constatării că, deşi filozofia este concepţie despre lume, nu orice concepţie despre lume (care poate fi exprimată şi prin acţiuni, atitudini, imagini artistice etc.) este totodată şi filozofie. Teza lui Al. Tănase porneşte de la presupunerea că orice „semnificaţie socială umană nu poate fi decît filozofică". Noi credem că este necesar *să se distingă* semnificaţiile social-

Distincţia dintre filozofie şi concepţia despre lume se impune atît din punct de vedere teoretic, cît şi din punct de vedere practic. Ea este necesară pentru a separa corpul legilor (fundamentale şi derivate) ale materialismului dialectic şi istoric, principiile şi tezele filozofiei ştiinţifice, formulate sau formulabile într-un limbaj de precizie, de aproximaţii preteoretice. Această operaţie nu-şi are justificarea numai în preocuparea de a da filozofiei o mai mare stringenţă, ci, în lumina funcţiei ce revine filozofiei în prezent, dar mai ales în viitor, ea are în vedere condiţiile interne, ce se cer realizate, pentru ca filozofia să devină bază teoretică şi metodologică *nemijlocită* a activităţii social istorice, în sensul schiţat la începutul acestei expuneri.

În *activitatea* filozofică intervin numeroşi factori exologici sau extrateoretici, avînd, adesea, un rol hotărîtor.

Marxism-leninismul a dezvoltat principiul determinării social-istorice, de clasă, a filozofiei. Această teorie oferă o explicaţie exhaustivă a activităţii filozofice ca fenomen social, ideologic. Considerăm necesară introducerea acestui principiu în semiotica generală şi în metateoria teoriilor filozofice, sub forma tezei despre rolul determinant al dimensiunii pragmatice a semnelor sau sistemelor de semne faţă de dimensiunile lor semantică şi sintactică.

În acest context nu neglijăm cîtuşi de puţin nici însemnătatea motivaţiei psihologice a activităţii filozofice. Filozofia nu este numai o îndeletnicire, ci, înainte de toate, o pasiune.

Oricîtă importanţă ar avea factorii extrateoretici în ansamblul activităţii filozofice, rezultatul acestei activităţi, teoria filozofică, trebuie ferită de confuzia planurilor, sub sancţiunea pierderii totale a dreptului la existenţă în sistemul ştiinţelor.

Proprietatea de a fi concepţie despre lume este una din determinaţiile teoriei filozofice, condiţia necesară a existenţei sale ca formă a conştiinţei sociale, dar, în raport cu celelalte forme ale conştiinţei sociale, specificul filozofiei rezidă în constituirea ei ca teorie de un tip anumit. Acest al doilea aspect reprezintă condiţia suficientă a existenţei sale ca fenomen social. Precizările de mai sus ne îngăduie să apreciem mai exact şi însemnătatea epocală a procesului de transformare a conştiinţei sociale a maselor populare sub influenţa activităţii politice-educative a partidului, care are ca urmare şi creşterea ponderii elementului teoretic, filozofic, în ansamblul concepţiei despre lume a oamenilor.

Dacă, în linii mari, am delimitat filozofia faţă de concepţia despre lume (*Weltanschauung*), aceeaşi operaţie se impune şi în legătură cu un alt termen care intervine adesea în literatura de specialitate. Ne gîndim la termenul de „concepţie despre viaţă" (*Lebensanschauung*). Fără a intra în detalii, vom arăta că şi acesta desemnează un fenomen ideologic nu numai asemănător, ci, într-o anumită privinţă, identic cu concepţia despre lume.

---

umane în particularitatea lor: economice, politice, juridice, religioase etc. Firește, ele pot fi teme de analiză filozofică, fără ca prin aceasta să dobîndească un *conținut* filozofic. Filozofia este o construcție teoretică și se formulează pe planul conceptelor și categoriilor. Limbajul muzical nu operează cu asemenea concepte, nici măcar cu expresii care ar putea fi transpuse în asemenea forme logice, fără a-și pierde cu totul specificul artistic.

Deosebirea esențială este următoarea. În timp ce concepția despre lume exprimă o atitudine în care motivul ontologic apare în mod explicit, în concepția despre viață, numai motivul antropologic al destinului uman este explicit.

În sfîrșit, înrudit cu cel de concepție despre lume, respectiv filozofie, este și termenul „imagine științifică a lumii" sau „tablou, respectiv model științific al lumii" (*Weltbild*). Deosebirea este evidentă. Modelul științific este ansamblul cunoștințelor istorice elaborate despre lume, o sinteză, în care, în principiu, nu ar trebui să intervină generalizarea de tip filozofic. El sintetizează, de cele mai multe ori, ansamblul cunoștințelor existente în funcție de ponderea acordată în diferite perioade diverselor științe particulare sau variatelor teorii sau tipuri de explicație științifică. În acest sens se vorbește despre modelul mecanicist sau relativist al lumii (universului) etc.

Există o deosebire vădită între concepția despre lume și modelul științific al lumii. Este vorba de natura pur teoretică a celui de-al doilea și de natura eterogenă, cu numeroase elemente extrateoretice, a primului.

Față de filozofie, în general și față de cea științifică în special, stabilirea notelor distinctive ale conceptului de „model științific al lumii (universului)" este o problemă mai delicată. Unele aspecte, poate chiar esențiale, pot fi totuși precizate.

Modelul științific al universului ne oferă tabloul lumii *explorate* de știință cu mijloacele științifice admise în mod curent, în timp ce filozofia își propune să realizeze un tablou total, obținut cu ajutorul unei generalizări de tip specific, în cadrul căreia extinderea sau extrapolarea are o întemeiere *de conținut*, fiind o *esențializare*. Astfel, teoria filozofică realizează totalitatea prin reducerea elementelor componente ale modelului științific la esență și, pe baza acestei esențializări, tinde la integralitate. Cu alte cuvinte, *generalizarea filozofică se realizează pe baza admiterii unei structuri ierarhice a determinațiilor universului, reprezentînd invarianții de diferite grade de esențialitate ai existenței*. Prin urmare, modelul naturalist-științific și cel filozofic-științific al universului, ambele formulate pe plan strict teoretic, se deosebesc între ele prin faptul că în primul caz avem de-a face cu o generalizare realizată pe plan extensional, iar în al doilea pe plan intensional. De aici incompletitudinea primului model, incompletitudine pe care cel de-al doilea o depășește printr-o mișcare logică pe plan intensional, prin esențializare.

La aceste precizări am vrea să adăugăm, apoi, unele constatări complimentare, care rezultă din analiza metateoretică a teoriilor idealiste făcută în lucrarea intitulată *Inconsistența argumentării idealist-subiective* (Edit. științifică, 1965). Am precizat acolo că propozițiile sau enunțurile filozofice sînt formațiuni teoretice care pot fi puse în relații de compatibilitate sau incompatibilitate cu anumite enunțuri privilegiate, care constituie un răspuns la „problema fundamentală a filozofiei". Aici putem face o completare, și anume: enunțurile filozofice pot fi puse *direct* și *explicit* în relații de compatibilitate sau incompatibilitate cu enunțurile, care cuprind un răspuns la „problema fundamentală" a filozofiei. Enunțurile științelor și, ca atare, cele în care se formulează „modelul

științific al lumii (al universului)" pot fi puse numai *indirect* și *implicit* în relații de compatibilitate sau incompatibilitate cu enunțurile, cuprinzînd un răspuns la „problema fundamentală a filozofiei".

Precizările făcute în cursul acestei analize vizează un obiectiv legat de străduințiile de a valorifica cît mai deplin rezultatele științifice ale filozofiei marxist-leniniste în elaborarea unor modele logico-matematice, informaționale și cibernetice ale activității umane — cerință de perspectivă a automatizării.

După cum am arătat în introducerea acestor observații, o asemenea sarcină impune elaborarea unui limbaj de precizie în filozofie, cu unele proprietăți calitative, care îl deosebesc de limbajul matematic. Acest limbaj de precizie trebuie să aibă totuși *proprietatea fundamentală* de a putea fi pus în relații precise cu limbajul de tip matematic (logico-matematic, informațional-teoretic sau cibernetic). În acest caz și numai în acest caz, categoriile filozofiei științifice vor putea fi folosite, cu maximum de eficacitate teoretică și practică, la fundamentarea modelării unor procese, structuri și funcții atît de complicate, cum sînt cele ale sistemului total (*Gesamtsystem*) al vieții sociale socialiste*.

* Textul de mai sus redă, pe scurt, comunicarea prezentată la sesiunea științifică a Institutului de construcții București (1966), în care au fost dezvoltate unele considerații cu privire la deosebirea calitativă dintre filozofia marxist-leninistă și cea pre- sau nemarxistă, precum și cu privire la raportul dintre filozofie și modelul naturalist-științific al lumii.

CU PRIVIRE LA SPECIFICUL ȘI CRITERIUL CUNOAȘTERII FILOZOFICE

DE

C. GRECU, M. TURTOI (Timișoara)

Profundele transformări petrecute în toate domeniile vieții sociale și în dezvoltarea științei din vremea noastră au determinat o dezvoltare corespunzătoare a filozofiei marxiste, în fața căreia apar mereu probleme noi și deosebit de complexe.

Legăturile filozofiei marxiste cu practica socială și cu științele particulare se dezvoltă și se întăresc continuu. În cadrul acestor legături multilaterale, complexe dintre filozofia marxistă și științele particulare se realizează o fecundare reciprocă atît în ceea ce privește conținutul, cît și în privința formei lor. După cum se știe, principalele caracteristici ale științei contemporane sînt tendințele de diferențiere și integrare, de matematizare tot mai intensă, de formalizare, transferul de metode de la o știință la alta și, pe această bază, apariția unor noi discipline și ramuri științifice etc. Nu este hazardat dacă afirmăm că cel puțin unele dintre aceste tendințe se manifestă și în domeniul filozofiei. Subliniem în mod deosebit necesitatea, care apare tot mai evident, de a redefini, îmbogățind, unele dintre conceptele fundamentale ale filozofiei marxiste pentru a fi suficient de cuprinzătoare față de materialul științific la care se referă. În acest sens amintim ideea lui Engels, pe care o considerăm întru totul valabilă și pentru filozofia marxistă, după care, „cu fiecare descoperire epocală din domeniul științelor naturii, materialismul trebuie să-și schimbe forma" [1]. Acest lucru ni se pare cu atît mai necesar cu cît în literatura filozofică marxistă se manifestă încă uneori tendința de a încadra un material faptic și științific extrem de bogat în formule filozofice depășite.

În ultimii ani, între filozofii marxiști s-au purtat discuții interesante în legătură cu : unitatea dintre dialectică, logică și teoria cunoașterii în cadrul filozofiei marxiste, obiectul materialismului istoric și raportul său cu materialismul dialectic și științele sociale particulare, obiectul

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 278.

Rev. filoz., **13**, *1*, p. 97–108, București, 1968

logicii dialectice și raportul ei cu logica formală clasică și logica matematică, structura filozofiei marxiste, posibilitatea constituirii dialecticii naturii ca știință filozofică relativ independentă, logica cercetării și cunoașterii științifice, axiologia marxistă etc. A apărut, de asemenea, o vastă literatură referitoare la aceste probleme, pe care autorii le rezolvă în moduri diferite.

Fără a intra în analiza discuțiilor, subliniem doar că rezolvarea unor asemenea probleme depinde în mare măsură de felul în care sînt înțelese specificul cunoașterii filozofice și criteriul după care putem delimita cunoștințele propriu-zis filozofice de alte cunoștințe. Aceasta implică lămurirea a ceea ce se numește generalizarea filozofică, o discuție asupra structurii filozofiei marxiste (corespunzătoare nivelului actual al dezvoltării ei), o delimitare corectă a problemelor care aparțin filozofiei de cele care aparțin altor științe.

Punctele de vedere ale autorilor marxiști cu privire la aceste probleme sînt mai mult sau mai puțin diferite. În cele ce urmează vom ilustra acest lucru, după care vom încerca să arătăm unele din cauzele acestui fapt.

1. *Cu privire la specificul filozofiei.* Se pune întrebarea : care sînt motivele pentru care putem considera o disciplină oarecare ca filozofică ?

Cu privire la *materialismul dialectic*, cei mai mulți autori condiționează caracterul filozofic al acestei științe de studiul legilor celor mai generale ale dezvoltării naturii, societății și gîndirii. [2] Alții au încercat să găsească specificul filozofiei marxiste în unitatea problemei fundamentale a filozofiei cu legile cele mai generale ale dezvoltării naturii, societății și gîndirii [3].

În legătură cu *materialismul istoric*, cei mai mulți autori consideră că acesta este o știință filozofică sau o parte a filozofiei marxist-leniniste, întrucît rezolvă la nivelul vieții sociale problema raportului dintre materie și conștiință [4]. Alții văd specificul materialismului istoric în studiul societății ca succesiune logică a formațiunilor sociale, ca interacțiune a laturilor sale esențiale, în studiul legilor generale ale progresului istoric [5] etc.

---

[2] Vezi I. V. Kuznețov, *Nu ! Filozofia este o știință*, în „Voprosî filosofii", 1962, nr. 1, p. 149—150 ; B. M. Kedrov, *Filozofia ca știință generală*, în „Voprosî filosofii", 1962, nr. 5, p. 62, și nr. 6, p. 68 ; I. D. Panțhava și B. I. Pahomov, *Predmet filosofskogo issledovania oblasti estestvoznania*, în „Voprosî filosofii", 1964, nr. 3, p. 52 ; I. F. Askin, *O meste filosofskih voprosov estestvoznania*, în „Voprosî filosofii", 1964, nr. 4, p. 108 etc.

[3] Vezi *Dicționarul enciclopedic român*, vol. II, București, Edit. politică, 1964, p. 391 ; V. P. Rojin, *O strukture i funkțiah marksistsko-leninskoi filosofii*, în „Filosofskie nauki", 1964, nr. 5, p. 10—11 ; Alfred Kosing, *Gegenstand, Struktur und Darstellung der marxistischen Philosophie*, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1964, nr. 7 ; Georg Domin, *Über Gegenstandsbestimmung und Aufgaben der marxistischen Philosophien*, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1965, nr. 2, p. 180 etc.

[4] Vezi Radu Florian, *Cu privire la obiectul materialismului istoric și al sociologiei marxist-leniniste*, în „Cercetări filozofice", 1962, nr 1, p. 136 ; Mihu Achim, *Materialismul istoric, socialismul științific și sociologia*, în „Cercetări filozofice", 1963, nr. 2, p. 445—446 ; Paul Popovici și Ovidiu Trăsnea, *Cu privire la obiectul materialismului istoric și la raportul său cu socialismul științific*, în „Cercetări filozofice", 1963, nr. 2, p. 678—679 ; A. I. Verbin și F. K. Kocetkov, *Nași vozrajenia*, în „Voprosî filosofii", 1964, nr. 5 etc.

[5] Vezi Ion Florea, *Cu privire la obiectul materialismului istoric și al comunismului științific și la raportul dintre ele*, în „Cercetări filozofice", 1963, nr. 3, p. 734.

În sfîrşit, unii dintre autori tratează în mod multilateral specificul materialismului istoric ca ştiinţă filozofică (întrucît rezolvă problema fundamentală a filozofiei la nivelul vieţii sociale) şi ca sociologie marxistă (întrucît studiază societatea în unitatea laturilor sale fundamentale, studiază legile comune tuturor formaţiunilor sociale şi legile raporturilor dintre laturile fundamentale ale fiecărei formaţiuni sociale în parte) [6].

În paginile revistelor filozofice din mai multe ţări socialiste, în ultimii doi ani, s-au purtat discuţii aprinse în legătură cu posibilitatea constituirii *dialecticii naturii* ca ştiinţă filozofică relativ independentă. Această discuţie a fost deschisă de autorii sovietici G.V. Platonov şi M.N. Rutkevici [7] în 1963, deşi problema fusese pusă şi de alţi autori [8]. Argumentul cel mai puternic folosit de către cei doi autori pentru a demonstra caracterul filozofic al unei asemenea ştiinţe, precum şi relativa ei independenţă în cadrul filozofiei marxiste se bazează pe analogia cu materialismul istoric : caracterul filozofic al dialecticii naturii ar fi dat de faptul că ea studiază specificul legilor materialismului dialectic la nivelul naturii (aşa cum materialismul istoric studiază specificul acţiunii aceloraşi legi în viaţa socială) [9].

Problema a stîrnit dezbateri vii printre filozofii marxişti. Cei mai mulţi dintre ei şi-au manifestat dezacordul cu această propunere, aducînd în sprijinul poziţiei lor argumente interesante [10].

Există, de asemenea, puncte de vedere diferite cu privire la caracterul unor ştiinţe ca : etica, estetica şi logica formală.

Să ne referim mai întîi la *etică şi estetică*. Mulţi autori consideră că aceste ştiinţe nu sînt filozofice, ci ştiinţe sociale particulare, pentru că nu studiază societatea în ansamblul ei, în unitatea laturilor ei obiective şi subiective şi nici legile generale ale dezvoltării ei şi ale relaţiilor dintre laturile fundamentale ale fiecărei formaţiuni sociale [11]. Alţii le tratează ca ştiinţe filozofice şi aduc în acest scop diferite argumente. Iată cîteva dintre ele. Mai mulţi autori consideră că etica şi estetica sînt ştiinţe filozofice, întrucît ele s-au constituit în cadrul filozofiei, iar istoria lor este legată de istoria filozofiei [12]. Cu privire la estetica marxistă, aceiaşi autori condiţionează caracterul filozofic al acestei ştiinţe de faptul că ea se întemeiază

---

[6] Vezi G. E. Glezerman, *În jurul obiectului materialismului istoric*, în „Voprosî filosofii", 1960, nr. 3, p. 17—18 ; Nicolae Kallos şi Andrei Roth, *Materialismul istoric ca sociologie marxistă şi comunismul ştiinţific*, în „Cercetări filozofice" 1962, nr. 5, p. 12—58 ; Paul Popovici, *Despre conţinutul materialismului istoric*, în „Cercetări filozofice", 1963, nr. 6 etc.

[7] Vezi G. V. Platonov, M. N. Rutkevici, *Despre dialectica naturii ca ştiinţă filozofică*, în „Voprosî filosofii", 1963, nr. 3.

[8] Vezi, de exemplu, M. B. Kedrov, *Despre clasificarea ştiinţelor*, în „Voprosî filosofii", 1955, nr. 2.

[9] Vezi G. V. Platonov, M. N. Rutkevici, *art. cit.*, p. 146.

[10] Întrucît nu ne propunem să urmărim discuţiile în legătură cu dialectica naturii, recomandăm cititorului articolul tov. Ileana Mărculescu, *Între dialectica naturii şi „Naturphilosophie"* din "Revista de filozofie", 1965, nr. 1, unde sînt prezentate aceste discuţii, precum şi un punct de vedere interesant cu privire la ontologia materialist-dialectică şi dialectica naturii.

[11] Vezi G.E. Glezerman, *art. cit.*, p. 17—18 ; Radu Florian, *art. cit.*, p. 140 ; Nicolae Kallos, Andrei Roth, *art. cit.*, p. 1. 263—1 264 ; Mihu Achim, *art. cit.*, p. 446 ; Paul Popovici, *art. cit.*, p. 1 477.

[12] Vezi *Bazele esteticii marxist-leniniste*, Bucureşti, Edit. politică, 1961, p. 12 ; vezi *Dicţionarul enciclopedic român*, vol. II, p. 302.

pe principiile filozofiei marxist-leniniste și se călăuzește după metodele acesteia (se bazează pe teoria marxist-leninistă a cunoașterii și pe concepția materialist-dialectică despre societate) [13]. Notăm în treacăt, că, dacă s-ar folosi în mod consecvent unele dintre aceste argumente, s-ar ajunge la concluzia că toate științele sociale sînt filozofice, deoarece se bazează pe materialismul dialectic și materialismul istoric. După M.N. Rutkevici, etica și estetica marxistă sînt filozofice („mai filozofice decît economia politică și dreptul"), deoarece. . . marxismul are o etică și o estetică proprie [14]. Evident un asemenea argument este absolut neconvingător, întrucît marxismul are și o economie politică proprie, și o teorie politică proprie, fără ca cineva (inclusiv Rutkevici) să le considere filozofice. B. M. Kedrov [15] include etica și estetica (împreună cu logica și teoria cunoașterii) în rîndul științelor filozofice, însă nu motivează de ce. De altfel, Kedrov pare că se contrazice atunci cînd distinge (în cadrul marxism-leninismului) filozofia, despre care spune că este singura știință cu caracter general [16], avînd caracter de concepție generală asupra lumii [17], și științele filozofice (etica, estetica, logica și teoria cunoașterii, corespunzător științelor sociale particulare : teoria moralei, teoria literaturii și artei, lingvistica), care în nici un caz nu sînt științele cele mai generale.

Cu privire la caracterul *logicii formale*, părerile sînt, de asemenea, împărțite. Mulți autori o tratează ca pe o știință particulară, legată însă de filozofie mai mult decît alte științe particulare) [18]. Alții, printre care M.N. Alekseev[19], se străduiesc să demonstreze caracterul filozofic al acestei discipline. Aceștia pornesc de la afirmația lui Engels (referitoare la vechea filozofie) : „Filozofiei, izgonită din natură și din istorie, îi mai rămîne doar imperiul gîndului pur, în măsura în care acesta mai subzistă : teoria legilor procesului de gîndire, însăși, logica și dialectica" [20].

2. *Cu privire la structura filozofiei marxiste.* Și în această privință punctele de vedere ale diferiților autori nu coincid. Ele merg de la ideea că filozofia marxistă este un sistem complex de științe pînă la afirmația că filozofia marxistă, identificată cu materialismul dialectic, ar fi ceva amorf, lipsit de structură.

Astfel, după G.V. Platonov și M. N. Rutkevici, ansamblul științei filozofice este format din materialismul dialectic ca nucleu central, materia-

[13] Vezi *Bazele esteticii marxist-leniniste*, p. 12 ; *Dicționarul enciclopedic român*, vol. II, p. 298.

[14] Vezi M.N. Rutkevici, *O strukture i edinsive filosofii marksizma*, în „Filozofskie nauki", 1965, nr. 1, p. 21.

[15] Vezi B.M. Kedrov, *Cu privire la clasificarea științelor sociale*, în „Revista de filozofie", 1965, nr. 5.

[16] *Ibidem*, p. 639—640.

[17] *Ibidem*, p. 646.

[18] Vezi D.P. Gorski, P.V. Tavanet, *Logica*, București, Edit. științifică, 1957, p. 19 ; S.A. Ianovski, *O filosofskih voprosah matematiceskoi loghiki*, în „Problemî loghiki", M.A.N. SSSR, 1963, p. 3 ; A.A. Vetrov, *Matematiceskaia loghika i sovremennaia formalnaia loghika*, în „Voprosî filosofii", 1964, nr. 2 ; T.I. Ruzavin, *K voprosu o sootnoșenii sovremennoi formalnoi loghiki i loghiki matematiceskoi*, în „Voprosî filosofii", 1964, nr. 2.

[19] Vezi M.N. Alekseev, *O predmete i haraktere nauki loghiki*, în „Filosofskie nauki", 1964, nr. 1, p. 134—135 ; *O formalnoi i matematiceskoi loghike*, în „Voprosî filosofii", 1965, nr. 6, p. 115—116.

[20] K. Marx și F. Engels, *Op. cit.*, p. 304.

BIBLIOTECA CENTRALA
SIBIU

lismul istoric sau sociologia marxistă, problemele filozofice ale ştiinţelor naturii sau dialectica naturii, logica dialectică, etica, estetica, teoria ateismului ştiinţific, istoria filozofiei — care ar trebui să cuprindă şi istoria doctrinelor logice, sociologice, istoria filozofiei naturii, istoria eticii şi esteticii, istoria luptei gîndirii înaintate împotriva religiei [21]. După A. Kosing, structura de bază a filozofiei marxiste este dată de unitatea organică şi de raportul dintre materialism şi dialectică, ambele fiind atît teorie, cît şi metodă. Disciplinele filozofice care compun filozofia marxistă ar fi : teoria materialist-dialectică a naturii, teoria materialist-dialectică a societăţii (materialismul istoric), care nu este totuna cu sociologia (aceasta din urmă fiind o ştiinţă particulară), teoria materialist-dialectică a cunoaşterii şi metodologia, logica dialectică şi, într-o anumită măsură, istoria filozofiei (care este atît o disciplină filozofică, cît şi una istorică) [22]. După V.P. Rojin, filozofia marxistă ar fi constituită din : învăţătura materialist-dialectică despre natură, învăţătura materialist-dialectică despre societate (materialismul istoric sau sociologia marxistă), învăţătura materialist-dialectică despre gîndire sau logica dialectică şi gnoseologia materialist-dialectică[23].

În fine, extrema cealaltă, care reduce întreaga filozofie marxistă la materialismul dialectic, acesta conceput ca ceva lipsit de orice structură, este reprezentată de V. S. Greaznov, A. M. Korşunov, A.I. Ermolov, E.P. Nikitin[24] . După aceşti autori, a vorbi despre diferenţierea filozofiei marxiste înseamnă a ajunge la un fel de pluralism, care ar periclita unitatea ei.

3. *Cu privire la generalizările filozofice.* Cînd se vorbeşte despre specificul cunoaşterii filozofice, explicit sau implicit se atinge şi problema generalizărilor filozofice şi a criteriilor după care le putem delimita de generalizările proprii celorlalte ştiinţe. Dar esenţa acestor generalizări nu este înţeleasă în acelaşi fel de către toţi filozofii marxişti. Iată cîteva exemple :

După părerea lui Radu Florian, generalizarea filozofică, care ar fi cea mai înaltă generalizare, „studiază generalul din toate formele mişcării materiei, dezvăluie unitatea diferitelor domenii ale realităţii obiective" [25]. S-ar putea deduce că generalizarea filozofică se referă la întreaga realitate obiectivă, nu şi la cunoaşterea ei. G. V. Platonov şi M.N. Rutkevici disting mai multe tipuri de generalizări filozofice : cele referitoare la întreaga realitate şi care ar face parte din materialismul dialectic, cele valabile doar pentru un anumit domeniu al realităţii şi care fac parte din materialismul istoric, dialectica naturii sau logica dialectică şi, în sfîrşit, generalizări filozofice de o mai mică generalitate făcînd parte din etică, estetică şi din ateismul ştiinţific [26].

---

[21] Vezi G.V. Platonov, M.N. Rutkevici, *art. cit.*

[22] Vezi A. Kosing, *Gegenstand, Struktur und Darstellung der marxistischen Philosophie*, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1964, nr. 7,

[23] Vezi V.P. Rojin, *art. cit.*

[24] Vezi V.S. Greaznov şi alţii, *O meste filosofskih problem estestvoznania v strukture marksistskoi filosofii*, în „Voprosî filosofii", 1964, nr. 5, p. 47.

[25] Radu Florian, *art. cit.*, p. 141.

[26] Vezi G.V. Platonov, M.N. Rutkevici, *art. cit.*, p. 141 ; G.V. Platonov, *O meste i roli dialektiki prirodî v sisteme marksistskoi filosofii*, în „Filosofskie nauki", 1964, nr. 6, p. 30.

4. *Cu privire la problemele filozofice ale științelor naturii.* Fără a intra în detaliile discuțiilor privitoare la locul acestor probleme în cadrul filozofiei marxiste (unii autori le includ în materialismul dialectic, alții le consideră ca un domeniu relativ independent al filozofiei marxiste, iar alții le consideră ca un domeniu intermediar între filozofie și științele naturii), ne vom referi la unele puncte de vedere în legătură cu natura specifică a acestor probleme.

Astfel, după I. D. Panțhava și B. I. Pahomov, obiectul cercetării filozofice în domeniul unei științe speciale îl constituie analiza manifestării specifice în această știință a legilor celor mai generale ale lumii materiale și ale cunoașterii ei, a manifestării specifice în conținutul ei a categoriilor filozofice [27]. A. V. Șugailin, pornind de la unitatea universalului și particularului distinge două tipuri de probleme filozofice ale științelor naturii (fără a indica vreun criteriu pentru deosebirea lor) : probleme filozofice generale și probleme filozofice speciale ale acestor științe [28]. După V.I. Malțev, probleme filozofice sînt acele probleme care se referă la general, la atotcuprinzător, la întreaga realitate [29]. Malțev consideră că nu există nici o problemă filozofică a științelor naturii care să nu fie în același timp și problemă a materialismului dialectic. În concluziile redacției revistei „Voprosî filosofii" în legătură cu discuțiile despre dialectica naturii se arată că există probleme filozofice (interpretări filozofice) dintr-o știință sau alta și probleme filozofice ale științelor naturii luate în ansamblu, ca un întreg și vizînd aspecte de interes general, cum ar fi : structura științei, teoria și logica investigației științifice, legile generale ale dezvoltării cunoașterii științifice, interacțiunea științelor etc.[30] Autorul german H. Laitko consideră că problemele filozofice ale științelor naturii (în sens larg) ar trebui să cuprindă problematica filozofică a tuturor aspectelor științelor naturii ca un fenomen complex. În cadrul acestei problematici, științele naturii ar urma să fie privite ca : imagine a realității obiective, proces de cunoaștere, domeniu al activității sociale, produs al personalităților cu o anumită poziție politică, morală și concepție despre lume și ca forță de producție [31]. O încercare interesantă de a găsi criteriul după care putem distinge problemele filozofice ale unei științe o face G. Domin. Conform punctului său de vedere, sînt filozofice acele probleme a căror rezolvare atinge problema fundamentală a filozofiei și impune exprimarea unei concepții despre lume [32].

★

Se poate vedea din cele de mai sus că multe dintre problemele actuale care stau în fața filozofiei marxiste nu pot fi rezolvate în mod deplin fără elucidarea specificului cunoașterii filozofice și a criteriului ei, corespunzător

[27] Vezi I.D. Panțhava, B.I. Pahomov, *art. cit.*, p. 54.

[28] Vezi A.V. Șugailin, *Za dalneișuiu tvorceskuiu razrabotku filosofskih problem sovremennogo estestvoznania*, în „Voprosî filosofii", 1964, nr. 6, p. 51.

[29] Vezi V.I. Malțev, *O meste i zadaceah filosofskih voprosov estestvoznania v marksistsko-leninskoi filosofii*, în "Voprosî filosofii", 1964, nr. 6, p. 58.

[30] Vezi *Obsujdenie voprosa o dialektike prirodi*, în „Voprosî filosofii", 1964, nr. 9, p. 128.

[31] Vezi Hubert Laitko, *Zum Standort der Disziplin Philosophische Probleme der Naturwissenschaft in der marxistischen Philosophie*, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1965, nr. 3.

[32] Vezi Georg Domin, *art. cit.*, p. 179—180.

stadiului actual atins în dezvoltarea științei. Acest lucru nu este simplu, dacă ținem seama de faptul că hotarul dintre filozofie și celelalte cunoștințe (particular științifice, artistice) nu este fix, ci are un caracter istoric, dinamic. Însă o asemenea precizare ni se pare absolut necesară din mai multe motive : în primul rînd pentru a delimita în mod just specificul genului de cunoaștere filozofică față de alte genuri de cunoaștere, deci pentru a stabili specificul și esența unei științe în raport cu celelalte ; în al doilea rînd, pentru clarificarea structurii filozofiei marxiste corespunzător stadiului actual al dezvoltării ei ; în al treilea rînd, pentru stabilirea specificului unor discipline științifice, ca : etica, estetica etc. ; în fine, pentru a lămuri esența generalizărilor filozofice și a problemelor filozofice ale diferitelor științe și, pe această bază, a înțelege și respecta raporturile normale și contribuția reciprocă a filozofiei și a restului științelor.

În rezolvarea problemei specificului și criteriului cunoașterii filozofice, filozofia trebuie să se ia pe sine ca obiect de cercetare, să se supună, cu alte cuvinte, unui proces de autoreflexie, analizîndu-se (în calitate de metateorie) sub raport istoric și logic. Trebuie reținute elementele permanente ale filozofiei, trebuie analizate obiectul filozofiei științifice, precum și modalitatea specifică de studiere a acestui obiect. Pentru aceasta este necesară cercetarea obiectului filozofiei în general, a revoluției produse de marxism în înțelegerea obiectului filozofiei și a evoluției istorice a modului de studiere a acestui obiect. Este necesară o asemenea abordare a problemei, întrucît schimbarea istorică a înțelegerii obiectului filozofiei a determinat evoluția conceptului însuși de filozofie.

Filozofia a avut întotdeauna ca obiect realitatea și cunoașterea ei de către om. Însă această realitate și cunoaștere a ei au fost înțelese în moduri diferite de către diferiți filozofi datorită, în esență, poziției lor de clasă diferite. Astfel, în concepția filozofilor materialiști, realitatea a fost înțeleasă ca materială și cognoscibilă, pe cînd în concepția idealiștilor ea a fost, în general, înțeleasă ca ideală (obiectivă sau subiectivă) și de cele mai multe ori ca incognoscibilă (într-o măsură sau alta). În afară de aceste concepții diferite ale filozofilor materialiști și idealiști despre realitate și cunoașterea ei ca obiect al filozofiei, există diferențe de înțelegere a obiectului filozofiei de la o epocă istorică la alta, în legătură cu nivelul de dezvoltare a practicii social-istorice și a cunoașterii științifice.

În antichitate, în general, în lipsa cercetării științifice particulare, realitatea era concepută într-un mod naiv, deși spontan-dialectic, iar filozofia se prezenta ca un conglomerat de cunoștințe generale despre lume, cele mai multe fiind rezultatul intuiției (adesea geniale) a filozofilor respectivi.

În epoca modernă, dezvoltarea cercetării științifice a dus la dezvoltarea corespunzătoare a filozofiei materialiste. Aceasta a pierdut caracterul naiv, dar și dialectic al înțelegerii realității și cunoașterii ei ca obiect al filozofiei. A apărut materialismul mecanicist, metafizic, superior ca teorie celui antic, apelînd mai mult la datele științelor în susținerea tezelor sale, însă inferior ca metodă. Tot în epoca modernă s-a accentuat caracterul speculativ al filozofiei idealiste, în cadrul căreia însă s-a dezvoltat și a atins

punctul său culminant (atît cît era posibil de pe poziţiile idealismului) metoda dialectică.

Aceşti paşi de progres în înţelegerea obiectului filozofiei şi în privinţa metodei filozofice de cercetare a acestui obiect şi de expunere a filozofiei au fost însoţiţi de progrese în delimitarea treptată a filozofiei de celelalte ştiinţe, de pregătirea condiţiilor (teoretice şi naturalist-ştiinţifice) pentru constituirea acesteia ca ştiinţă. Încă din antichitate a început procesul progresist de diferenţiere, de separare a diferitelor ştiinţe din cadrul filozofiei, proces care s-a accentuat în epoca modernă. Prin aceasta, sarcini pe care înainte şi le asumase filozofia trec în competenţa ştiinţelor particulare, care, delimitîndu-şi obiectul, metodele şi legile proprii, se constituie ca ştiinţe de sine stătătoare. Cunoştinţe care anterior aparţinuseră filozofiei, deci care fuseseră filozofice, devin particular ştiinţifice (de exemplu ipoteza structurii atomice a materiei).

O dată cu revoluţia produsă de marxism în filozofie, aceasta devine o ştiinţă, cu un obiect propriu de cercetare, înţeles în mod ştiinţific, cu legi şi categorii, proprii, cu o metodă ştiinţifică proprie. Astfel, obiectul filozofiei marxiste este tot realitatea, însă privită sub aspectul legăturilor şi proprietăţilor ei celor mai generale, prin prisma raportului dintre materie şi conştiinţă. Aceste legături şi proprietăţi nu sînt înţelese nici naiv, nici mecanicist; ele nu sînt create în mod speculativ, ci descoperite în realitate prin generalizarea datelor practicii şi ştiinţei. Legile pe care le studiază filozofia marxistă sînt legile cele mai generale ale dezvoltării naturii, societăţii şi gîndirii, iar metoda prin care studiază realitatea şi îşi expune rezultatele este metoda dialectică materialistă.

Apariţia filozofiei marxiste este un rezultat atît al procesului de diferenţiere a ştiinţelor, cît şi al procesului de integrare. Procesul de integrare apare în perioada cînd ştiinţele naturii depăşesc stadiul analitic şi trec la studiul proceselor, al conexiunii. În acest moment, apelul lor la dialectică impune necesitatea istorică a constituirii dialecticii materialiste, singura în stare să dea un răspuns ştiinţific problemelor puse de dezvoltarea ştiinţelor. Acest proces de integrare se intensifică o dată cu dezvoltarea ştiinţelor particulare şi a filozofiei. În cadrul său, probleme care anterior aparţinuseră doar ştiinţelor speciale capătă un tot mai pronunţat caracter filozofic, nemaiputînd fi rezolvate fără sprijinul filozofiei materialist-dialectice.

Apariţia filozofiei marxiste constituie atît un moment de discontinuitate întrucît aduce elemente noi prin care filozofia se constituie ca ştiinţă, cît şi un moment de continuitate, întrucît se păstrează elemente fundamentale, comune tuturor concepţiilor filozofice precedente : caracterul de concepţie generală despre lume, problema raportului dintre materie şi conştiinţă, metoda generală de gîndire şi cercetare.

Dar filozofia marxistă are un caracter creator, ea se dezvoltă şi se îmbogăţeşte permanent o dată cu dezvoltarea practicii şi a cunoaşterii ştiinţifice. Paralel cu aprofundarea legilor şi categoriilor care formează conţinutul ei, ea descoperă noi şi noi legături şi proprietăţi generale.

Procesul de diferenţiere şi integrare care caracterizează dezvoltarea actuală a ştiinţelor şi care a pătruns şi în filozofie face ca permanent cunoştinţele filozofice să se întrepătrundă cu cele nefilozofice, ca hotarul lor să

fie din ce în ce mai greu de sesizat. Aceasta este dialectica dezvoltării filozofiei şi ştiinţelor particulare.

Pentru că graniţa dintre „filozofic" şi „nefilozofic" este istoriceşte variabilă, ni se pare că şi criteriul după care putem distinge aceste două categorii de cunoştinţe nu poate fi formulat în mod perfect, absolut valabil pentru toate timpurile. Dar din analiza istorică a dezvoltării filozofiei şi din analiza logică a filozofiei marxiste rezultă că pentru fiecare etapă istorică dată el trebuie să cuprindă ca elemente fundamentale : *problema raportului dintre materie şi conştiinţă şi metoda generală de gîndire şi cercetare* (dialectică sau metafizică). Aceste probleme, la rîndul lor, ating concepţia generală despre lume.

Conform cu acest criteriu, doar materialismul dialectic şi materialismul istoric sînt ştiinţe propriu-zis filozofice. Primul rezolvă problema raportului dintre materie şi conştiinţă, cu ambele ei laturi, în modul cel mai general ; al doilea rezolvă aceeaşi problemă, însă particularizată la domeniul vieţii sociale, ca problemă a raportului dintre existenţa socială şi conştiinţa socială. Atît materialismul dialectic, cît şi materialismul istoric — părţi indisolubil legate în cadrul filozofiei unice a marxism-leninismului — folosesc ca metodă de cercetare metoda dialectică (A. Kosing precizează totodată corect, în conformitate cu ideile exprimate de Marx şi Engels în acest sens, că atît materialismul, cît şi dialectica sînt şi teorie şi metodă). În cadrul filozofiei marxiste (materialismul dialectic şi materialismul istoric) distingem ca părţi componente : ontologia (studiul materiei şi al formelor sale de existenţă, al legilor universale ale realităţii, existenţei sociale cu legile sale etc.), gnoseologia (studiul raporturilor complexe dintre obiect şi subiect în procesul cunoaşterii, cercetarea cunoaşterii — obişnuite şi ştiinţifice — ca imagine a realităţii obiective etc.) şi logica dialectică (cercetarea legilor materialismului dialectic la nivelul gîndirii umane etc.). Prin toate aceste părţi structurale ale sale, filozofia marxistă joacă şi un rol metodologic pentru activitatea practică şi de cercetare ştiinţifică (atît prin teoria materialistă, cît şi prin metoda sa dialectică).

Ştiinţe ca etica, estetica, logica (formală clasică şi matematică) nu sînt ştiinţe filozofice, deşi ele se bazează pe filozofia marxistă. Argumentele folosite de către unii dintre autorii citaţi pentru a susţine caracterul filozofic al acestor ştiinţe (faptul că istoriceşte ele s-au dezvoltat în cadrul sistemelor filozofice, că după apariţia marxismului ele se bazează pe rezolvarea materialist-dialectică a problemei fundamentale a filozofiei şi pe concepţia materialistă despre societate) nu sînt convingătoare. Aceste afirmaţii sînt valabile pentru toate ştiinţele sociale şi, în foarte mare măsură, şi pentru ştiinţele naturii. De aceea sîntem de acord cu autorii care consideră că etica, estetica şi logica formală sînt ştiinţe particulare, întrucît ele nu au sarcina specială de a rezolva problema fundamentală a filozofiei. Etica, estetica, logica formală au într-adevăr o situaţie specială faţă de alte ştiinţe particulare, deoarece, studiind conştiinţa în diferitele ei funcţiuni, trebuie permanent să-şi raporteze obiectul de cercetare la realitatea obiectivă, trebuie să explice conştiinţa pe baza materiei (adică să sublinieze caracterul secund, derivat al conştiinţei faţă de materie). Dar acest lucru este, ca să spunem aşa, împrumutat din materialismul dialectic şi materialismul istoric,

iar sarcina lor specială este ca, pe această bază, să studieze diferitele modalităţi de reflectare a realităţii obiective în conştiinţă. Ceea ce se poate spune este că etica, estetica şi logica, întrucît au ca obiect de studiu conştiinţa, au probleme filozofice mai multe şi mai pregnante decît alte ştiinţe. Din această cauză, ele se află mult mai aproape de filozofie decît alte ştiinţe.

De asemenea, în ceea ce priveşte dialectica naturii, aceasta n-ar putea fi o ştiinţă de sine stătătoare, cu atît mai puţin o ştiinţă filozofică relativ independentă, pentru că în sarcina ei nu intră studiul şi rezolvarea problemei raportului dintre materie şi conştiinţă. Platonov, în articolul citat, obiectează că nici materialismul dialectic şi materialismul istoric nu se ocupă numai cu studiul acestei probleme, că, de pildă, materialismul dialectic cuprinde capitole ca : materia şi formele ei de existenţă, legile dezvoltării lumii materiale etc. Este adevărat. Însă mai trebuie adăugat că tot materialismul dialectic se ocupă şi de studiul apariţiei, dezvoltării şi esenţei conştiinţei. Dar materialismul dialectic studiază materia şi formele ei de existenţă pe de o parte, şi conştiinţa, pe de altă parte, ca termeni ai problemei fundamentale a filozofiei, şi nu în alt chip.

Folosind ca criteriu al delimitării cunoştinţelor filozofice de cele nefilozofice unitatea problemei raportului dintre materie şi conştiinţă şi metoda generală de cercetare se poate face ordine şi în alte probleme insuficient clarificate pînă acum, cum ar fi : natura generalizării filozofice, problemele filozofice ale ştiinţelor naturii etc. După părerea noastră, foarte multe discuţii contradictorii din presa filozofică marxistă îşi au izvorul în înţelegerea tacită diferită şi în confundarea unor probleme diferite : generalizări (principii, legi etc.) filozofice, generalizare (prelucrare) filozofică a datelor ştiinţelor particulare, interpretare filozofică a acestor date şi probleme filozofice ale ştiinţelor particulare.

Pe baza criteriului amintit mai sus numim generalizări filozofice (în primul sens) acele principii, categorii şi legi a căror sferă de valabilitate cuprinde raportul celor două categorii polare — materia şi conştiinţa. Ele sînt de diferite grade. Cele valabile pentru întreaga realitate (obiectivă şi subiectivă) şi care sînt generalizările filozofice de gradul cel mai înalt, precum şi cele referitoare la diferitele forme de existenţă şi propri etăţi generale ale întregii materii aparţin materia lismului dialectic. Generalizările filozofice de un grad mai restrîns, valabile pentru viaţa socială luată în unitatea laturilor ei fundamentale, obiective şi subiective, aparţin materialismului istoric. În generalizările filozofice care constituie conţinutul materialismului dialectic sînt incluse cele cu caracter ontologic, gnoseologic şi logic (dialectic), ca rezultat al rezolvării la nivelul cel mai general a celor două laturi ale problemei fundamentale a filozofiei.

În al doilea sens, prin generalizare filozofică înţelegem prelucrarea filozofică a datelor oferite de practică şi de cercetarea ştiinţifică. Aceasta este calea care merge de la practică şi ştiinţele particulare spre filozofie şi prin care filozofia se îmbogăţeşte în conţinut. În acest al doilea sens, generalizarea filozofică este operaţia (procesul) de prelucrare, de extragere din datele practice şi ştiinţifice a tezelor filozofice — care sînt generalizări filozofice în primul sens (rezultatul acestei operaţii).

Interpretarea filozofică a datelor diferitelor ştiinţe înseamnă subsumarea lor faţă de legile şi categoriile filozofice, considerarea lor ca o manifestare concretă a legilor şi proprietăţilor de maximă generalitate studiate de filozofie. Aceasta este calea de la filozofie către ştiinţe, cale prin care probleme ale diferiteor ştiinţe sînt traduse în categorii şi principii filozofice. De exemplu, a interpreta filozofic descoperirile cotemporane din domeniul fizicii particulelor „elementare" înseamnă a considera aceste descoperiri ca o manifestare a infinităţii materiei în adîncime (previziune filozofică făcută de Lenin), ca o dovadă a valabilităţii tezei filozofice a infinităţii materiei.

În fine, prin probleme filozofice ale ştiinţelor particulare înţelegem acele probleme care ating raportul dintre materie şi conştiinţă, presupun metoda filozofică de cercetare şi care nu se pot rezolva numai cu mijloacele ştiinţei respective, ci reclamă ajutorul filozofiei, dar pentru a căror rezolvare nu este suficientă doar filozofia, ci este necesară şi contribuţia ştiinţelor respective cu metodele lor. De aceea aceste probleme presupun colaborarea dintre filozofie şi celelalte ştiinţe. (Un exemplu în această privinţă ni-l oferă problema raportului dintre aparat şi microparticule în procesul studierii comportării acestora.)

Într-un mod mai general, toate acestea pot fi numite probleme filozofice, însă distincţia dintre **generalizări** filozofice, **interpretare** filozofică şi **probleme** filozofice (în sensul în care le-am tratat mai sus) ni se pare foarte necesară, deoarece numai pe baza ei putem să delimităm, în cunoaşterea ştiinţifică, ce aparţine de filozofie şi se poate rezolva cu mijloacele ei, ce aparţine de ştiinţele particulare şi se poate rezolva cu mijloacele lor şi ce anume se poate rezolva doar prin colaborarea dintre filozofie şi ştiinţele particulare. O asemenea distincţie ne fereşte de confuzia pe care mulţi autori o mai fac între problemele filozofice ale unei ştiinţe şi problemele ei teoretice, fiind tentaţi ca pe această bază să rezolve cu mijloace naturalist-ştiinţifice probleme ale filozofiei sau cu mijloace filozofice probleme speciale ale ştiinţelor particulare. Asemenea tentative au fost şi vor fi întotdeauna sursa unor greşeli teoretice posibile şi a unor suspiciuni între filozofi şi oameni de ştiinţă. Realitatea dovedeşte că confuzia dintre problemele filozofice şi cele teoretice ale unor ştiinţe, precum şi confuzia dintre problemele filozofice şi interpretarea filozofică a datelor acestor ştiinţe a dus la condamnarea unor teorii ştiinţifice valoroase în numele interpretării filozofice greşite care li s-a dat. De asemenea, asistăm încă la apariţia unor lucrări care-şi propun abordarea unor probleme filozofice ale ştiinţelor, care nu depăşesc o tratare schematică-abstractă a unor date concrete, sau se rezumă la o expunere amănunţită, uneori istorică, a unor probleme naturalist-ştiinţifice fără nici o prelucrare filozofică.

Rezultă în modul cel mai evident oportunitatea unui criteriu explicit în vederea distincţiei dintre „filozofic" şi „nefilozofic", dintre generalizare, interpretare şi problema filozofică. Propunerea lui G.V. Platonov şi M. N. Rutkevici de constituire a dialecticii naturii ca ştiinţă filozofică relativ independentă se bazează pe confuzia dintre generalizări filozofice şi interpretare filozofică. Dialectica naturii ar urma să se ocupe în fapt cu interpretarea filozofică a unor legi generale ale naturii. Dar o asemenea interpretare este posibilă (şi necesară) şi pentru domenii mai restrînse decît

natura, fără însă a ajunge la o infinitate de științe filozofice, ci menținîndu-ne în cadrul materialismului dialectic. La fel, în articolul citat al autorilor Panțhava și Pahomov se constată o identificare a interpretării filozofice cu problemele filozofice ale științelor naturii, care sînt în fond două chestiuni diferite, deși există o strînsă legătură între ele.

De aceea, credem că delimitarea cît mai precisă a sensului termenilor cu care operăm este necesară. Ea este impusă de însăși dezvoltarea cunoașterii omenești. Aici nu este vorba de chestiuni terminologice, ci de dezvăluirea conținutului din ce în ce mai bogat al termenilor, categoriilor și legilor filozofiei marxiste.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

LUCREȚIU ȘI NATURA LUCRURILOR *

DE

MIHAI CIURDARIU

Se știe că Hegel, spiritualist încarnat, nu avea o considerație prea mare pentru doctrina filozofică a lui Epicur, sursa de bază din care s-a inspirat Lucrețiu în nemuritorul său poem. Hegel subliniază pretutindeni cu ironie slăbiciunile de metodă—metafizice—din gîndirea lui Epicur și mai ales îi tratează cu dispreț canonica și concepția despre natură, recunoscînd în ele zgîrcit doar unele semnificații istorice („Aufklärung" al antichității). „Pentru cugetările filozofice ale lui Epicur — scrie Hegel în *Istoria filozofiei* — nu putem avea considerație, sau, mai curînd, ele nici nu sînt cugetări".

Foarte interesantă ni se pare, în contrast cu poziția lui Hegel, aprecierea lui Kant. Acesta, în mica schiță a „istoriei rațiunii pure" (*Critica rațiunii pure*, sfîrșitul), face din Epicur cap de linie istorică al senzualismului, în antiteză cu Platon, cap de linie al intelectualismului (mistic). Desigur, sistemul kantian pretinde a depăși ambele poziții. În alt loc (*Antinomiile rațiunii*, secț. a 3-a), menționînd iarăși „opoziția epicurismului împotriva platonismului", Kant face în notă observația că, în cazul cînd Epicur vedea în tezele sale doar maxime ale întrebuințării teoretice a rațiunii, și nu „afirmații obiective", atunci, scrie Kant în contrast cu Hegel, „el a arătat în aceasta un spirit filozofic mai adînc decît oricare alt gînditor al antichității". Și Kant arată de ce : „Că în explicarea fenomenelor trebuie să procedăm așa ca și cum cîmpul cercetării n-ar fi mărginit prin nici un hotar sau început al lumii ; că trebuie să admitem materia lumii așa cum trebuie să fie dacă vrem să fim instruiți despre ea prin experiență ; că nici o altă producere a evenimentelor decît cum sînt determinate prin legile neschimbate ale naturii și, în sfîrșit, că nici o cauză deosebită de lume nu trebuie adoptată, acestea sînt principii încă în

* Lucrețiu, *Poemul naturii*. Traducere din limba latină de prof. T. Naum. Prefață de acad. T. Vianu. Note : dr. G. Brătescu, prof. T. Naum, conf. univ. E. Tóth, București, Edit. științifică, 1965, 565 p.

Rev. filoz., **13**, *1*, p. 109—119, București, 1966

timpul de față foarte exacte, dar puțin observate, în stare de a lărgi filozofia speculativă, precum și de a descoperi principiile moralei în mod independent de izvoare auxiliare străine. . .". Cu binecunoscutele rezerve „idealist-transcendentale", Kant recunoaște aici lui Epicur un loc important în istoria gîndirii, iar în metoda acestuia vede un deziderat valabil al cunoașterii științifice : explicarea fenomenelor lumii fără apel la cauze extramundane.

Aprecierea lui Kant merită să fie reținută, căci nu este exclus ca tocmai trăsăturile relevate de el la Epicur, adăugate la motivele antireligioase, să fi atras atenția și intuiția tînărului Marx, încă hegelian de stînga, cînd și-a ales drept teză de doctorat *Deosebirea dintre filozofia naturii la Democrit și filozofia naturii la Epicur* (1840). Și nu este un fapt nesemnificativ cînd un adept se oprește tocmai la punctele în care defectele maiestrului (sistemul) se manifestă în chipul cel mai evident. Aceste defecte spiritualiste le-a remarcat cu deosebire Lenin în *Caiete filozofice* (Filozofia lui Epicur), unde textele lui Hegel, de altfel apreciat de Lenin, sînt adnotate marginal cu vădită indignare („Absurditate ! Minciună ! Calomnie ! Canalie idealistă !").

Ca partizan înflăcărat al ideilor lui Epicur („O, tu, cununa gintului elenic, Pe tine te urmez, pe-a tale urme pășesc și eu . . ."), Lucrețiu împărtășește, împreună cu dascălul său, meritele și limitele istorice ale unei școli importante a filozofiei antice, revenindu-i în plus gloria nepieritoare de a fi dezvoltat-o poetic.

Ca și Epicur, Lucrețiu constată bogăția și varietatea de calități ale lumii reale, diversitatea lucrurilor și fenomenelor din jurul său, constată necontenita lor schimbare și transformare, nașterea, creșterea și destrămarea lor. Toate aceste lucruri și procese există efectiv, sînt perceptibile senzorial și ca atare sînt adevărate. Căci, după Lucrețiu, tot ce este perceput senzorial este adevărat (exceptînd iluziile simțurilor). Dar simțurile noastre ne arată *ce* și *cum* există și se întîmplă, nu însă și *de ce* există și se întîmplă astfel : „Căci ochii noștri nu pot să cunoască legile firii". Închipuirea și mintea oamenilor au născocit atunci tot felul de răspunsuri, au presupus forțe și legi ascunse, zei atotputernici și redutabili, providența și destinul, — ființe invizibile care ar guverna lumea și de care ar depinde soarta și fericirea omului. Ce adevăr pot să conțină asemenea presupuneri și teorii ?

Adoptînd poziția lui Epicur și prin ea a materialismului grec antic, Lucrețiu își propune să arate în poemul său că tot ce există și se schimbă își are temeiul și rațiunea în firea însăși a lucrurilor, în legile și principiile naturii, care „Ea singură lucrează de la sine/Și zeii n-au în ea nici un amestec". Natura întreagă e alcătuită din două lucruri : *materia* corporală și *vidul*, „elemente/Prin ele înseși, fără să s-amestece/Ele-n de ele, căci acolo unde/E spațiu gol sau vid, cum îi mai zicem/Nu e materie, și unde este/ /Materie, nu este vid, nu-i spațiu". Spațiul, vidul, golul fac posibilă mișcarea materiei : „De n-ar fi golul,/Nimic nu s-ar putea mișca în lume". Dar ce este materia (plinul) în opoziție cu principiul vidului (golului) ? Materia cuprinde mai întîi *atomii* (semina, corpora prima), pe urmă *corpurile* întocmite din îmbinarea acestora. Tot ce există pozitiv în univers

e alcătuit din atomi — particule de materie, „corpusculi" invizibili, solizi și indivizibili, eterni și în număr infinit, posedînd un grup de proprietăți variabile (mărime, formă, greutate), menite să explice diversitatea și structura corpurilor cărora le dau naștere, adică a *lucrurilor reale* existente în lume, inclusiv viața și sufletul. Ca alcătuiri și combinații de atomi după legi naturale (*foedera naturae*) sînt supuse toate nașterii, vieții și pieirii, inclusiv sufletul și cosmosul nostru cu înfățișarea lui aparent imuabilă și divină, cu pămîntul, soarele și stelele lui. Eterni rămîn, în această prefacere, numai *atomii* materiei, prin însușirile lor esențiale, *vidul*, „căruia nu-i pasă/De lovituri și neatins rămîne", și *Universul* însuși ca totalitate unică, infinită și eternă, ca un „corp" care nu are „loc să se mai ducă/Spre-a se putea acolo decompune/Așa cum este-al totului tot veșnic" :

„N-a fost nicicînd noianul de materie
Nici mai compact și nici mai rar fiindcă
Nimica nu s-adaugă, nimica
Nu piere, și de-aceea, cum se mișcă
Atomii azi, ei s-au mișcat tot astfel
Și în trecut, și pururi, după asta,
Se vor mișca la fel, și toate cele
Ce s-au născut tot astfel se vor naște,
Vor fi tot astfel și de-acum, vor crește
Și vor avea putere de viață,
Precît li-i dat prin legile naturii".

Chiar și această prezentare sumară a concepției lui Lucrețiu ne lasă să întrevedem *principiul metodologic* după care își călăuzește cugetarea poetul roman și pe care îl și enunță cu claritate la începutul expunerii sale :

„Că din nimic nimica nu se naște
Din vrerea unor zei ...
Și în nimic nimic nu se întoarce".

Socotim util să ne oprim puțin asupra acestor enunțuri fundamentale pe care își sprijină Lucrețiu tezele privind cele două principii — atomii și vidul (excluzînd „a treia fire", tertium non datur), eternitatea și indestructibilitatea atomilor, pluralitatea lumilor cosmice în spațiul infinit, perisabilitatea tuturor lucrurilor concrete, conservarea universului ca întreg. Pentru Kant, enunțurile pomenite constituiau „întîia analogie a experienței" : *principiul persistenței substanței* (al cărei quantum în natură nici nu sporește, nici nu scade). Principiul stă, după Kant, „în fruntea legilor existente, pure și apriori ale naturii", și el, deși a fost pus la baza oricărei experiențe fiind absolut necesar în cunoașterea empirică, n-a fost totuși demonstrat niciodată. „*Gigni de nihilo nihil, in nihilo nil posse reverti* — arată Kant — erau două propoziții pe care cei vechi le legau indisolubil și care din nepricepere azi sînt separate cîteodată".

Stabilit întîi în filozofie și de aici în științele moderne ale naturii sub numele de *principiul conservării*, enunțul „nimic nu se naște din nimic"

se conjuga strîns, la Lucreţiu, cu *principiul atomist* (materialist), în aşa mod încît am putea spune că pentru el *substanţa* (=materia) nu putea să aibă decît forma *atomilor*, iar atomii nu puteau fi concepuţi decît cu caracter de substanţă (soliditas, aeternitas, simplicitas). De asemenea, trebuie notat că pentru el principiul *ex nihilo nihil*, ca orice adevăr al gîndirii, pare să aibă originea şi temeiul *în experienţa sensibilă*. Iluziile simţurilor nu pot şi nu trebuie să zdruncine încrederea în simţuri. „Tot ce simt, oricînd aşa e". Încrederea în simţuri este „temeiul vieţii şi-al salvării tale". Judecata izvorîtă din simţuri false e „falsă şi sucită". „Dar află tu că-ntîi şi-ntîi din simţuri/Născutu-s-a ideea adevărului".

Dezvoltarea modernă şi contemporană a ştiinţei a infirmat multe din tezele lui Lucreţiu cu privire la atomi şi la legile care îi guvernează. Atomul modern s-a dovedit divizibil, destructibil şi transformabil, unele particule elementare s-au dovedit a trăi o viaţă scurtă, structura şi mişcarea atomilor s-a constatat a fi supuse unor legi pe care Lucreţiu nici nu le putea bănui. Dar nu numai principiul atomist a suferit modificări din partea ştiinţei moderne. A fost pusă în discuţie şi propoziţia *ex nihilo nihil*, principiul conservării. I s-au adus precizări şi formulări importante, în concordanţă cu bazele ştiinţei moderne. Ba reprezentanţi contemporani ai aşa-numitei şcoli cosmologice engleze (Hoyle, Bondi ş. a.) au emis chiar ipoteza *creaţiei continue a materiei din neant*, adică din nimic, pentru a satisface implicaţiile fenomenului cosmic al expansiunii galactice (descreşterea densităţii materiei) într-un univers admis finit, dar staţionar (steady-state cosmology). Un alt gînditor, Kapp, a completat teoria cu ipoteza distrugerii continue a materiei. Că aceste noi date ştiinţifice sau pure ipoteze n-au infirmat, în esenţă, decît *sensul fizic*, ştiinţific al principiului lucreţian, nu cel *filozofic*, o dovedeşte faptul că în ştiinţa modernă dualităţile materie-spaţiu, discontinuu-continuu, substanţă-cîmp au primit accepţii net diferite de cele cu care opera poetul roman.

La Epicur şi la Lucreţiu, atomul se opunea în mod absolut vidului, „golului", ca fiinţa şi nefiinţa. „Atomii — spune Epicur — sînt de natura plinului şi ei nu pot fi risipiţi nicăieri şi nicicum". Atom-materie-fiinţă sînt termeni sinonimi. Dacă ar fi admis destructibilitatea atomilor (stabilitatea, plinul), ar fi căzut în mod logic tot fundamentul concepţiei lor despre natura materială a lucrurilor. Hegel a remarcat just sensul atomisticii antice greceşti: „ceea-ce-fiinţează-în-sine" (plinul şi vidul). „De aceea — comentează Hegel — atomistica se opune în general creaţiei şi conservării lumii de către o fiinţă străină acesteia". Atomul fizicii contemporane se poate schimba pentru că, schimbîndu-se, nu se pierde; poate fi divizat şi distrus *pentru că, distrugîndu-se, nu se preface în nimic* (=cîmp, radiaţie etc.). Iar cei care astăzi vorbesc totuşi despre creaţia materiei „din neant", adică din nimic, îşi pot îngădui acest lucru numai dînd conceptului de neant un sens *fizic* pozitiv, care îi anulează în fapt accepţia filozofică de nimic (negativ), sau un sens metafizic — idealist — care îl plasează *ipso facto* în afara domeniului naturii şi ştiinţei. O confirmă aceasta chiar un adept al şcolii cosmologice engleze, care, într-un studiu recent, face observaţia că teza unui cosmos staţionar, bazat pe creaţia continuă a materiei din neant reclamă cu necesitate fie admiterea „unui dome-

niu al ființei ce se află propriu-zis în afara timpului, fie acceptarea unei origini esențial subiective a conceptului de timp "(Richard Schlegel, *The problem of infinite matter in the steady-state cosmology*, în „Philosophy of Science", 1965, nr. 1). Dar asta înseamnă că la principiul *ex nihilo nihil* se poate renunța numai cu prețul introducerii în loc a unor cauze străine naturii. Luînd universului infinitatea, dar dorind a-i păstra totuși echilibrul, eternitatea (steady-state), era firesc ca asemenea teorii să facă apel la creație și chiar la creator. Căci „din nimic nimica nu se naște". Tot astfel, renunțarea la conceptele de spațiu și timp pentru domeniul subatomic — cerută astăzi de către unii fizicieni din Apus — atrage inevitabil revizuirea conceptului de particulă elementară, înțelegerea ei în perspectiva viziunii platonice, opusă celei democritiene, fapt remarcat în chip just de Werner Heisenberg.

Admițînd realitatea obiectivă a lucrurilor percepute prin simțuri, prin urmare și realitatea apariției și dispariției lor — căci simțurile constată această devenire —, Lucrețiu presupune în chip logic și o realitate neperceptibilă, substanțială și imuabilă, din care se nasc și în care se întorc lucrurile : „Deci în nimic nimica nu se-ntoarce/Ci toate se destramă și-n corpusculii/Materiei se-ntorc. . ."; „Nu cu totul piere tot ce pare/ Că piere, căci natura dintr-un lucru/Tocmește altul : ea nimic nu lasă/ Pe lume să se nască fără numai/Din moartea altui corp".

Analiza modului în care Lucrețiu folosește în argumentarea sa principiul amintit ar putea furniza exemple instructive cu privire la valoarea și limitele lui în cunoaștere. „Ceva dacă s-ar naște din nimica/ Orice s-ar naște din orice : nimic/N-ar mai avea nevoie de sămînță". Toți pomii ar rodi atunci de toate, copiii s-ar naște dintr-o dată oameni mari, peștii ar putea răsări din pămînt etc. Dacă atomii n-ar avea greutate, nu s-ar putea înțelege căderea lor ; dacă n-ar avea felurite forme și „cîrlige", nu s-ar putea explica întrulocarea și împletirea lor în corpuri ; dacă n-ar fi solizi, cum s-ar putea ciocni și respinge ? Tot ce există și se întîmplă în lumea variată a lucrurilor își are rațiunea în atomi și în legile lor. Deosebirile calitative percepute senzorial se explică prin particularitățile proceselor ce au loc în lumea atomilor. Impresiile plăcute de gust, miros, culoare vin de la lucruri cu atomi mai fini, rotunzi și netezi, pe cînd cele neplăcute de la atomi mai mari, zgrunțuroși, aspri, încîrligați. Sufletul e compus și el din atomi de materie, însă de o finețe deosebită, capabilă să explice manifestările lui subtile. Teoria este evident fantezistă și viciul acestui mod de a raționa rezidă în *extrapolarea datelor percepției asupra laturii invizibile a lucrurilor*, sau, cum am spune astăzi, asupra realității microfizice. Justă și rațională rămîne însă regula lui Lucrețiu de a căuta explicația fenomenelor perceptibile în condiții, cauze și temeiuri naturale obiective, proprii naturii lucrurilor. Spre deosebire de Lucrețiu, care atribuia atomilor invizibili — ca substrat — proprietăți din care să poată explica apoi însușirile și fenomenele perceptibile, știința modernă își validează explicațiile numai în urma unui riguros examen logic și experimental.

Interesant e felul cum explică Lucrețiu mișcările voluntare, libere la om și animal. Acest gen de mișcare prezintă caracteristici empirice ireductibile

la cauzalitatea greutății și inerției atomilor. Lucreţiu, pe urmele lui Epicur, admite în atomi o deviere spontană (*clinamen*) de la linia lor de cădere, ceea ce face, pe de o parte, ca atomii să se ciocnească întîmplător, dînd naştere combinaţiilor, iar pe de altă parte explică *libertatea* de opţiune şi acţiune a omului, *voința ca început de mișcare*. S-ar putea obiecta, după cum numeroşi gînditori au găsit de cuviinţă, că Lucreţiu nu face decît să transfere problema de la om la atomi, că întrebarea se ridică din nou pentru aceştia : de ce deviază spontan atomii ? Aici însă nu trebuie să se uite faptul că Lucreţiu vrea să explice *în mod natural* orice fenomen constatat empiric, datele realului. De ce este omul liber în actele sale ? Pentru că atomii (substratul) din care e făcut posedă însuşiri în acest sens. Fenomenele reale, oricît de ciudate, îşi au cauzele, raţiunea de a fi în natura lucrurilor : „Deoarece vedem că din nimica/Nimic nu poate naşte". Lucreţiu caută, aşadar, o explicaţie naturală, atomistă a libertăţii, a „liberului arbitru" ca fapt empiric. Kant remarca în treacăt că gînditorii antichităţii, „cu excepţia şcolii lui Epicur, s-au văzut împinşi să admită pentru explicarea mişcărilor lumii un *prim motor*, adică o cauză ce acţionează liber şi care a început seria de stări mai întîi şi de la sine, căci ei nu s-au încumetat a face să se înţeleagă un prim început din simpla natură". Soluţia lui Epicur şi Lucreţiu, oricît s-a părut de bizară, ascunde în sine profunde semnificaţii filozofice şi metodologice, şi Marx, în teza sa de doctorat, nu urmăreşte în fond altceva decît să pună în lumină, printr-o analiză dialectică subtilă, astfel de semnificaţii ale filozofiei epicuriene a naturii.

Trebuie subliniat însă că pentru Lucreţiu, ca şi pentru Epicur, recomandarea de a explica natura *prin ea însăşi* avea un *rol* declarat *antiidealist* şi *antireligios* : evitarea de a face apel la principii străine naturii, la cauze misterioase şi iraţionale. În ştiinţă, recomandarea e valabilă şi astăzi, cu condiţia de a nu uita că explicarea naturii „prin ea însăşi" nu înseamnă implicit traducerea obiectelor raţiunii în limbajul simţurilor, nici reducerea noului şi necunoscutului la ceea ce cunoaştem la un moment dat. Ştiinţa — în sensul ei modern — se prezintă ca un proces istoric infinit şi ea descoperă în natură legi şi fenomene noi („parametri ascunşi"), care uneori pot să pară stranii şi miraculoase, dar care totuşi fac parte nu mai puţin din ordinea naturii. Cercetătorul trebuie să caute verigile logice şi dialectice prin care noile dimensiuni descoperite se integrează într-o ordine naturală şi raţională, evitînd perplexitatea şi miracolul („Dispariţia materiei ! Indeterminism ! Ignorabimus ! Creaţia !"). Între Scylla reducerii noului la cunoscut, sub vraja identităţii abstracte, şi Charybda abandonării în vîrtejul iraţionalului, spiritul ştiinţific recomandă prudenţa dialectică şi efortul căutării, înfrîngerea raţiunii leneşe (*ignava ratio*). Autorii care tratează cu ironie ideile lui Epicur şi Lucreţiu („vechile fabulaţii elene") uită în genere că aşa-numitele limite istorice ale cunoaşterii sînt condiţii reale şi inevitabile (inclusiv pentru noi) şi că procesul istoric al ştiinţei, precum arăta Engels, „se realizează printr-o serie de erori relative", că „generaţiile care ne vor corecta *pe noi* vor fi probabil cu mult mai numeroase decît acelea a căror cunoaştere sîntem gata s-o corectăm noi, privind-o adesea de sus". De aceea fac un prost serviciu pedagogic filozofiei acei

istorici care expediază cu priviri de sus erorile de gîndire și de cunoaștere-în loc de a le studia și analiza mecanismul, pentru a scoate din ele învă, țăminte utile.

Concepția despre natură a lui Lucrețiu nu trebuie înțeleasă ca un fel de sinteză a datelor obținute de știința antică. (Marx a relevat un anume dispreț la Epicur pentru științele pozitive care nu țînteau la realizarea idealului său etic.) În *Poemul naturii* există explicații cu totul inferioare soluțiilor găsite de învățații antici în unele domenii ale științei (cosmologie, matematici etc.), după cum există multe întrebări și anticipații veritabile pe care știința antică nu le-a formulat.

Lucrețiu este un fin observator al naturii sensibile. S-ar putea alcătui un bogat inventar de probleme și observații asupra lucrurilor consemnate în *Poemul naturii*. Orice fapt constatat empiric, Lucrețiu îl întîmpină cu întrebarea fundamentală : *de ce*? De ce sunetul pătrunde prin zid, iar mirosul nu? De ce se nasc cînd fete, cînd băieți? De ce unii copii seamănă cu bunicii, și nu cu părinții? De ce fulgerul din nori cade în jos? Etc. etc. Răspunsurile date converg unanim, prin explicări ingenioase ori naive, spre soluția unică și fundamentală : atomii și legile lor, ceea ce, la Lucrețiu, înseamnă de fapt natura însăși și refuzul de a merge „dincolo" de ea.

Întrebările sale au ca resort motivațional nu atît năzuința de a cunoaște lucrurile în vederea dominării și utilizării lor, cît în scopul unei clarificări interioare, destinate *să elibereze* pe om de teama necunoscutului, a zeilor și a morții, dîndu-i stăpînire asupra sa și liniște sufletească (*ataraxia*). Este, prin urmare, o *cunoaștere contemplativă cu finalitate subiectivă, etică*. Marx a pus foarte bine în lumină această particularitate a filozofiei epicuriene a naturii, „metoda subiectivă a conștiinței atomiste", „independența care își trage cunoașterea sa *ex principio interno*". Asemenea trăsături își au, fără îndoială, explicația în psihologia și valorile societății romane în care a trăit Lucrețiu (epocă de declin și tulburări), nu însă în măsura și în sensul unei totale și directe determinări a teoreticului de către etic, a filozofiei naturii de către filozofia morală. Din faptul în genere admis că Lucrețiu subordonează cunoașterea filozofică unei finalități etice, comentatorii nemarxiști trag deseori concluzii defavorabile concepției lui despre natură, minimalizîndu-i valoarea teoretică ; alteori, bazați pe primatul eticului, fac considerații și aprecieri de ansamblu care vin în contradicție cu materialismul lui teoretic : „în ciuda aparențelor contrarii, un spirit profund religios" („profondamente religioso") ; „îmbrățișează o filozofie ca pe o religie". Comentatori psihanaliști, obișnuiți să prețuiască totul cu etalonul libido-ului și al inconștientului infantil, n-au pregetat să traducă atomismul lucrețian în „atomism terapeutic", iar preceptele eticii epicureice (sănătatea, fericirea, liniștea spiritului) în „obsesii socialmente utile", ba chiar în termeni mai „profunzi" („insatiable appetite for food", „mental conflict over the desire to eat some forbiden object, probably human flash"). Așa procedează A. P. Cavendish (*Lucretius, a psychological study*, în „Ratio", 1963, nr. 1), care derivă idei le lucreției din presupuse evenimente ale primei copilării („early childhood", „the unflawed happiness of earliest infancy"). Cînd se răpesc

omului şi culturii dimensiunile lor fireşti, nu e de mirare că se caută altceva în loc : căci „din nimic, nimic nu se naşte". Se ignoră evident faptul că privirea teoretică, îndeosebi asupra naturii, nu rezultă automat din împrejurările psihosociale sau individuale ale gînditorului, că omul se poate raporta universal şi realist la natură chiar în condiţii de viaţă nefavorabile. Dacă viziunea atomistă lucreţiană ar fi fost un simplu epifenomen de psihologie socială sau individuală, n-ar fi avut un răsunet atît de mare în conştiinţa epocii moderne. Cardinalul de Polignac (secolul al XVIII-lea) a rămas cunoscut mai curînd prin poemul său *Anti-Lucretius*, tradus în mai multe limbi, decît prin demnităţile sale ecleziastice. Adversar al materialismului şi ateismului modern, el a criticat sub titlul operei sale idei filozofice şi ştiinţifice ale lui P. Bayle, Hobbes, Locke, Spinoza, Gassendi, Newton. Istoria a reţinut însă *Poemul naturii*, nu concepţia adversarului său — simplă „obsesie socialmente utilă".

Nici primatul esteticului nu poate diminua valoarea teoreticului la un gînditor ca autorul *Poemului naturii*. Despre Lucreţiu, cardinalul de Polignac spunea : „Rău filozof şi bun poet". Voltaire întoarce caracterizarea pentru cardinal însuşi : „Bun poet, slab filozof" (W. B. Fleischmann, *Zum Anti-Lucretius des Kardinals de Polignac*, în „Rom. Forsch.", 1965, 77, nr. 1/2).

Asupra vieţii morale şi sociale Lucreţiu dezvăluie o concepţie marcată de un puternic realism. Tudor Vianu, descriind „sociogoniile antichităţii", acordă un loc important concepţiei lui Lucreţiu în gîndirea socială antică (*Arghezi—poet al omului*, 1964, p. 22—31). Fără temei însă, unii comentatori au identificat în viziunea lucreţiană accente de pesimism. După V. E. Alfieri, atomismul lui Epicur ar conţine „toate antecedentele pesimismului lucreţian", şi anume admiterea întîmplării (*casus*, „iraţionalitatea substanţială a naturii"), şi nu a fatumului determinist democritian. Dar o înţelegere fără iluzii nu înseamnă pesimism, după cum maxima evitării suferinţei şi căutarea fericirii nu înseamnă libertinaj moral. Lipsa finalităţii şi providenţei în lume Lucreţiu nu a tradus-o în dezordinea lucrurilor şi a sufletului, cu atît mai puţin în aceea a scopurilor omeneşti. Natura în concepţia sa pune în toate *limite* şi *măsură* (Certum ac dispositumst ubi quicquid crescat et insit), şi aşa cum, după el şi Epicur, atomii deviază de la linia dreaptă, producînd dezordinea ciocnirilor şi libertatea, tot astfel din mişcarea haotică a atomilor se naşte în natură ordinea. Libertatea omului se integrează acestei ordini, iar scopul întregii filozofii e tocmai acela de a realiza *prin cunoaştere* acordul conştiinţei individului cu natura, fără de care omul ajunge victima propriilor sale patimi „libere" şi a iluziilor. Ca şi la Epicur, atomismul lui Lucreţiu devine o „ştiinţă naturală a filozofiei conştiinţei" (*Marx*).

În desfăşurarea ideilor sale, Lucreţiu recurge spontan la imagini familiare de o mare forţă lirică ce dau poemului său autenticitatea artei şi, implicit, o relativă autonomie faţă de funcţia lui didactic-filozofică. Există în *De rerum natura* o particulară alternanţă, uneori chiar sinteză, între ceea ce Kant numea *modus logicus* (metoda) şi *modus aestheticus*, încît un exeget savant ca Pierre Boyancé se întreabă dacă nu cumva Lucreţiu reprezintă „un caz singular", un caz de reconciliere mo-

mentană între viziuni structural diferite : poezia și știința (*Lucrèce et l'Épicurisme*, Paris, P.U.F., 1963, p. 6). Sub raportul atitudinii subiective, Lucrețiu cercetează într-adevăr lucrurile cu ochii omului de știință, chiar dacă nu cu procedeele sale (Bergson : „îi lipsea metoda, nu geniul"), și încearcă să le dea o explicație teoretică, rațională. Probabil, tocmai această atitudine psihologică — la el cu evident suport senzualist — produce impresia de „științific" în poemul său. Fapt e că Lucrețiu expune didactic și teoretizează, animat însă de o înaltă intenție morală și o convingere interioară, care îi transmută discursul în poezie și teoria în viziune.

Două mii de ani au trecut de cînd poetul roman punea întrebări lucide fenomenelor naturii, aceleiași naturi ce stă și astăzi senină și calmă în fața noastră, în fața oamenilor de știință contemporani, înarmați cu tehnica și teoriile „erei atomice". În alt chip ne explicăm astăzi lumea de dincolo de înfățișarea ei sensibilă, în alt chip procedăm cînd vrem să adeverim realitățile sau procesele din macro- și microcosm. Viziunea tulburătoare a lui Lucrețiu însoțește însă căutările savanților de azi, ca și gîndul său cel mai înalt ce singur poate da științei farmecul poeziei : eliberarea oamenilor de teama necunoscutului și a morții — „dezalienarea" lor teoretică și practică.

★

Am dori să spunem cîteva cuvinte și despre versiunea românească a *Poemului naturii*, care ne-a prilejuit reflecțiile de mai sus. Actuala traducere a profesorului T. Naum (prima se datorează lui D. Murărașu, 1934, 1947) constituie o remarcabilă reușită artistică și filologică. Se vede că autorul a lucrat la ea cu pasiunea și talentul pe care le cere într-adevăr o operă de talia *Poemului naturii*. Adoptînd o versificație mai adecvată spiritului limbii noastre și modului nostru modern de a percepe și comunica ideile, fără a neglija totuși nota și coloritul arhaic, tălmăcirea de față atinge o neobișnuită acurateță, și pretutindeni artă, în redarea ideilor și imaginilor ce animă poemul latin. Autorul traducerii a știut să valorifice din plin cuceririle stilului și limbajului poetic eminescian („sunînd frumos din coadă", „tot izvorăsc din haos" etc.). Colaționări critice și filologice vor găsi, poate, inevitabile nepotriviri de lexic ori de sens, traducerea marchează însă un succes editorial și un cîștig cultural incontestabil.

Prefața scrisă de regretatul profesor Tudor Vianu concentrează în cîteva pagini, cu binecunoscuta metodă și claritate, principalele informații menite a contura valoarea și locul poemului în literatura universală. Am fi dorit totuși ca prezentarea, cel puțin pentru o categorie de cititori, să aibă dimensiunea și caracterul unui studiu introductiv.

Se pare că această doleanță au căutat s-o împlinească într-o măsură oarecare autorii notelor și comentariilor din anexa poemului (p. 393 — 564). Aceste note sînt în general bine scrise și amplu documentate din punct de vedere științific, reușind să clarifice sensul, valoarea și limitele istorice ale ideilor cuprinse în poem. Totuși, alternanța întîmplătoare de note filozofice, științifice, filologice împiedică întrucîtva formarea unei imagini strînse și unitare despre filozofia poetului, așa cum ar fi dat-o un studiu introductiv.

Cîteva observaţii privind unele note le socotim aici necesare, cel puţin cu titlu de discuţie. Semnalăm mai întîi o echivocitate dintr-o glosă marginală a prof. T. Naum — reprodusă după A. Ernout — în cadrul textului poetic : „Universul va pieri, fiindcă şi părţile care-l alcătuiesc sînt pieritoare" (cartea a V-a, p. 269); „Universul nu prezintă niciuna dintre caracteristicile lucrurilor nepieritoare" (p. 275). Termenii echivoci sînt „universul" şi „pieritor". După părerea noastră, cuvîntul „univers" poate fi luat în două accepţii : fizic-concret (cosmos) şi filozofic. În primul sens, universul este, după Lucreţiu, pieritor, trecător : „Lumea întreagă . . .din materie ce s-a născut şi e menită morţii", adică lumea noastră alcătuită din corpuri concrete (*haec* rerum summa, *hic* mundus, machina mundi). În al doilea sens, filozofic, universul ca întreg infinit de atomi şi vid este nepieritor. Printre fiinţele nemuritoare, Lucreţiu enumeră „al totului tot veşnic" (summarum summa est aeterna, infinita vis materiai), în sens apropiat de concepţia materialist-dialectică. Lucreţiu afirmă (cartea a II-a, p. 71) că toate lucrurile pier, „în timp ce universul rămîne întreg", „puterea morţii/Nu poate birui pentru de-a pururi, / Nici îngropa fiinţa pe vecie" (p. 107); „Ea le destramă numai îmbinarea/Şi iar după aceea-i împreună" (p. 128). Epicur considera, de asemenea (cf. Diogenes Laertios), că „universul a fost totdeauna aşa cum este şi va dăinui la fel în viitor. Căci pe lîngă univers nu există nimic care să pătrundă în el şi să aducă schimbare". De altfel, acelaşi fragment poetic glosat marginal cu „universul nu este nepieritor" (p. 275), Lucreţiu l-a folosit mai întîi în cartea a III-a, şi prof. T. Naum îl comentează just în anexă : „Elementele eterne sînt numai trei : atomul, vidul şi *universul*" (p. 492). Propunem formularea lui P. Boyancé (*Lucrèce et l'Épicurisme*) : „La mortalité de notre monde". *Summa rerum* (filozofic) devine *haec summa rerum*. Unii savanţi şi filozofi occidentali vorbesc astăzi despre finitatea, „vîrsta" universului, avînd în vedere, probabil, sensul fizic (P. Jordan, *Die gedanklichen Grundlagen der modernen Kosmologie*, în „Universitas", 1964, nr. 10). Altminteri dau dovadă de metafizică şi idealism.

De asemenea, nu credem că părerea lui Lucreţiu despre cea de- „a patra fire" a sufletului („forţă fără nume/Făcută din atomi mărunţi", „sufletul sufletului") ar constitui o „alunecare de pe poziţiile materialismului" (nota lui G. Brătescu la cartea a III-a, p. 489). După părerea noastră, ea atestă mai curînd nevoia simţită de Lucreţiu de a da o explicaţie adecvată — tot atomistă însă (corporea natura) — unor facultăţi sufleteşti superioare, cum sînt cugetul şi conştiinţa, a căror subtilitate Lucreţiu o constată empiric, dar nu ştie cum s-o reprezinte şi s-o explice adecvat în sistemul său. Este în fond o încercare de a depăşi tocmai ceea ce autorul notei consemnează la poet : „caracterul unilateral", „tendinţa de a ignora deosebirea calitativă dintre materia vie şi materia fără viaţă", dintre corp şi psihic (p. 478 — 479).

Tot cu caracter de discuţie, observăm că argumentele aduse de traducător pentru redarea titlului latin *De rerum natura* după cel obişnuit la greci περὶ φύσεως (*Despre natură*) şi apoi prin *Poemul naturii* (caracterizînd opera din perspectiva noastră, modernă) nu ni se par întru totul convingătoare. Titlul grec *Despre natură* circumscrie obiectiv şi

strict informativ domeniul obiectului și ramura doctrinei. *Despre natura lucrurilor* spune ceva mai mult, vizează problematica operei : despre *ce sînt* (constitutiv, static și dinamic) și *cum sînt* toate lucrurile (natură, suflet, oameni, zei). „Natura" poartă, credem, un accent intențional, de problemă pe lîngă „rerum", ca și în titlul lui Cicero *De natura deorum*. Expresia „natura lucrurilor" poate să nu fi fost pleonastică în epocă și nu credem că este nici în românește („Stă în natura lucrului de a fi sau a se comporta într-un anume fel"). Din parte-ne, am fi dorit pe copertă însuși titlul latin cu cel actual între paranteze.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Drama psihologiei

Cei neiniţiaţi în istoria şi dialectica ştiinţei înţeleg cu greu că marile dificultăţi ale cunoaşterii — exprimate în frămîntările gnoseologice ale cercetătorilor — nu se ivesc la început, cînd spiritul critic este puţin dezvoltat, abia desprins de naivitate, ci în etajele cele mai avansate, de vîrf, cînd setea de noutate şi certitudine exprimă în chip conştient dorinţa de progres, năzuinţa spre forme mai desăvîrşite; cînd se statorniceşte ideea că totul este în dezvoltare, că treapta pe care ne găsim ne conduce spre alte trepte, mai înalte, nefiind decît un prag al unor noi etape, o bază de pornire spre noi cuceriri; cînd ne dăm seama că istoria ne face beneficiarii achiziţiilor ştiinţifice ale generaţiilor precedente, dar că, în acelaşi timp, vom fi depăşiţi prin contribuţia tot mai bogată a generaţiilor viitoare. Se formează astfel o mentalitate de „verigă" sau de „treaptă" (din „lanţul" sau „scara" evoluţiei), care determină în lumea filozofilor şi a oamenilor de ştiinţă o anumită atitudine sau conduită, care se caracterizează în primul rînd prin *simţul relativităţii istorice*. În această viziune a lucrurilor, care, după mine, este cea justă, fiecare etapă a cunoaşterii creează dificultăţi, ridică noi probleme, pune noi întrebări, care, departe de a fi un semn de slăbiciune, dovedesc fecunditatea drumului parcurs, responsabilitatea faţă de căile menite să ne ducă mai departe. Cine se hrăneşte numai cu certitudini şi nu este chinuit de nici o întrebare nu este un om de ştiinţă, ci un simplu colportor de produse ştiinţifice, după tipare prestabilite. De aceea, cartea recentă a lui *Vasile Pavelcu*, profesor de psihologie la Universitatea din Iaşi, intitulată *„Drama psihologiei. Eseu asupra dezvoltării psihologiei ca ştiinţă"* (Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1965, 286 pag.), face asupra cititorului avizat, ca şi asupra unui cititor lipsit de prejudecăţi şi spirit dogmatic, o impresie profundă şi salutară. Puţine cărţi de psihologie, din multele pe care a trebuit sau am avut bucuria să le citesc, mi-au dat atîta certitudine despre existenţa psihologiei ca ştiinţă şi despre perspectivele ei uriaşe de dezvoltare ca această carte a tuturor incertitudinilor, ca această carte cu o mie şi una de întrebări răscolitoare privitoare la legitimitatea şi posibilitatea psihologiei ca ştiinţă, ca această carte care aruncă, fără teamă şi fără cruţare, întreaga psihologie, de la începuturi pînă azi, în balanţa hamletiană: „to be or not to be, that is the question". Trebuie să ai o încredere nestrămurită în dreptul la existenţă al unei ştiinţe, pentru ca — adept al ei fiind — să o pui în discuţie fără nici un menajament, convins, în fond, că rezistă, imbatabilă, la toate probele, la toate îndoielile. În ultimă analiză, acesta este meritul principal al cărţii care ne preocupă.

Există într-adevăr *o dramă* a psihologiei? Prof. V. Pavelcu este un specialist prea bine orientat în problemele psihologiei ca să facă o afirmaţie gratuită, de dragul unei finalităţi „senzaţionale". Drama psihologiei există, ea este un *fapt istoric* şi constă: în negarea ei neîncetată de către numeroşi oameni de

știință de pe diferite poziții; în încercarea altor discipline de a o înlocui sau a și-o încorpora; în lipsa ei de unitate și nevoia de a se defini sau legitima mereu; în părăsirea spectaculoasă a unor poziții pierdute și ocuparea altora mai avantajoase, mai ușor de apărat; în căutarea neobosită de noi probleme, noi metode, noi soluții, care să-i dea o liniște și o siguranță, cu care nu se mulțumește, totuși, niciodată. Dar nu sînt acestea trăsături *sine qua non* ale tuturor căutărilor filozofice și științifice, indiferent de ramurile lor, ale goanei omenești după adevăr? Fără îndoială, dar psihologia prezintă, față de celelalte științe, o situație aparte. Drama ei — dacă ne putem exprima astfel — este *mai dramatică* decît a altor științe, pentru că, așa cum a arătat cu multă pătrundere și subtilitate psihologul marxist francez *Georges Politzer*, viața specific umană, suprazoologică, axată pe conștiință, pe valori, pe scopuri, pe ceea ce avem de făcut, constă în luare de poziții, în confruntare și luptă, în negare și afirmare, în acțiuni desfășurate în imprejurări potrivnice, care cer hotărîre, efort, combativitate, acțiune, — toate cu *semnificație scenică* (scena vieții sociale, scena istoriei) și deci cu un *caracter dramatic*. După Politzer, *„viața umană constituie... o dramă"* (*La crise de la psychologie contemporaine*, Paris, Editions Sociales, 1947, p. 36). Dar atunci se ridică problema: știința dramei umane, care este psihologia, poate avea o viziune *nedramatică* despre obiectul ei de cercetare? Drama psihologiei ca știință (drama cunoașterii) se intensifică prin caracterul dramatic al fenomenului investigat, prin „drama vieții umane". Nu cumva esența însăși a metodologiei psihologice este *dramatismul*? Azi se elaborează și se utilizează tot mai mult metode de acest gen, cum sînt: psihodrama, sociodrama, dinamica grupurilor, observația prin participare, experimentul natural, experimentul psihopedagogic, experimentul de laborator, calculul probabilităților, calculul corelațiilor, analiza factorială etc. Toate vor să surprindă „drama": geneza, mișcarea, dezvoltarea, acțiunea, procesul, interdependența, dominanta, adîncimile, esența, legitatea. Poate că drama internă a psihologiei constă în necesitatea și năzuința ei legitimă de a se restructura mereu, după caracterul dramatic al fenomenelor psihice umane. Să nu pierdem din vedere că din tot ce există pe lume, numai omul — singura realitate conștientă de sine — este o *ființă dramatică*. De aceea, numai *științele umanistice* — inclusiv *psihologia*, care se orientează direct spre viața mentală a omului, spre viața lăuntrică, spirituală, spre conștiință, adică spre *izvoarele* dramei — sînt cu adevărat, prin însăși natura lor, *„științe dramatice"*. În celelalte științe, drama este numai a cercetătorilor, a celor care caută adevărul, nu și a fenomenelor cercetate.

În cartea prof. V. Pavelcu, drama dezvăluită se desfășoară în cadrul istoriei, prin „confruntarea unor forțe și pasiuni", unele care neagă psihologia ca știință, altele care o afirmă, într-un *raport dialectic* bine scos în evidență, datorită căruia negația devine un element de progres, printr-o nouă negație pe care o provoacă („negația negației") și care este de fapt o nouă *afirmare*, pe o treaptă mai înaltă, însumînd, în sinteză, toate realizările pozitive anterioare. Prof. V. Pavelcu utilizează conștient, ca principiu de bază, această perspectivă. „Pendularea dialectică în istoria științelor este manifestarea legii negării negației; acest fenomen înțeles bine este o armă împotriva scepticismului și o sursă de optimism robust și fecund, științific. Ridicarea pe spirala dialectică a dezvoltării se face prin eliminarea progresivă a erorii" (p. 273). Concluzia ni se pare inevitabilă: eroarea trebuie combătută ori de cîte ori apare ca *eroare*, dar nu trebuie să părăsim de frica erorii încercările menite să ne ducă într-o zi dincolo de ea, spre trepte mai apropiate de adevăr. Drama psihologiei, după prof. V. Pavelcu, constă în faptul că originea ei nu este bine determinată, obiectul ei — dacă există — apare ca nebulos, metodele ei sînt considerate ca nesigure, legile ei sînt puse la îndoială în așa măsură încît, după opinia unora, ea nici nu merită titlul de

ştiinţă (vezi p. 13). Adevărul e că această constatare nu-l derutează pe autor, convingerea lui intimă, care se manifestă la fiecare pas, fiind aceea că psihologia rămîne mai departe o *ştiinţă*, una dintre cele mai pasionante şi necesare ştiinţe. Tactica adoptată de prof. V. Pavelcu faţă de adversarii psihologiei este însă cu totul neobişnuită. El a strîns cu scrupulozitate de colecţionar, folosind o vastă erudiţie, toate tezele principale formulate împotriva psihologiei, declarîndu-se, fără de ocol, de acord cu ele ori de cîte ori i s-au părut întemeiate. De aceea un lector superficial sau puţin pătrunzător ar putea să aibă impresia, cel puţin uneori, că V. Pavelcu se înscrie printre adversarii psihologiei. În realitate, el acceptă orice obiecţie valabilă — aşa cum cer normele morale ale cunoaşterii —, căutînd argumente *reale* în favoarea ei. Nici o ştiinţă nu se poate baza pe iluzii, pe ficţiuni, pe pretenţii neacoperite de realizări corespunzătoare. Ştiinţa nu se poate dezvolta decît dacă se purifică neîncetat, cu o exigenţă critică neîndurătoare, de tot ceea ce nu este *adevăr autentic*, perfect controlabil şi demonstrabil.

Există cercetători care socotesc că problemele psihologice se pot rezolva de către *fiziologie* sau de către *sociologie* cu mijloace gnoseologice caracteristice acestora. Amîndouă aceste variante „reducţioniste" sînt false. Prof. V. Pavelcu le combate deci fără cruţare. Psihologia este o ştiinţă prea veche, prea temeinic profilată ca să mai poată fi redusă sau absorbită de altă ştiinţă, oricare ar fi ea. Alţi cercetători cred că, împrumutînd metode din alte ştiinţe, asigură psihologiei, numai prin această transpunere, o dezvoltare pe care nu o poate obţine prin mijloace proprii. Asistăm la o adevărată invazie a metodelor mecanicii, chimiei, biologiei, sociologiei, matematicii etc., în detrimentul elaborării unor metode psihologice menite să surprindă mai înainte de orice *fenomenul psihic* în ceea ce are el *specific*, ireductibil la alte fenomene. Prof. V. Pavelcu combate, cu drept cuvînt, şi această tendinţă. Toate aceste metode rămîn necesare, dar numai *după* ce psihologul a formulat, cu claritate şi precizie, problema din punctul său specific de vedere. Numai în această etapă a cunoaşterii, matematica, de exemplu, devine un instrument de lucru fecund, de neînlocuit cu vreo altă metodă. Prin ea însăşi, fără un *conţinut psihologic*, asigurat prin mijloace exclusiv *psihologice*, nici o altă metodă nu poate promova cunoaşterea vieţii psihice. De aceea sînt de preferat, pentru orientarea psihologiei pe drumul ei propriu, datele observaţiei curente, empirice, datele analiştilor, portretiştilor şi literaţilor, ale autoobservaţiei, ale observaţiei sistematice, ale testelor şi experimentelor pur psihologice, de laborator sau de teren — imperfecte, dar adecvate — unor aparaturi matematice foarte savante, în ipoteza că ele nu surprind fenomene psihice reale. Dacă matematica izbuteşte însă, aşa cum se întîmplă în mîna unor psihologi competenţi, să se adapteze la specificul fenomenelor psihice, ea asigură o metodă superioară, dintre cele mai sigure şi mai fructuoase. În fond, prof. V. Pavelcu pledează, ca orice psiholog adevărat, pentru primatul psihologiei „*psihologice*" faţă de toate celelalte ramuri ale psihologiei, cum sînt : cea fiziologică, socială, matematică etc., fără a nega necesitatea, în continuare, a nici uneia din ele. „Oricît de laborioase ar fi cercetările îndreptate spre determinarea condiţiilor fizice, biologice sau sociale — scrie V. Pavelcu —, fiecare din aceste categorii, singură, nu poate elucida fenomenul psihic" (p. 265). (Eu aş fi adăugat : „nici împreună !"). Necesitatea primordială — sine qua non — a psihologiei este fixarea unui punct de vedere propriu (psihologic !) ireductibil la punctele de vedere ale altor ştiinţe. O dată acest lucru obţinut, psihologia poate şi trebuie să facă apel, pentru dezvoltarea ei normală, la datele şi metodele *auxiliare* ale fiziologiei, sociologiei, matematicii etc., ceea ce înseamnă, în revers, că psihologia nu poate fi înlocuită cu nici o ştiinţă şi nici nu poate deveni *ea* ştiinţă *auxiliară* în studiul proceselor *psihice*. (Bineînţeles, psihologia poate servi, la rîndul ei, după acelaşi principiu, ca ştiinţă auxiliară în cercetarea altor fenomene decît cele psihice.)

Ce este însă *psihicul*? Aplicînd în psihologie teoria leninistă a reflectării, prof. V. Pavelcu opinează că „psihicul rezultă din *relaţie*" (din relaţia dintre obiect şi subiect, persoană şi mediu, din relaţiile inter- şi intrapersonale). „Sensul primitiv, rezultat din relaţia directă a organismului cu mediul, se îmbogăţeşte progresiv, lărgindu-se şi obiectivîndu-se în semnificaţie prin folosirea de către individ a verigilor intermediare dintre el şi realitatea externă. Astfel, relaţiile dintre scop şi mijloace se structurează în complexe din ce în ce mai vaste, în cicluri din ce în ce mai ample şi mai obiective, în sisteme funcţionale tot mai plastice, de nivel mai înalt". De aici concluzia: „Psihologia are un domeniu precis de cercetare ..." (p. 186—187).

Cartea prof. V. Pavelcu demonstrează pe larg posibilitatea unei *ştiinţe obiective a subiectivului*, lucru fundamental pentru dezvoltarea psihologiei. Ea dovedeşte în plus — lucru tot atît de important — existenţa unui *„obiect" psihic*, lumea subiectivă, care necesită o ştiinţă specială care este psihologia. În ansamblu, prof. V. Pavelcu a reuşit să desprindă, după propria sa expresie: „linia dialectică a spiralei de dezvoltare a vieţii psihologiei, dinamismul procesului de căutare şi afirmare a adevărului psihologic, complexitatea «idealităţii» psihice şi esenţa ei totodată individuală şi socială, rolul activ al conştiinţei (al funcţiunii ei de reglare) şi interacţiunea dialectică a teoriei cu practica ..." Prof. V. Pavelcu dezvăluie pe această bază rolul decisiv al experimentului şi al matematicii în psihologie: „Cînd vom ajunge să producem, să creăm, în mod deliberat, fenomenul psihic dorit şi să-i găsim «modelul» adecvat pe planul abstracţiunii şi preciziei matematice, atunci vom fi în stăpînirea conştientă a legilor psihologiei" (p. 267). Stadiul actual de dezvoltare a ştiinţei ne îndreptăţeşte să afirmăm că acest ţel nu este o utopie şi nici prea departe de a fi atins.

Drumul nou al psihologiei este întrevăzut de prof. V. Pavelcu — în afară de stabilirea specificităţii fenomenelor psihice şi a celorlalte ţinte amintite — în adîncirea aspectului social al personalităţii de către psihologia socială şi, pe de altă parte, în cercetările orientate spre explorarea bazelor biochimice ale organismului prin psihofarmacologie şi neurocibernetică. După opinia mea, ar fi trebuit să adauge şi endocrinologia. „Prin opoziţie cu cercetările din trecut, desfăşurate pe linia *orizontală*, se afirmă linia *verticală*. Legăturile cu sociologia, pe de o parte, cu fiziologia, chimia şi fizica, pe de altă parte, devin tot mai strînse". Esenţial pare a fi faptul că psihologia de azi „se îndreaptă spre realitatea concretă, spre cunoaşterea şi explicarea *persoanei* ca fiinţă individuală" (p. 274).

În perspectivă istorică, psihologia a început prin a fi introspecţionistă. Prin negaţie s-a trecut la extrema cealaltă, a unei psihologii behavioriste, „fără conştiinţă". Astăzi, prin „negaţia negaţiei", psihologia s-a consolidat într-o *psihologie obiectivă*, care cercetează şi fenomenele de conştiinţă, înţelese ca reacţii specifice, conduite superioare, susceptibile de a fi determinate, examinate prin metode ştiinţifice. „Astfel, în mod dialectic — conchide prof. V. Pavelcu — s-a ajuns la o psihologie obiectivă, care, trecînd de la relaţia fundamentală, subiect-obiect, individ-situaţie, include conştiinţa, fără a deveni subiectivă, şi menţine reacţia, acţiunea, fără a-i pierde înţelesul ei psihologic" (p. 275). Evoluţia este bine determinată şi exact înfăţişată.

Eu sînt de acord, în toate liniile mari, cu modul în care concepe prof. V. Pavelcu psihologia ca ştiinţă, cu corectivul pe care-l cred necesar că unele din sarcinile încredinţate de el psihologiei sînt în curs de realizare sau chiar realizate, ceea ce acordă psihologiei nu numai un „statut" problematic sau programatic, ci un statut de ştiinţă împlinită. Pentru a ne da seama de adevărul acesta, este suficient să comparăm cunoştinţele de azi din domeniul psihologiei cu cele de acum un veac. Prof. V. Pavelcu, din motivele amintite la începutul comentariului nostru, a stăruit mai mult asupra a ceea ce psihologia *încă n-a făcut* decît asupra celor *deja făcute*,

de aceea tabloul ei apare uneori mai sumbru decît este în realitate.

Din aceleaşi intenţii pozitive de a îndepărta îndoielile şi negările, prof. V. Pavelcu a analizat cu foarte mare stăruinţă, în procesul intentat psihologiei, „actul de acuzare", fără a dezvolta, în egală măsură, „actul de *apărare*", încît s-ar putea întîmpla ca pentru unii cititori, neiniţiaţi încă în domeniul psihologiei, argumentele „*pro*" să nu înlăture cu suficientă tărie argumentele „*contra*". Nu lipseşte cu desăvîrşire nici tentaţia de a da dreptate adversarului, cu toate că nu o are, dintr-un exces de corectitudine (fair play) şi eleganţă în discuţie. Cititorul informat se delectează, fără îndoială, cu acest gen de măiestrie a dialogului, dar pentru cititorul neinformat, procedeul s-ar putea să fie derutant. Nu este mai puţin adevărat că nimeni nu se poate informa într-o ştiinţă controversată şi dramatică, aşa cum este psihologia, fără a *lua contact*, mai curînd sau mai tîrziu, cu liniile ei critice, desfăşurate în necontenite întrebări şi îndoieli, pentru noi cuceriri în domeniul încă-necunoscutului.

Prof. V. Pavelcu a cercetat mai ales drama *interioară* a psihologiei, drama „logicii interne", ceea ce este foarte instructiv, dar n-ar fi fost poate rău să analizeze, mai mult decît a făcut-o, drama *exterioară*, a „logicii sociale", în care psihologia apare ca instrument al luptei de clasă. După opinia mea, în societăţile scindate în clase antagoniste, în care umanitatea se dezbină sau, mai precis, se despică în două, într-o relaţie conflictuală, om contra om, transformînd totul în instrument de luptă, drama internă a cunoaşterii capătă proporţii dincolo de albia ei firească.

În sfîrşit, nu ca o critică, ci ca o simplă completare : după mine, tendinţa actuală cea mai fecundă din ştiinţele umanistice sau antropologice (centrate pe *om*) şi cele sociale (centrate pe *societate*) este abordarea fenomenelor totale : *omul total* şi *societatea totală* în întreaga lor complexitate reală. De la cunoaşterea *globală* iniţială, asumată de filozofie (în sensul ei străvechi, de concepţie despre lume şi viaţă), s-a trecut treptat la dezvoltarea ştiinţei printr-o adîncire necurmată a realităţii, în analize tot mai specializate, care izolează cunoaşterea de eforturile cercetărilor învecinate. S-a ajuns astfel la o foarte înaintată *diviziune socială a muncii ştiinţifice*, care a asigurat progrese uriaşe cunoaşterii, dar care, în revers, a dus la o fărîmiţare enormă a ei, la abordarea de aspecte, segmente, funcţii etc. tot mai restrînse, în detrimentul realităţii, care rămîne *nedivizată* şi *nedivizibilă*. Se pune deci problema întoarcerii la cunoaşterea *globală* sau *totală*, fără a anula progresele obţinute prin continua *specializare*. Singura soluţie eficientă a problemei este cercetarea *multidisciplinară*, în echipă *mixtă*, pentru a îmbina cunoştinţele parţiale într-o viziune de ansamblu şi a se reconstrui deci mental realitatea aşa cum este ea de fapt, întreagă, neîmpărţită. Operaţia aceasta cere o muncă specială de „asamblare" sau „orchestraţie", pe care nu o poate asigura decît ştiinţa cea mai apropiată de viziunea integralistă a fenomenului în discuţie. În domeniul ştiinţelor sociale, rolul acesta revine sociologiei, în domeniul ştiinţelor naturale, biologiei ; cred că pentru studiul *omului total*, deci al omului ca *om*, ca *persoană*, sarcina aceasta nu poate reveni decît *psihologiei*. Este tot o sarcină *dramatică*, de aceea ar fi meritat să fie consemnată şi dezbătută şi ea în „drama psihologiei".

Indiferent însă de obiecţiile şi completările care s-au adus şi se vor mai aduce cărţii profesorului V. Pavelcu, ea va rămîne o mărturie vie a *spiritului critic* şi a *lucidităţii filozofice* care caracterizează epoca noastră. În cuprinsul ei plin de idei şi sugestii s-au pus pe rug atîtea prejudecăţi păgubitoare şi atîtea poziţii dogmatice dezolante, încît apariţia ei are semnificaţia şi însemnătatea unor măsuri de *salubritate*, de adevărată *igienă mentală*.

Traian Herseni

Tema omului contemporan în discuţia filozofilor iugoslavi

Problemele de etică şi antropologie filozofică, din ce în ce mai prezente în preocupările cercetătorilor marxişti din diferite ţări, sînt abordate insistent în ultima vreme şi de filozofii iugoslavi. Cîteva reuniuni recente (unele cu caracter internaţional) organizate de ei au fost consacrate acestui domeniu tematic : *Cu privire la problemele fundamentale ale antropologiei filozofice* (Opatija, 18—20 aprilie 1963); *Omul astăzi* (Dubrovnik, 19—24 iunie 1963); *Valorile morale fundamentale ale societăţii noastre* (Vrnjačka Banja, 22—24 octombrie 1964). O parte din comunicările prezentate în cadrul primelor două reuniuni au fost înmănuncheate în culegerea intitulată *Omul astăzi* *, publicată în 1964, în Biblioteca „Sazveždja".

Cele trei titluri mari — *Libertate, Tehnică, Coexistenţă* —, sub care apar grupate contribuţiile, marchează trei teme majore ale reflecţiei teoretice contemporane şi, totodată, trei probleme interdependente ale omului în epoca noastră; probleme de importanţă vitală privind universul său de valori, determinantele şi modalităţile existenţei sale, sensurile şi perspectivele acţiunii sale, destinul său în ultimă instanţă. Libertatea — în sensul cel mai larg, ca abolire a tuturor formelor de asuprire şi înstrăinare, ca luare în stăpînire de către om a esenţei sale prin (şi pentru) afirmarea sa multilaterală şi creatoare — este în fond ţinta ultimă a aspiraţiilor progresiste ale contemporaneităţii; tehnica e o premisă şi un mijloc de stăpînire a forţelor naturii şi de orientare conştientă a proceselor sociale, deci de înfăptuire a libertăţii, dar în acelaşi timp e o realitate complexă, cu implicaţii vaste şi contradictorii pentru situaţia omului însuşi într-o societate puternic industrializată; coexistenţa, în fine, este în prezent un aspect fundamental al condiţiilor în care triumfă socialismul, în care se realizează deci libertatea umană şi, în cadrul ei, stăpînirea umană a tehnicii.

Direcţiile cele mai influente din filozofia burgheză contemporană— pozitivismul şi existenţialismul — scrie Mihailo Marković în eseul său introductiv — adoptă în faţa problemelor fundamentale ale omului contemporan o atitudine nihilistă: primul — contestînd însuşi sensul şi legitimitatea conceptelor şi formulărilor în care aceste probleme apar în faţa cugetării filozofice; cel de-al doilea — prin factura defetistă, pasivistă, conservatoare a criticii sale la adresa fenomenelor de dezumanizare din lumea burgheză. Filozofia lui Marx e singura alternativă reală a nihilismului, singura filozofie contemporană care a abordat optimist criza omului de astăzi şi a izbutit nu numai s-o explice, ci să şi traseze calea practică a ieşirii din ea. Căci, adoptînd perspectiva revoluţionară a proletariatului, „Marx a putut să devină practic rămînînd umanist, să fie realist păstrîndu-şi idealul omului viitor, să devină economist, sociolog şi om politic rămînînd filozof, să se angajeze de partea unei clase sociale rămînînd obiectiv sub raport ştiinţific". Această filozofie participă în mod firesc în efortul omului de astăzi de a se înţelege pe sine şi epoca sa, de a stăpîni sensul strădaniilor şi căutărilor sale, de a-şi făuri liber viitorul. Marx a schiţat cu claritate toate elementele unei concepţii integrale despre om, susţinută de o profundă viziune istorică. Cercetarea marxistă contemporană are de abordat probleme ale omului care au fost pînă acum, cel puţin în parte, neglijate, deşi decurgeau cu necesitate din cugetarea lui Marx. În plus, ea trebuie să abordeze un număr de probleme noi, specifice omului din epoca noastră şi să includă în analizele sale datele noi ale experienţei social-istorice, ale situaţiei umane în sensul cel mai larg.

★

Chiar în abordarea problemelor de cea mai stringentă actualitate ale omului nu pot

* *Čovek danas*. Zbornik filozofskih ogleda, Belgrad, Edit. Nolit, 1964, 276 p.

fi ocolite întrebări străvechi, de fapt permanente ale cugetării filozofice : care este natura sau esenţa omului, ce este libertatea, în ce raport stau ele una faţă de alta? Divergenţele prilejuite de tentativele de definire a sensului acestor noţiuni în istoria filozofiei şi în prezent nu au numai rădăcini cognitive, în ele domină, de regulă, motive ideologice. Prezenţa momentului axiologic face ca răspunsul la aceste întrebări să nu fie o judecată pur factuală, constatativă, ci să fie implicit o angajare în făurirea sau negarea anumitor realităţi umane, un apel, un îndemn.

Nu e mai puţin adevărat însă că nici în discutarea sensului unor astfel de noţiuni nu poate să lipsească criteriul obiectivităţii, referinţa la realitate. Cînd e vorba, de pildă, de conceptul de om, caracterizările unilateral pozitive, superficial-romantice şi cele negativiste, pesimiste, scrie M. Marković, sînt deopotrivă unilaterale şi contestabile ; ele trebuie să se justifice în faţa conceptului *ontologic* de om, alcătuit pe baza analizei posibilităţilor reale ale fiinţei umane. Marković consideră astfel că esenţa omului în sens ontologic o formează *structura posibilităţilor comportamentului uman care se realizează cel mai frecvent.* Constatarea lor în istoria reală a umanităţii, în diversitatea de comportamente ale contemporanilor noştri impune concluzia că natura umană are o alcătuire contradictorie, antinomică : ca fiinţă a practicii, omul e afectat de determinaţii opuse : creativitate şi destructivitate, libertate şi nonlibertate, socialitate şi individualism, raţionalitate şi iraţionalism, senzorialitate frustă şi reflecţie abstractă mediată. Dar — precizează, pe de altă parte, autorul — noi nu avem o atitudine pasivă faţă de realitate, inclusiv faţă de fiinţa umană, faţă de realizarea unora sau altora din potenţele cuprinse în ea : în măsura, de pildă, în care vom năzui să înlăturăm destructivitatea pură, destructivitatea care apare ca scop în sine şi nu doar ca moment al unui proces creator, vom insista pe faptul că omul e fiinţă a practicii creatoare ; tot aşa vom socoti ca ideal eliberarea progresivă a omului şi vom putea admite că nonlibertatea într-o activitate posibilă este demnă de om numai întrucît e liber aleasă în vederea realizării unei alte libertăţi, mai mari etc.

Tot în legătură cu esenţa omului, Gajo Petrović scrie în eseul său *Omul şi libertatea* că în definirea ei nu trebuie procedat prin enumerarea trăsăturilor distinctive ale fiinţei umane (în raport cu lumea animală, de pildă), ci prin evidenţierea structurii generale a fiinţării umane, aşa cum se manifestă ea în toate actele, însuşirile şi activităţile omului. Din acest punct de vedere, Marx a definit omul ca *fiinţă a practicii.* La rîndul ei, şi practica se cere definită, stabilind caracteristicile care fac din ea un mod de fiinţare specific, deosebit şi superior tuturor celorlalte. Există părerea că practica e o noţiune ce nu poate fi definită, ci doar nemijlocit înţeleasă sau neformal explicată prin exemple sau altfel, pentru ca abia prin ea să fie definite alte concepte conexe. Potrivit unei alte păreri, noţiunea de practică ar putea fi explicată prin enumerarea formelor sau speciilor activităţii practice şi indicarea raportului dintre ele. Dar, observă Petrović, practica, fiind cea mai importantă noţiune în filozofia lui Marx, nu e prin aceasta şi noţiunea cea mai simplă ; definirea ei presupune desprinderea elementelor sau momentelor ei principale (operaţie ce nu poate, de altminteri, să fie dusă niciodată „la capăt", să fie efectuată o dată pentru totdeauna). Considerată în raport cu orice altă modalitate a fiinţării, scrie el, practica se înfăţişează ca fiinţare *liberă, creatoare, istorică* şi ca *fiinţare prin viitor.* Libertatea este, aşadar, unul din momentele esenţiale ale practicii. „Nu există practică fără libertate, nici fiinţare liberă care n-ar fi practică .... Ca fiinţă a practicii, omul e fiinţă a libertăţii. Nu există libertate fără om, nici umanitate fără libertate" (p. 37). Aceasta, precizează autorul, nu trebuie înţeles în sensul că toţi oamenii ar fi fost întotdeauna şi pretutindeni liberi. Nu numai istoria, ci şi contemporaneitatea cunoaşte multiple forme de nonlibertate, inclusiv de fugă de libertate (de pildă

sub forma fugii de răspundere, a tendinţei de a trece responsabilitatea asupra altcuiva). Dar aceasta nu înseamnă că omul nu e fiinţă a libertăţii. Fuga de libertate e o formă a autoînstrăinării omului, a pierderii de către om a naturii sale umane.

În consideraţiile sale preliminare la definirea esenţei libertăţii, Petrović analizează şi critică, rînd pe rînd, principalele teorii asupra libertăţii, formulate de-a lungul istoriei filozofiei. El le grupează în trei direcţii principale : teorii care concep libertatea ca *lipsă de piedici exterioare* pentru activitatea omului, cele care o concep în sensul *cunoaşterii necesităţii* (cu trei variante : potrivit uneia, libertatea e însăşi această cunoaştere, alta o înţelege în sensul simplei adaptări la necesitatea înţeleasă, cea de-a treia, în fine, în sensul stăpînirii de către om a naturii şi a propriei firi pe baza cunoaşterii necesităţii interne şi externe) [1], în sfîrşit, concepţia libertăţii ca *autodeterminare*. Autorul le consideră pe toate ca nesatisfăcătoare : prima, deşi sensul pe care îl atribuie libertăţii pare acceptabil şi în orice caz uşor inteligibil graţie concordanţei cu sensul ei din vorbirea curentă, este defectuoasă prin aceea că nu înţelege libertatea ca pe un mod de fiinţare, ci o plasează în afara fiinţei libere, în împrejurările exterioare. În plus, în această accepţie, libertatea nu e un atribut specific uman, ci poate fi predicată cu privire la orice altă entitate în mişcare ; totodată, ea nu apare ca o valore în sine, ci poate fi, după caz, „bună", „rea" sau „indiferentă". Concepţia despre libertate ca necesitate înţeleasă este socotită de Petrović contradictorie şi conservatoare (putînd numai în anumite etape ale istoriei să aibă vremelnic un rol progresist). Contradictorie, „pentru că pleacă tacit de la două premise reciproc incompatibile : de la premisa că tot ce se întîmplă este necesar şi de la premisa că omul poate (dar nu e necesar) să cunoască această necesitate. Dar dacă totul e necesar, atunci trebuie să fie necesar şi ca omul să vrea sau să nu vrea să cunoască necesitatea" etc. (p. 42—43). Conservatoare, pentru că „libertatea nu este supunere sau adaptare la necesitatea externă sau internă .Liberă poate fi numai acţiunea în care omul transformă lumea şi se transformă pe sine însuşi. Cunoaşterea necesităţii nu este decît cunoaşterea *limitelor libertăţii*. Condiţia pozitivă a libertăţii este cunoaşterea *limitelor necesităţii*, dobîndirea conştiinţei posibilităţilor creatoare ale omului" (p. 44). Teoria libertăţii ca autodeterminare evidenţiază un element indispensabil al libertăţii : o activitate, oricît de intensă şi de eficientă ar fi, nu e liberă dacă e determinată din afară. Liberă e numai activitatea în care omul îşi determină singur fapta. Totuşi, adaugă autorul, nu orice activitate autodeterminată este prin chiar aceasta şi liberă : omul nu e liber întotdeauna cînd în activitatea lui se manifestă spontan anumite laturi sau elemente ale fiinţei sale ; el e liber doar atunci cînd acţionează ca o fiinţă integrală şi multilaterală (şi în fapte „mărunte" poate fi prezent omul întreg). În fine, a treia condiţie a acţiunii libere este ca fapta să fie determinată de ceea ce este creator în om, încît să contribuie la extinderea hotarelor umanului.

Consideraţiile asupra raportului dintre libertatea individuală şi libertatea socială, autorul şi le rezumă în următoarea formulare : ele sînt legate una de alta, dar aflate într-un raport asimetric : nu există societate liberă fără indivizi liberi (ceea ce nu înseamnă că într-o societate liberă sînt liberi toţi indivizii), dar e posibilă personalitatea liberă şi în afara societăţii libere (ceea ce iarăşi nu înseamnă că libertatea societăţii ar fi irelevantă pentru libertatea individului). Piedicile exterioare pe care le pune o societate neliberă pot îngreuia şi limita, dar nu pot împiedica cu totul actul uman liber. Altminteri, am nega posibilitatea ca această societate să fie transformată pe

[1] Aici sînt puse alături numele lui Spinoza, Hegel şi Engels ca reprezentative pentru această concepţie ; fără să ne oprim asupra criticii pe care o face autorul înţelegerii libertăţii ca necesitate înţeleasă, menţionăm doar că el pare să nu ia în considerare în cazul lui Engels elemente importante pentru concepţia libertăţii ce se degajă din tezele sale referitoare la autoafirmarea multilaterală a omului în condiţiile socialismului.

calea acţiunii revoluţionare conştiente. Lupta pentru socialism este parte componentă a luptei pentru eliberarea individului.

O definiţie diferită a libertăţii propune Svetozar Stojanović în eseul său intitulat *Libertatea şi socialismul*. Din cauza faptului că, alături de semnificaţia cognitivă, cuvîntul „libertate" posedă şi o semnificaţie expresivă şi una apelativă (imperativă), scrie el, mulţi se simt îndemnaţi să identifice libertatea cu utilizarea ei valabilă (bună). Ei refuză, bunăoară, acest atribut acţiunilor asociale. S. Stojanović e de părere, dimpotrivă, că libertatea e întotdeauna o valoare, dar că utilizarea ei poate fi valoroasă sau nevaloroasă, încît se impune întotdeauna întrebarea : cum şi pentru ce e folosită libertatea? Trecînd la fixarea „dimensiunii cognitive" a cuvîntului „libertate", autorul promite să includă în *definiens* numai note empirice, astfel ca definiţia să poată avea valoare operaţională, deci să poată fi aplicată ca etalon efectiv al libertăţii. Prin compunerea lor, el construieşte următoarea definiţie : *libertatea este putinţa alegerii între posibilităţile reale şi putinţa realizării posibilităţii alese în vederea determinării condiţiilor naturale şi sociale şi a modalităţilor propriei vieţi* (p. 118). Dat fiind că omul nu determină niciodată integral condiţiile existenţei sale, este evident că în definiţia propusă a libertăţii este implicată din capul locului relativitatea acesteia.

În această definiţie a libertăţii, mărturiseşte autorul, este presupus în mod dogmatic că omul e determinat în actele sale doar într-o anumită măsură, este exclus deci determinismul absolut, fiind admisă „în mod necritic" o relativă indeterminare a voinţei şi a alegerii. Din acest punct de vedere, premisele definiţiei sînt susceptibile de critică, după cum sînt de altfel şi implicaţiile unei poziţii absolut deterministe. Problema e în orice caz serioasă, şi nu procedează fructuos acei autori marxişti care, adoptînd formula : nici determinism absolut, nici indeterminism absolut, ci determinism relativ, socotesc de prisos orice revenire şi orice efort de adîncire şi dezvoltare a ei.

Asupra valorii şi întemeierii definiţiilor formulate în cele trei eseuri referitoare la esenţa omului şi a libertăţii se poate discuta. Cu atît mai mult cu cît, în virtutea naturii însăşi a „obiectului" vizat, ele au în familia definiţiilor un statut aparte. Prin ele se au în vedere nu pur şi simplu înregistrarea unui ansamblu de proprietăţi aparţinînd unui „obiect" dat, nici inventarierea semnificaţiilor uzuale ale unor termeni frecvent folosiţi în limbă, ci avansarea, propunerea unor anume înţelesuri, care, în asociaţie cu dimensiunile extracognitive ale termenilor, conferă o anume direcţie aplicării lor în analiza şi evaluarea practicii individuale şi sociale a omului, în raportarea la diferite aspecte ale realităţii sociale din zilele noastre.

★

Alţi autori reprezentaţi în culegere au abordat tema libertăţii în relaţiile ei cu alte valori (Ljubomir Tadić, *Solidaritate şi libertate. Cu privire la raportul dintre socialism şi drepturile omului* ; Danko Grlić, *Întrebări despre libertate*) şi cu aplicare la etapele practicii social-istorice a omului (Predrag Vranicki, *Cu privire la determinismul istoric şi libertatea umană*) ; în eseul intitulat *Libertatea şi polideterminismul în critica culturii*, Rudi Supek se ocupă de unele aspecte ale aplicării categoriilor filozofiei marxiste în analiza fenomenului cultural-artistic în istorie şi în prezent. În spaţiul limitat al acestei scurte prezentări nu putem expune nici în linii mari conţinutul tuturor contribuţiilor. Vom reţine doar unele idei de bază dezvoltate în două din ele.

În analiza raporturilor dintre socialism şi drept, spune Tadić, se manifestă deseori tendinţa eronată de a defini noul în concepte vechi, în categorii tradiţionale. Este, între altele, cazul acelora care consideră libertatea *economică* drept o caracteristică a orînduirii socialiste, iar pe cea *politică* drept o caracteristică a celei capitaliste. Ei uită, între altele, faptul că „democraţia" economică (în sensul liberalismului) este copilul legitim al orînduirii burgheze, care prin asta confundă proprietatea privată cu libertatea omului, pune semnul egalităţii între egoism şi liber-

tatea individuală, cultivînd iluzia că în sînul ei se realizează emanciparea definitivă a omului. „Maxima etică a lui Kant : « Limitează-ţi libertatea, astfel încît altul din preajma ta să poată fi liber» coincide — scrie Tadić — cu categoria « abuzului de drepturi» din dreptul privat şi în cazul cel mai bun exprimă coexistenţa a două egoisme. O proprietate privată se mărgineşte astfel cu altă proprietate privată *în interesul menţinerii* proprietăţii private ca atare" (p. 95). Dar principiul „democraţiei" economice, adică al liberei concurenţe şi agonisirii nelimitate, duce direct la *inegalitate socială*, la irealitatea democraţiei. Natura democraţiei socialiste este fundamental deosebită. Proletariatul e întruchiparea *comunităţii*, şi lupta sa pentru suprimarea dreptului burghez şi a statului proprietarilor privaţi este în acelaşi timp revendicarea *comunităţii*, în sînul căreia, abia, devine posibilă libertatea personală. Principiul său vital nu mai este libertatea personală individualist concepută a unor persoane private şi izolate, ci solidaritatea de clasă şi solidaritatea umană. Criticînd emanciparea politică proclamată de revoluţiile burgheze, Marx a evidenţiat mărginirea, duplicitatea şi inconsecvenţa acestui act, a arătat că el nu coincide cu emanciparea umană. Aceasta din urmă presupune ca omul real să readucă la sine pe cetăţeanul abstract şi să nu mai separe de sine forţele sale sociale sub formă de forţe politice. Dar, arată Tadić, raportul dintre drepturile omului aşa cum au fost proclamate în declaraţia revoluţiei burgheze din Franţa şi principiile marxiste ale emancipării umane nu se reduce la atît. Ca răzvrătire împotriva tiraniei şi despotismului, revoluţia franceză cuprinde şi afirmă şi unele elemente de însemnătate universală, general-umană. „Aşanumitele drepturi politice subiective nu mai sînt aici doar un simplu reflex al drepturilor private ale omului-burghez, ci locul continuităţii istorice a luptelor necontenite pentru libertate, purtate de omenire, lupte care duc nemijlocit la socialism" (p. 101). Marx nu critică proprietatea privată întrucît ea conţine un element de afirmare a individului, ci pentru că în cadrul relaţiilor dominate de ea, inumanul învinge şi striveşte umanul.

„Dreptul politic subiectiv" are în socialism înţelesul de libertate a subiectului înăuntrul colectivităţii şi îmbracă forma „dreptului" la critică şi a „datoriei" criticii. Unitatea dintre critică şi autocritică, conchide autorul, constituie contribuţia concret-istorică a proletariatului la suprimarea dualismului dintre dreptul subiectiv şi obiectiv (dualism format pe solul societăţii burgheze), a dualismului dintre *facultas agendi* şi *norma agendi*, dintre om şi cetăţean, la instaurarea adevăratei *responsabilităţi* sociale.

În eseul său despre determinismul istoric şi libertatea umană, Predrag Vranicki îşi propune să examineze raportul dintre condiţiile istorice şi posibilităţile activităţii conştiente a forţelor revoluţionare în trei etape distincte ale perioadei istorice cuprinse între momentul constituirii marxismului şi epoca noastră. Meritul istoric al lui Marx, arată el, este acela de a fi făurit, în cadrul reacţiei ideologice din vremea sa împotriva panlogismului hegelian şi a concepţiei determinist-mecaniciste a vechiului materialism, o teorie care concepe istoria ca pe o mişcare legică şi, totodată ca pe o creaţie a omului. Subliniind că forţele şi relaţiile de producţie, în dezvoltarea şi interacţiunea lor dialectică, sînt în concepţia lui Marx *determinantele fundamentale* ale procesului istoric, deci şi ale posibilităţilor acţiunii istorice a omului, nu trebuie uitat — scrie Vranicki — că omul este pentru Marx principala forţă de producţie şi componenta fundamentală a relaţiilor de producţie. La Marx, istoria nu e înţeleasă ca un proces pur natural, fiindcă în ea actorul principal e omul înzestrat cu conştiinţă ; momentul economic nu e niciodată absolutizat în gîndirea lui Marx, a cărei notă definitorie rămîne dialectica.

Totuşi, în climatul luptei ideologice din vremea lor şi pe baza unei experienţe istorice anumite (în special antichitatea europeană şi societăţile moderne vest-europene în procesul trecerii lor de la feudalismul „clasic" la capitalism), întemeietorii materialismului

istoric au pus accentul — în mod logic, realist — pe determinismul imanent al forţelor şi relaţiilor de producţie. În alte condiţii istorice, pe baza unei experienţe istorice îmbogăţite şi în contextul luptei împotriva oportunismului, Lenin a dezvoltat teze noi, de uiraşă însemnătate, unde, alături de acest determinism „imanent", este pus accentul „pe cuprinderea întregii constelaţii a unui sistem şi a unei epoci", cu indicarea verigii celei mai slabe a sistemului şi deci şi a noilor posibilităţi de acţiune a forţelor revoluţionare, conştiente. Autorul consideră, în fine, că pe baza experienţei istorice recente, în special a căii socialiste de dezvoltare a unor ţări eliberate de sub jugul colonial, se impune în analizele sociologice luarea în considerare a unor noi elemente (experienţa istorică totală, tendinţele şi influenţele pe care lumea de astăzi — coaptă în ansamblu pentru transformări revoluţionare — le exercită asupra liberei determinări şi orientări a direcţiilor dezvoltării), ceea ce face ca accentul să cadă şi mai puternic pe activismul omului social, făuritor al istoriei sale.

✦

Patru din eseurile reunite în culegere sînt consacrate problematicii filozofice a tehnicii: Danilo Pejović, *Tehnica şi metafizica*; Miladin Životić, *Umanismul şi tehnica*; Zaga Pešić-Golubović, *Locul tehnicii în dezvoltarea culturii contemporane*; Mihailo Marković, *Omul şi tehnica*. Autorii sînt unanimi în ideea că problema tehnicii în relaţiile ei cu omul de astăzi are un conţinut pe deplin real; faptul că a fost tratată de foarte multe ori cu mijloace neştiinţifice, de pe poziţiile unui umanism abstract, retrograd nu e un motiv ca ea să fie socotită artificială, otioasă, irelevantă pentru investigaţiile ce au ca temă omul, ci arată cu atît mai mult îndreptăţirea şi actualitatea străduinţelor de a o pune în termeni proprii, de a-i căuta o soluţie ştiinţifică.

Respingînd ca sterilă şi fictivă critica existenţialistă, care face din tehnică „structura ontologică esenţială a înstrăinării umane" şi se dispensează de cercetarea condiţiilor social-istorice ale acestei înstrăinări, marxismul neagă, totodată, concepţia plat-pozitivistă, sclavă a datului, lipsită de conştiinţa marilor întrebări ale omului contemporan, străină de orice perspectivă umanistă. Progresul tehnic, industrializarea sînt în epoca noastră o condiţie fundamentală a umanizării, a lichidării sărăciei, mizeriei, înapoierii culturale, a unora din formele cele mai acute ale înstrăinării. Dar realizarea acestor funcţii pozitive ale tehnicii depinde în mod esenţial de condiţiile sociale în care are loc dezvoltarea ei, tehnica neputînd să rezolve prin ea însăşi în mod automat problemele omului. Mai mult, într-un sistem de relaţii inumane, civilizaţia tehnică dezvoltă, în pofida progresului producţiei materiale, noi forme de alienare, concură la schilodirea vieţii spirituale, la răspîndirea unor modele de comportament şi forme de viaţă şi de cultură incompatibile cu o structură armonioasă a personalităţii. Sociologii, eticienii, psihiatrii occidentali au descris pe larg fenomene de singurătate a omului modern înăuntrul oraşelor gigantice, fenomene de „criză a identităţii", nevroze, „psihologii de consumator", forme de depreciere a „culturii de masă" etc., legate toate de modul expansiunii tehnicii în ţările capitaliste dezvoltate. O *condiţie* a existenţei umane este transformată aici într-o *modalitate* de a exista, o parte componentă a culturii tinde să acapareze ca mentalitate, ca etalon al progresului întreaga cultură (Z. Pešić—Golubović).

Toate aceste fenomene — arată M. Marković — sînt numai mijlocite de tehnică, ele nu sînt o consecinţă inevitabilă a dezvoltării tehnice. În socialism, unde societatea ia în tot mai mare măsură sub controlul său conştient condiţiile existenţei sale, devine posibil nu numai un progres material impetuos, premisă de cea mai mare importanţă a progresului general ci şi asigurarea condiţiilor în care dezvoltarea tehnicii să nu împiedice dezvoltarea umană a indivizilor. În formulări identice ca fond, autorii dezvoltă totodată ideea că nici în socialism progresul tehnic nu rezolvă prin el însuşi toate problemele umane. Paralel cu dezvoltarea tehnicii se impune ca prin efortul organizat al societăţii, sub semnul

înaltelor idealuri ale socialismului, să fie asigurate permanent *condiţii sociale* adecvate şi să fie conştient construită o *cultură* care depăşeşte cadrul culturii tehnice. Sau, cum se exprimă unul din autori, „cînd e vorba de derivatele inumane ale civilizaţiei tehnice contemporane, accentul trebuie să cadă pe cerinţa *de a deveni conştienţi de ele, pentru ca să le putem depăşi în practică...*, pe cerinţa ca tot mai multe variabile ale sistemului social aflat în dezvoltare progresivă să fie controlate, pentru a se putea interveni la timp şi înlătura derivatele nedorite ale acestei dezvoltări" (p. 249). În acestă privinţă, sarcini de seamă îşi poate asuma cercetarea sociologică (în problemele organizării muncii, ale dezvoltării culturii, ale relaţiilor interumane în producţie şi în afara ei etc.) şi reflecţia filozofică. Unii dintre autori ridică în acest context şi cîteva probleme mai concrete, schiţînd unele din premisele necesare, după opinia lor, pentru realizarea dezideratului unei dezvoltări armonios integrate a tehnicii înăuntrul sistemului social, cu referiri în special la condiţiile specifice ale ţării lor.

★

În volum sînt cuprinse şi studiile : *Omul, valorile şi coexistenţa* de Vuko Pavićević şi *Umanitatea, politica şi războiul* de Andrija Krešić. Asupra conţinutului lor nu ne putem opri în limitele acestei scurte prezentări.

De altfel, nici din eseurile despre care a fost vorba în cele de mai sus nu am redat decît o parte a ideilor enunţate, fără ansamblul argumentaţiei, fără dezvoltările de detaliu şi aplicările la analiza unor subiecte concrete. Între lucrările care alcătuiesc culegerea există uneori importante deosebiri metodologice şi chiar divergenţe de fond, asupra cărora nu am stăruit. Nu ne-am oprit nici asupra punctelor discutabile sau contestabile din conţinutul diferitelor eseuri. Am vrut să reţinem din străduinţele autorilor mai cu seamă acele elemente care tind, cum scrie în eseul introductiv, „să îndemne la meditaţie asupra ţelurilor şi valorilor fundamentale, asupra sensului mai adînc al uriaşelor eforturi pe care le depun generaţiile actuale" şi să contribuie ele însele la promovarea cunoaşterii filozofice pe acest tărîm.

D. Stoianovici

Real-aparent în filozofia greacă veche

Articolul lui A. Mourelatos* se opreşte asupra unei probleme din filozofia greacă veche cu consecinţe de o tulburătoare importanţă pentru filozofie şi ştiinţă.

Se pleacă de la texte ale lui Democrit, Anaxagoras ş.a. posibile de interpretat la prima vedere în perspectivă relativist-subiectivistă, dar cărora li se conferă un sens de o mai profundă demnitate. Mourelatos propune pentru evidenţierea acestor mai subtile semnificaţii o schemă logică, scoasă din şi sintetizată pe corpul filozofiei greceşti, paradoxal pozitivă în ascensiunea ei pe linia relativismului :

(1) Lucrurile sensibile există în propria lor lege şi ele sînt ceea ce apar.

(2) Numai anumite feluri de lucruri sensibile există în propria lor lege şi sînt ceea ce apar.

(3) Nici un lucru sensibil nu există în legea lui proprie şi lucrurile sensibile niciodată nu apar ca ceea ce sînt.

Aplicînd această schemă în domeniul filozofiei greceşti, Mourelatos semnalează dezvoltarea gîndirii elene de la teza (1) spre teza (3), şi aceasta nu ca o regretabilă negativitate, ci ca o maturizare şi subtilizare a discutatei filozofii. Cum este posibilă interpretarea

* Alexander P. D. Mourelatos, *The Real, Appearances and Human Error in Early Greek Philosophy*, în „The Review of Metaphysics", decembrie 1965, New Haven, Connecticut.

mersului spre teza (3) ca un progres în conştiinţa filozofică? La prima vedere, afirmaţia pare ciudată.

Să vedem însă despre ce este vorba.

Schema citată nu exprima numai discursul logic al gîndirii greceşti, ci şi pe cel genetic-istoric. Aşa se face că vocabularul gîndirii filozofice timpurii sau punctul de vedere al bunului-simţ nu s-a detaşat de teza (1), nedistingînd în domeniul existenţei între real şi aparent. Această gîndire nesubtilizată a privit sensibilul nediferenţiat, nu l-a problematizat, nu a pus problema transcenderii lui. Cerul, soarele, luna, oamenii, umezeala, plantele etc. există aşa cum ele ne apar, cum le vedem sau le simţim. Deci „lucrurile sensibile există în propria lor lege şi ele sînt drept ceea ce apar". De fapt, această teză nu subsumează momente de gîndire filozofică închegată, ci moduri embrionare de existenţă ale ei.

Abia teza (2), indicînd apariţia dihotomiei „real-aparent", semnalează şi apariţia gîndirii sistematice. Pluralitatea lucrurilor sensibile, învestite cu un acelaşi accent valoric de existenţă, este înlocuită cu o ierarhie existenţială, în cadrul căreia *un tip* de existenţă capătă valenţa supremă de „real", în raport cu aceasta, restul existenţelor sensibile luînd-o pe cea de „aparent". La Anaximenes, de pildă, din toate lucrurile perceptibile, aerul singur capătă valoarea realului; aerul este natura („physis"-ul) lucrurilor, restul lucrurilor putînd fi considerate ca „aparenţe" ale aerului. Anaximenes operează distincţia dintre real şi aparent în forma distincţiei dintre esenţă-natură („physis") şi manifestările esenţei. Sau la Empedocles: pluralismul infinit de existenţe „reale" se reduce la binecunoscutul cvadripluralism apă-aer-foc-pămînt. Restul existenţelor sensibile sînt instabile mixturi ale acestor „reale" şi în acest sens „aparenţe" ale lor.

Detectarea poziţiilor subsumabile tezei (2) în filozofia greacă înseamnă sesizarea importantului moment cînd gîndirea a realizat gestul transcenderii imediatului. Punerea dihotomiei „aparent-real" a echivalat cu naşterea conştiinţei necesităţii depăşirii primdatului, cu distingerea între esenţă şi manifestările ei.

Şi totuşi distincţia se face, după cum observăm, numai între lucruri sensibile. În mod arbitrar, un tip de existenţă sensibilă este scos din rîndul celorlalte tipuri şi postulat ca esenţă, „real". Acest pas spre general este făcut cu sacrificarea generalului. Se încearcă ipostazierea în general-real a unui singular sensibil. Mai precis, *se doreşte* ca general un particular concret.

Abia teza (3) pune în formă extremă distincţia „real-aparent". Ea păşeşte spre considerarea tuturor existenţelor sensibile ca aparente. Deci altceva decît sensibilul trebuie să capete rolul de „real". „Realul" nu mai poate fi arbitrar ales din rîndul obiectelor perceptibile. El este un non-sensibil în raport cu care *toate* lucrurile sensibile se manifestă ca aparenţe. Democrit este cel care depăşeşte limita indicării substanţei, a „ceea ce e real", printr-o formă particulară (aer, apă, foc etc.). Democrit clasează drept „aparente" toate existenţele sensibile, pentru că ele nu posedă valenţele stabilului, ale esenţei şi generalului. Formele sensibile nu sînt decît aparenţe ale atomilor felurit conjugaţi. Şi în *acest* sens, *ele se făceau vinovate de a nu fi „reale"*; existenţa „tare", „puternică" le lipsea. Aşa trebuie interpretat (şi nu relativist-subiectivist), susţine Mourelatos, faimosul fragment democritian „prin convenţie există dulce, amar, cald, rece, colorat; de fapt, există (doar) atomi şi vid". „Realitatea" în sensul arătat o posedă cu adevărat numai atomii şi vidul.

Şi acum putem să răspundem şi la întrebarea iniţial ridicată: cum e posibilă interpretarea mersului spre teza (3) ca un progres în conştiinţa filozofică?

Lucrurile devin clare dacă înţelegem că sensul acordat termenilor de „aparent" şi „real" nu se bazează pe distincţia „subiectiv-obiectiv". „Aparentul", considerat în marginea tezelor respective, nu e mai puţin obiectiv ca realul; el există, este real. E „aparent" în sensul că este apariţia a altceva

decît el. În acest sens, existenţa sa nu are valoare de ultim, stabil, esenţial, general. El nu este „real", neavînd un accent existenţial „tare". Iar „realul" este „real" în sensul că există „puternic", ca substanţă, ca esenţă.

Momentul cînd pe tărîmul existenţei s-a făcut această distincţie echivalează cu o sărbătoare a gîndirii filozofice.

Gîndirea subsumabilă tezei (1) silea cunoaşterea la cuminţenia menţinerii în perimetrul sensibilului. Cunoaşterea începea şi se termina în ocolul strîmt a ceea ce este perceptibil, căci lucrurile sensibile se considerau a nu fi mai mult decît vădeau. Realul cu aparentul se confundau în forme particulare. La cealaltă extremă — teza (3) — se afirmă distincţia fermă dintre „sensibilul ce apare" şi „dincolo-sensibilul" neperceptibil, dar stabil. Cunoaşterea îşi deschide drumul spre o realitate mai profundă, punînd în valoare posibilităţile viziunii raţionale, care, mergînd dincolo de lucruri, are acces la intimitatea existenţei. Grecii au sesizat inconsistenţa cunoaşterii împotmolite în realitatea senzorială. Ei au exprimat punctul de vedere al transcenderii acestei realităţi şi au făcut acest lucru în punerea în formă specială a problemei realului şi aparentului. O rafinată interpretare a unor fragmente de genul celor ale lui Democrit (ideea se regăseşte la Anaxagora, Platon etc.) nu se va opri speriată la aparenţa subiectivistă, ci va fi obligată să surprindă *intenţia mai înaltă* cu consecinţe copleşitoare pentru cunoaşterea umană. Atitudinea pătrunderii dincolo de aparenţa sensibilă, sistematic prezentă în gîndirea greacă sub forma distincţiei „real-aparent" a fost vitală pentru filozofie şi ştiinţă. Dacă ştiinţa ar fi luat drept postulat de bază conţinutul tezei (1), ea şi-ar fi anulat atitudinea specifică : depăşirea aparentului. Or, în cel mai precis sens, această atitudine, ştiinţa modernă o moşteneşte de la filozofia greacă veche.

G. Liiceanu

ACADEMIA REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XII 1965

INDEX ALFABETIC

	Nr.	Pag.
GHEORGHE GHEORGHIU-DEJ		
— *Hotărîrea Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Român, a Consiliului de Stat şi a Consiliului de Miniştri ale Republicii Populare Române*	3	111
MATERIALISM ISTORIC		
APOSTOL Gh. P., Perfecţionarea relaţiilor de producţie socialiste în etapa actuală	10	1 277
BELLU Niculae, Tema omului	7	867
BERESCU Gh., POPESCU V., Socialismul şi viaţa de familie	9	1 137
GEORGESCU Florin, Cu privire la determinarea calitativă a educaţiei. . . .	11	1 429
GULIAN C.I., Marxismul şi omul concret	12	1 549
GULIAN C.I., Omul ca demiurg	3	431
GULIAN C.I., Valoare şi raţionalitate în cultura primitivă	1	3
HAHN Erich (R.D.G.), Probleme teoretice ale cunoaşterii sociologice.	10	1 303
IONAŞCU Traian, Noua Constituţie — expresie a adîncirii democratismului statului nostru socialist	7	839
IRIMIE Ion (Cluj), Teoreticul şi practicul în lumina lucrărilor Congresului al IX-lea al P.C.R.	11	1 419
KALLOS N., ROTH A. (Cluj), Epoca şi conştiinţa ei	7	895
MIHU Achim (Cluj), Cartea în viaţa spirituală a satului cooperativizat.	5	567
MILCU Şt.-M., Perspectivele de dezvoltare a ştiinţei în R.P. Română.	6	739
NASCHITZ M. Anita, Probleme ale valorii şi valorificării în drept.	5	579
POPOVICI Paul, Despre metodologia materialismului istoric	8	1 055
PUNI Simion, Interacţiunea dintre obiectiv şi subiectiv în cadrul forţelor motrice ale istoriei	2	159
RĂDULESCU Ilie, Forţa transformatoare a politicii Partidului Comunist Român	6	713
STANCIU Stoian, Sistemul metodelor de cercetare în pedagogie	2	149
TAMAŞ Sergiu, Despre unitatea multilaterală şi progresivă a societăţii socialiste .	9	1 151
TĂNASE Al., LUPAN M., Conţinutul cultural al timpului liber	3	309
TĂNASE Al., LUPAN M., Conţinutul cultural al timpului liber Cercetare concretă	4	441
TĂNASE Al., Noua Constituţie şi unele tradiţii ale ideii patriotice în cultura română	8	995

Rev. filoz., **13** *1*, p. 135–141. Bucureşti, 1966

	Nr.	Pag.
TĂNASE AL., Ştiinţa şi socialismul	6	769
VLAD C., Statul şi naţiunea (Cîteva reflecţii)	7	855
VLAD C., MAZILU D., Dezvoltarea statului nostru socialist în etapa actuală	6	727

CERCETĂRI SOCIOLOGICE CONCRETE ŞI METODICA LOR

CULEA H., Probleme ale cercetării sociologice concrete a conştiinţei sociale	1	59
DUMITRESCU Victoria, Observaţii asupra raportului dintre meserie şi activitatea de inovaţii	12	1 613
FLOREA Elena, MICU Maria, Despre interviul sociologic, valoarea şi limitele lui	7	961
MICU Maria, Pregătirea şcolară şi vechimea în muncă a inovatorilor	12	1 605
POPESCU Maria, Unele probleme ale observaţiei directe în cercetarea conştiinţei sociale	1	49
POPESCU Vasile, Corelarea complexă — tehnică importantă de prelucrare a materialului adunat pe baza anchetei sociologice	3	365

Comunicări

CAZACU Honorina, Conceptul sociologic de atitudine	6	807
KEDROV B.M. (U.R.S.S.), Cu privire la clasificarea ştiinţelor sociale	5	639

Consultaţii

BORGEANU Al., CERNEA Stela, TRĂSNEA Ov., Orînduirea socialistă — înflorirea naţiunii şi a statului nostru socialist	11	1 507
TRĂSNEA Ov., Conceptul de formă a conştiinţei sociale	5	667

ETICA

GRIGORAŞ I. (Iaşi), Cu privire la determinismul specific al datoriei morale	10	1 293

Comunicări

BELLU Niculae, Metoda istorică în cercetarea etică (Teze)	9	1 223
ZAMFIR Cătălin, Specificul moral al relaţiilor de familie	2	223

ESTETICA

BĂLAN George, Semnificaţiile filozofice ale tragicului	5	591
BOGDAN Radu, Document şi interpretare în studiul artei	12	1 573
BREAZU Marcel, Probleme actuale ale conştiinţei estetice socialiste	3	323
CÎMPEANU Pavel, Natura contradictorie a creaţiei lui Franz Kafka (I)	10	1 453
CÎMPEANU Pavel, Contradicţii în creaţia lui Franz Kafka (II)	11	1 011
PASCADI Ion, Caracterul axiologic al creaţiei estetice	11	1 441
PASCADI Ion, Coordonate sociale actuale ale artei	8	1 011
POGORILOVSCHI Jan (Iaşi), Eminescu şi geneza figurilor de stil	9	1 231

	Nr.	Pag.
Discuții		
PASCADI Ion, Natura obiectivității valorii estetice a relațiilor sociale	1	101
MATERIALISM DIALECTIC ȘI PROBLEME FILOZOFICE ALE ȘTIINȚELOR NATURII		
BĂLĂNESCU N.I., Dialectica transformărilor reflectării psihice în reflectare conștientă	9	1 175
BELLU Elena, Sinteza chimică și unele implicații filozofice	5	615
COTĂESCU Ion (Timișoara), Reflectarea în lumea vie	2	169
MIHOC Gh., URSEANU V., Legea numerelor mari — element component al legității statistice	6	743
MOISIL Gr., Matematica și tehnica în a doua jumătate a secolului al XX-lea	6	755
POP Mircea (Cluj), SĂHLEANU V., Entropia și unele aspecte ale saltului calitativ în biologie	2	185
POPOVICI Andrei, Determinismul	10	1 323
SĂHLEANU Victor, Numărul întreg în biologie	5	605
ZĂGĂNESCU M. (Timișoara), Linii noi de cercetare în teoria cîmpului (Aspecte noi ale principiului cauzalității)	1	29
WEISZMANN Andrei (Cluj), Despre problema cvasiparticulelor	3	339
Comunicări		
ACĂLUGĂRIȚEI G., Unele aspecte filozofice ale biologiei îmbătrînirii și bătrîneții	12	1 645
APOSTOL Pavel, Definiția și domeniul metodologiei	2	211
CIUCU G., CUCULESCU I., GUIAȘU S., Procesul dialectic de unificare și diversificare în matematică	3	373
HALANAY A., Unitatea internă a matematicii, reflectare a conținutului ei : relațiile cantitative din realitatea obiectivă	3	381
MARE Călina (Cluj), Despre conceptul de realitate în filozofia marxistă	5	653
MAXIM Al. I. (Cluj), Zona de alterație umedă a uscatului, loc natal și leagăn al vieții	4	485
PÎRVULESCU Carina, Probleme filozofice ale cosmogoniei stelare	11	1 491
POSTELNICU D., Dialectica relațiilor de interdependență și autonomie dintre organe	10	1 377
Discuții		
MARE Călina (Cluj), Despre gradul de generalitate al legii negării negației	10	1 365
MĂRCULESCU Ileana, Logică și axiome în biologie	2	231
POPESCU Stelian, Despre categoria de materie	12	1 653
Consultații		
BĂNCILĂ O., Unitate și diversitate în problema cauzalității	8	1 115
IRIMIE I. (Cluj), Reflectarea ca însușire a întregii materii	4	529
MOLDOVAN Rodica, Inconsistența interpretărilor energetiste în fizica contemporană	3	411
TOMIN Uroș, Datele chimiei cosmice și unitatea materială a lumii	10	1 385
TOMIN Uroș, Clasificarea științelor și criteriile ei principale	1	121

	Nr.	Pag.
LOGICA ŞI ISTORIA LOGICII		
BĂDĂRĂU Dan, Categoriile la Aristotel	1	3
BĂDĂRĂU Dan, Cu privire la categoriile lui Aristotel. Addenda	3	287
BĂDĂRĂU Dan, Cuplul dialectic în logica lui Aristotel	8	1 041
PAPADOPOL T., Consideraţii asupra logicii lui Democrit	9	1 187
ROŞCA D.D., Recitind *Logica* lui Hegel (I)	7	883
ROŞCA D.D., Recitind *Logica* lui Hegel (II)	8	1 021
WALD Henri, Conţinutul formal al conceptului	5	627
Discuţii		
APOSTOL Pavel, „Logica cercetării" şi procesul de dezvoltare a cunoaşterii ştiinţifice	8	1 081
DAN Clara, Logica ştiinţei şi gnoseologia	3	391
ISTORIA FILOZOFIEI ŞI CRITICA FILOZOFIEI BURGHEZE		
BANU I., Concepţia lui Mircea Florian despre istoria filozofiei	4	467
BELLU Niculae, Eticul în tradiţia gîndirii revoluţionare	6	671
BOBOC Al., Fenomenologia lui Edmund Husserl şi iraţionalismul contemporan	10	1 337
CIURDARIU M., Reflecţii pe marginea interpretărilor „Luceafărului"	7	909
DAN Clara, Determinism şi creaţie în filozofia lui Bergson	12	1 587
FAÇON Nina, Dante şi filozofia	7	925
HERSENI Traian, Mihai Ralea şi ştiinţele umanistice	3	351
HUSAR Al. (Iaşi), Eminescu şi etica fericirii („Luceafărul")	4	455
IOSIFESCU Silvian, Hippolyte Taine, după un secol	2	195
ORNEA Z., „Cultură" şi „civilizaţie" în filozofia burgheză din România	11	1 477
POPA Cornel, Karl Popper şi logica ştiinţei	11	1 477
SMEU Gr., Din nou despre Eugen Lovinescu	9	1 163
SMEU Gr., Cîteva aspecte ale gîndirismului şi estetica obscurantistă	12	1 561
STOIANOVICI D., BĂDINA Ov., Empirismul şi cercetările sociologice burgheze asupra unor fenomene de conştiinţă socială	1	69
TRĂSNEA Ov., Dante Alighieri, doctrinar politic	7	935
VAIDA P., Dimitrie Cantemir şi Andrei Wissowatius. Contribuţii la problema izvoarelor umanismului lui Cantemir	1	37
Comunicări		
BELLU Niculae, Concepţia etică a profesorului Dimitrie Gusti	1	81
SPIELMANN Iosif (Tg. Mureş), Ideile social-politice ale lui Constantin Caracaş	11	1 499
STAHOVSKI Nadia, Ludwig Feuerbach, critic al idealismului hegelian	7	947
Discuţii		
HUREZEANU Damian, Cu privire la concepţiile social-ideologice ale lui N. Iorga la începutul secolului al XX-lea	4	497

	Nr.	Pag.
CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI		
BĂDINA Ov., Din tradițiile cercetării concrete a realității sociale în România	10	1 353
GHERAN Elena, Ideologia mișcărilor de reformă în secolul al XVI-lea în Transilvania	12	1 623
ISAR N., Concepția iluministă a lui Eufrosin Poteca în baza analizei discursurilor sale din anii 1825—1827	12	1 635
NEAGOE Florica, P.P. Negulescu, istoriograf al filozofiei	6	799
ORNEA Z., Estetica în opera lui P.P. Negulescu	9	1 213
POSESCU Al., Concepția lui P.P. Negulescu asupra raportului dintre filozofie și știință	9	1 197
SPERANȚIA Eugeniu, P.P. Negulescu (Note)	9	1 205
ROȘCA D.D., Interviu cu privire la volumul „Istoria gîndirii sociale și filozofice din România"	4	475
VAIDA Petre, Cantemir și antichitatea	8	1 067
VLĂDUȚESCU Gheorghe, Valoarea și limitele ideii de progres la P.P. Negulescu	6	793
CRONICA IDEILOR		
Materialism istoric		
CAZACU H., CERNEA M., Conferința sociologică de la Varșovia	3	399
GUGUȘVILI P. (U.R.S.S.), Cu privire la clasificarea sociologică a formelor industriei	2	245
MAHLER Fred, O confruntare teoretică asupra raporturilor dintre morală și societate	5	657
Materialism dialectic		
MĂRCULESCU Ileana, Între dialectica naturii și „Naturphilosophie"	1	111
POPESCU Stelian, Metodologia cercetării științifice și problema timpului	4	521
TONOIU Vasile, Rolul cercetărilor psihogenetice în edificarea epistemologiei matematicii	7	973
WALD Henri, Realitatea și limbajul	12	1 665
Critica filozofiei burgheze		
MAȘEK Victor, Albert Schweitzer — filozof și critic al culturii	11	1 525
MIHU Achim (Cluj), Liniamentele teoretice ale sociometriei	9	1 257
Etică		
MIROȘ Liubomira, Aspecte ale modului de a pune problema familiei în capitalism	8	1 095
ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE		
BĂLAN George, „Tristan"-ul wagnerian și problematica sa filozofică	2	223
SOMMER Radu, Poezia ca stare de spirit	4	507

	Nr.	Pag.
SOMMER Radu, Filozofia ca stare de spirit poetică	9	1 241
TĂNASE Al., Filozofie și muzică (Însemnări pe marginea unei cărți)	5	675
WALD Henri, Rațional și infrarațional în cunoașterea științifică	8	1 109

DOCUMENTAR

— Stenograma mesei rotunde în problemele de metodă a cercetării sociologice concrete (pe marginea volumului „Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism")	4	547
	5	691

SCRISORI CĂTRE REDACȚIE

ZAHARIA N. (Cluj), Cu privire la concepția materialist-vulgară a lui Ludwig Büchner	11	1 521

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

AVRAMESCU Aurel, Despre previziunea științifică	10	1 395
BANU Ion, Materialismul antic mereu actual	8	1 127
BERCU Iosif, Locul lui Dimitrie Gusti în sociologia românească	6	825
BRATU Horia, Cultura africană și problemele ei	6	830
CHEPEȘ Gh., O carte despre locul și rolul științei în contemporaneitate	2	263
CHEȚAN Oct., Gheorghe Șincai, „Învățătură firească spre surparea superstițiilor norodului"	1	136
CERNEA Stela, Critica filozofiei burgheze a dreptului	11	1 529
CERNEA Stela, Despre „tripla revoluție"	11	1 529
COTĂESCU I. (Timișoara), Chimia, fizica și matematica vieții	12	1 682
CULEA H., Documentarea în filozofie. Probleme. Izvoare	5	681
CULEA H., Individ și societate	7	988
ENESCU Gh., BOBOC AL., O carte de filozofie a matematicii	11	1 529
GOGONEAȚĂ N., Un pasionat propagator al ideilor marxiste în România	2	268
HUREZEANU Damian, O cercetare consacrată ideilor Internaționalei I-a în România	1	133
IOANID Mircea, Despre documentare și informare în filozofie și sociologie	12	1 677
MANCAȘ Mircea, O contribuție la cunoașterea problemelor educației estetice socialiste	4	539
MARCU L. P., Contribuție la istoricul obștilor țărănești în Moldova și Țara Românească	1	141
MARCU L. P., Contribuție la cunoașterea procesului de aservire feudală a satelor devălmașe românești	7	985
MĂRCULESCU Ileana, Asupra metateoriei sistemului filozofic	9	1 267
MICU Maria, DUMITRESCU Victoria, Sociologia burgheză contemporană despre creația tehnică a muncitorilor	10	1 406
MIHAILOVICI R., Un manual de sociologie din R.S.F. Iugoslavia	8	1 127
NEAGOE Florica, Renașterea	4	543
NECULCE Mihail, Schița unei metateorii marxiste a teoriilor filozofice	9	1 267
ÖFFENBERGER Gustav, Despre conceptul aristotelic de adevăr	12	1 685
PUNI Simion, „Marxism-leninismul și gîndirea științifică românească"	1	129
PASCADI Ion, Socialismul și arta	2	270
SĂHLEANU Victor, Locul lui N. Wiener în istoria științei	10	1 413
SĂHLEANU Victor, Model, cunoaștere, practică și acțiune	3	426

	Nr.	Pag.
SĂHLEANU Victor, Poziţia cosmică a omului privită din punct de vedere energetic	11	1 529
STAHL H. H., Un studiu critic despre Dimitrie Gusti	6	821
STOIANOVICI D., Din filozofia şi sociologia de peste hotare	5	687
TOMIN Uroş, Probleme ale metodei ştiinţifice	3	421
TĂNASE Al., MARINESCU C., Educaţie şi societate	11	1 529
TOMIN Uroş, Probleme ale metodei ştiinţifice	3	421
VIERU Sorin, Cu privire la o „Introducere în logica matematică"	10	1 398
Note de lectură	2	275
INFORMARE		
În legătură cu cel de-al VI-lea Congres mondial de sociologie (D.S.)	10	1 393

BIBLIOTECA ALĂ SIB

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- **REVISTA DE FILOZOFIE**
- **REVISTA DE PSIHOLOGIE**
- **STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE**
- **REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES**

  – SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
  – SÉRIE DES PSYCHOLOGIE
  — SÉRIE DES SCIENCES JURIDIQUES
  – SÉRIE DES SCIENCES ÉCONOMIQUES
  – SÉRIE DE SOCIOLOGIE

Biblioteca oraș
Sibiu

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

*** **Istoria gîndirii sociale și filozofice în România**, 1964, 623 p., 36 lei.
*** **Marxism-leninismul și gîndirea științifică românească**, 1964, 340 p., 19 lei.
*** **Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism**, 1964, 580 p., 23,50 lei.
*** **Educația estetică prin artă și literatură**, sub red. M. Breazu, 1964, 360 p., 23 lei.
PAVEL APOSTOL, **Probleme de logică dialectică în filozofia lui G.W.F. Hegel**, 1964, 376 p., 18,50 lei.
D. BĂDĂRĂU, **Filozofia lui Dimitrie Cantemir**, 1964, 412 p., 15 lei.
*** **Dialectica materialistă—metodologie generală a științelor particulare**, sub. red. C. I. Gulian, Dan Bădărău, Tomin Uroș, 1963, 468 p., 24,50 lei.
G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia științelor filozofice, Partea I Logica**, traducere de D. D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță, 1962, 375 p., 19,30 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de istorie a filozofiei**, vol. I, traducere de D. D. Roșca, 1963, 664 p., 29 lei ; vol. II, 1964, 703 p., 40 lei.
G. W. F. HEGEL, **Fenomenologia spiritului**, traducere de Virgil Bogdan, 1965, 466 p., 23 lei.
DIOGENES LAERTIOS, **Despre viețile și doctrinele filozofilor**, traducere din limba greacă de C. I. Balmuș ; studiu introductiv și comentarii de Aram Frenkian, 1963, 856 p., 47 lei.
SEXTUS EMPIRICUS, **Opere filozofice**, vol. I, traducere din limba greacă de Aram Frenkian, 1965, 306 p., 19,50 lei.

ECONOMIE

*** **Dezvoltarea economică a României 1944—1964**, 1964, XVII + 788 p. + 10 hărți, 48 lei.
*** **Industria României 1944—1964**, 1964, 804 p. + 10 pl., 47 lei.
COSTIN C. KIRIȚESCU, **Sistemul bănesc al leului și precursorii lui**, 1964, 424 p., 24 lei.
MIRCEA OPRIȘAN, **Gîndirea economică din Grecia antică. Xenofon, Platon, Aristotel**, 1964, 300 p., 11 lei.
ADAM SMITH, **Avuția națiunilor. Cercetare asupra naturii și cauzelor ei**, vol. I, traducere de Al. Hallunga, 1962, VIII + 344 p. + 1 pl., 25,90 lei ; vol. II, traducere de Al. Hallunga, 1965, 639 p., 26 lei.

PSIHOLOGIE

Sub redacția prof. univ. Al. Roșca, **Tratat de Psihologie experimentală**, 1963, 652 p., 25,40 lei.
F. FISCHBEIN, **Conceptele figurale. Cercetări teoretice și experimentale asupra naturii entităților geometrice și evoluției lor în ontogeneză**, 1963, 476 p., 16,30 lei.

ȘTIINȚE JURIDICE

IOSIF CHRISTIAN, **Teoria persoanei juridice**, 1964, 378 p., 21,50 lei.
TRAIAN IONAȘCU și colab., **Căsătoria în dreptul R.P.R.**, 1964, 511 p., 22 lei.
LEONID MILLER, **Răspunderea materială a angajaților. Fapta sau acțiunea ca o condiție a ei**, 1964, 319 p., 13 lei.
I. VÎNTU și colab., **Sfaturile populare—organe locale ale puterii de stat în R.P.R.**, 1964, 451 p., 20 lei.

REV. FILOZ., 13, 1, P. 1—142, BUCUREȘTI, 1966

I.P.I. — c. 3126

43503

Lei 10

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL 13, 1, 1966

REVISTA DE FILOZOFIE

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

I 7912

TOMUL 13 1966

DIN SUMAR

VALOAREA EPISTEMOLOGICĂ ŞI METODOLOGICĂ A CATEGORIILOR CONCRET-ABSTRACT — AL. TĂNASE

PROCESUL DIALECTIC AL DIFERENŢIERII ŞI INTEGRĂRII ŞTIINŢEI — UROŞ TOMIN

IDEEA ÎN MUZICĂ ŞI CÎTEVA DIN ASPECTELE EI SPECIFICE — GEORGE BĂLAN

DETERMINISMUL SOCIAL LA PETRE ANDREI — MIRCEA MĂCIU

CU PRIVIRE LA „MODUL DE PRODUCŢIE ASIATIC" — ION BANU, IOSIF NATANSOHN, NATALIA SIMION

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA

1966
97
0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D.D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU.

Pentru a vă asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dv. pe anul 1966.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa:
B-dul Ilie Pintilie nr. 6, București.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7912

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 13 Nr. 2 1966

ULIM 2014 IAN 2022

SUMAR

Pag

STUDII ŞI ARTICOLE

AL. TĂNASE, Valoarea epistemologică şi metodologică a categoriilor concret-abstract 147
UROŞ TOMIN, Procesul dialectic al diferenţierii şi integrării ştiinţei 167
GEORGE BĂLAN, Ideea în muzică şi cîteva din aspectele ei specifice . 177
GH. VLĂDUŢESCU, Neotomismul contemporan şi problematica epistemologică a ştiinţelor sociale 191

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

MIRCEA MÂCIU, Determinismul social la Petre Andrei 201

Cu privire la „Modul de producţie asiatic"

ION BANU, Asupra formaţiunii sociale „asiatice" (I) 213
IOSIF NATANSOHN, NATALIA SIMION, Despre existenţa aşa-numitului „mod de producţie asiatic" 228

CRONICA IDEILOR

VASILE TONOIU, Discuţii recente despre cibernetică şi teoria informaţiei 239

DISCUŢII

A. P. ŞEPTULIN (U.R.S.S.), Cu privire la definiţia noţiunii de cauză . . 251

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

V. ZAMFIRESCU, G. LIICEANU, Reflexul rîsului 263

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Evoluţia vieţii în faţa ştiinţei de azi (*Victor Săhleanu*); Experienţa metodică a cercetării sociologice (*Mihail Cernea*); Contradicţiile dezvoltării ştiinţelor naturii (*E.B.*). 265

Rev. filoz., 13, 2, p. 145–276, Bucureşti, 1966

7212

STUDII ŞI ARTICOLE

VALOAREA EPISTEMOLOGICĂ ŞI METODOLOGICĂ A CATEGORIILOR CONCRET-ABSTRACT

DE

AL. TĂNASE

Sînt analizate trei probleme : a) *modalitatea ontică a concretului* — principiul diversităţii, al unităţii şi negativităţii interne, rolul contradicţiei şi al automişcării în constituirea concretului ; b) *se poate vorbi de o modalitate ontică a abstractului* ? — se discută polemic această problemă controversată ; c) *modalitatea gnoseologică a raportului concret-abstract* — deosebirea calitativă între modul abstract şi cel concret de gîndire ; modul concret al *cunoaşterii* este determinat de structura concretă a obiectului cunoaşterii.

I. MODUL DE A PUNE PROBLEMA

Ce reprezintă categoriile concret şi abstract, relaţia dintre ele, pentru o *cunoaştere raţională*, dialectică, singura care dă demnitate omului, cum spune Hegel, singura cunoaştere ştiinţifică a adevărului şi cea mai nobilă pasiune umană ? Iată întrebarea la care mi-am propus să răspund în cele ce urmează.

Prin *conţinut*, cele două categorii sînt determinaţii ale existenţei (concretul) şi gîndirii (concretul şi abstractul), ale *obiectului* cunoaşterii şi ale *cunoaşterii* obiectului. De interpretarea acestor realităţi în cadrul unui sistem filozofic depinde şi înţelesul ce se conferă categoriilor citate.

Prin *valoare*, *semnificaţie*, *funcţie*, hotărîtor în abordarea acestor categorii este punctul de vedere gnoseologic şi metodologic. Toate categoriile au funcţii multiple — ontologice, logice, gnoseologice, metodologice —, dar ponderea acestor funcţii nu este la toate identică. *Specificul* corelaţiei concret-abstract constă în aceea că ea nu reprezintă *în primul rînd un mod de a fi al existenţei, ci un mod de a gîndi existenţa*, de a-i înţelege structura şi mişcarea şi de a o reproduce ideal în cunoaştere. Dacă, de pildă, cuplul categorial esenţă-fenomen ne dezvăluie o anumită latură a structurii realului, avînd, desigur, importante implicaţii gnoseologice şi metodologice, relaţia concret-abstract reprezintă prin excelenţă un principiu

Rev. filoz., **13**, 2, p. 147–165, Bucureşti, 1966

metodologic care ne ajută a gîndi în termenii adevărului şi a elabora o schemă logică corespunzătoare nu numai despre o latură sau alta din structura şi mişcarea realului, ci despre întreaga realitate, existenţă şi cunoaştere în întregul lor. Din acest unghi de vedere cred că trebuie să privim cu rezerve o astfel de formulare : concretul este o categorie obiectuală şi obiectivă ca orice altă categorie a dialecticii materialiste, precum „necesar", „întîmplător", „esenţă" sau „fenomen" [1], formulă prin care se indică *identitatea abstractă* a categoriilor respective, dar nu şi deosebirea dintre ele, *identitatea concretă.*

Valoarea acestor categorii a devenit tot mai conştientă pentru cunoaşterea ştiinţifică pe măsura maturizării sale, a progreselor sale în descifrarea structurii şi mişcării contradictorii a obiectului studiat. Nu simplitatea maximă a datului empiric şi nici universalitatea superficială, exterioară, săracă în determinări puteau să impulsioneze o abordare dialectică a realităţii în care principiul enunţat să constituie un ax de orientare.

Trei împrejurări ne reţin îndeosebi atenţia, dezvăluind însemnătatea şi valoarea actuală a relaţiei concret-abstract ca principiu al unei gîndiri despre care Hegel spunea că nu este uşoară şi nici comodă (dar comoditatea în gîndire, adaugă marele dialectician, duce la autonegarea sa).

1. Progresele extraordinare ale ştiinţei în sensul diferenţierii, al adîncirii specializării, al extinderii şi aprofundării analizei şi inducţiei generează o tendinţă aparent opusă, de sinteză, de constructivism teoretic. Nevoia unor teorii sistematice, care să organizeze în sisteme unitare şi coerente domeniul uriaş al cunoaşterii este resimţită mai acut ca oricînd în istoria ştiinţei. În genere, nevoia unor asemenea teorii explicative, unitare corespunde momentului descoperirii interrelaţiilor şi contradicţiilor dialectice ale obiectului studiat. Maturizarea sarcinilor cunoaşterii ştiinţifice deschide o etapă nouă în ridicarea gîndirii de la abstract la concret, etapă care ar putea fi caracterizată, între altele, prin aceea că acumularea unui vast material de cercetare generează nevoia unor elaborări teoretice mai complexe decît în trecut. Ceea ce am putea denumi „suprastructura teoretică" a ştiinţei a devenit deja un edificiu logic fără precedent. Discuţiile desfăşurate în „Voprosî filosofii" şi „Revista de filozofie" sînt semnificative pentru tendinţele cele mai noi în explicarea şi descrierea structurii logice a cunoaşterii ştiinţifice.

O idee cu care toţi participanţii la discuţie sînt de acord — ea reprezentînd de fapt constatarea unei stări de lucruri reale în mişcarea ştiinţifică-teoretică contemporană — este aceea că noua etapă se caracterizează prin creşterea considerabilă a *momentului deductiv-raţional* în cunoaşterea ştiinţifică şi construirea teoriilor ştiinţifice, prin nevoia imperioasă de a adînci analiza logică a fundamentelor ştiinţei, a complexului domeniu metodologic [2].

---

1. E. V. Ilienkov, *Dialektika abstraktnogo u konkretnogo v „Kapitale" Marksa,* Moscova, 1960, Izd. Akad. Nauk SSSR, p. 7.

[2] O contribuţie la analiza şi definirea elementelor constituente ale acestui domeniu aduce Pavel Apostol în *Definiţia şi domeniul metodologiei,* în „Revista de filozofie", 1965, nr. 2.

Procedeele inductive şi experimentale de construire a teoriei nu au fost niciodată exclusive, cum se lasă uneori să se înţeleagă, dar azi mai mult ca oricînd ele au devenit cu totul insuficiente. Oricît ar părea de paradoxal, nu caracterul pur speculativ şi îndepărtarea ştiinţei de practică, ci, dimpotrivă, tocmai nevoia de a spori eficacitatea practică, gradul de aplicabilitate a sa în zone variate de cunoaştere şi acţiune au făcut să crească ponderea momentelor deductiv-raţionale, a numeroaselor medieri logice în demersurile gîndirii de a construi teorii ştiinţifice.

Această nevoie se realizează, în linii mari, pe două căi (sau modalităţi):

a) Construirea unor sisteme teoretice şi metateoretice care să ofere *modele ştiinţifice* riguroase ale domeniilor investigate sau ale teoriilor despre aceste domenii sînt sisteme logice susceptibile de axiomatizare. Nu vreo pretinsă nevoie de eternitate şi absolut a spiritului uman condiţionează această tendinţă, ci este vorba de o lege internă a mişcării cunoaşterii ştiinţifice. Precizia limbajului ştiinţific în elaborarea teoretică a sistemelor deductiv-operaţionale şi descrierea exactă a structurilor logice preferenţiale ale acestor sisteme reprezintă o cerinţă obiectivă în stadiul actual al progresului cunoaşterii teoretice.

Este tot mai evidentă pentru omul de ştiinţă nevoia de a depăşi cadrul limitat al teoriilor descriptive şi explicative ale domeniului său de cunoaştere, nevoia de a face *„metateorie şi metodologie a cunoaşterii ştiinţifice"* [3].

Tocmai exigenţa explicativ-cauzală şi previzională îl obligă la demersuri deductive în sfere teoretice supraordonate faţă de cîmpul logic-ştiinţific al disciplinei sale, deci în planul unor metateorii. Delimitarea *logicii cunoaşterii ştiinţifice*, indiferent dacă e considerată ca o disciplină de sine stătătoare cu obiect şi metode proprii [4], ca o disciplină „în plin proces de diferenţiere faţă de metodologie", din care se desprinde [5] sau e apreciată ca parte a gnoseologiei [6], reprezintă un exemplu de metateorie, cu valoare generalizatoare maximă, în care analiticul descriptiv şi tipologic al sistemelor deductive din ştiinţele particulare este depăşit printr-o *construcţie sintetică* sui-generis.

b) Ne-am apropiat astfel de cea de-a doua cale de a satisface exigenţele logico-deductive ale ştiinţei moderne. Este vorba de mersul gîndirii teoretice nu în direcţia logicii simbolice şi a formalizării, ci a cuceririi şi reproducerii concretului prin aprofundarea categoriilor metodologiei şi ale logicii dialectice, care nu sînt şi nu pot fi formalizabile. Sistemele axiomatizate fixează structuri logice ale gîndirii ştiinţifice potrivit unor rigori de precizie a construcţiilor dăltuite în marmură după măsura „absolutului". Dar asemenea sisteme nu pot fi exagerate pînă la epuizarea întregului domeniu al raţionalului. „... Numai cu ajutorul logicii

---

[3] Cornel Popa, *Obiectul şi metodele logicii cercetării ştiinţifice*, în „Revista de filozofie", 1965, nr. 1.

[4] *Ibidem*; Pavel Apostol, *Logica cercetării şi procesul de dezvoltare a cunoaşterii ştiinţifice*, în „Revista de filozofie", 1965, nr. 8.

[5] Ileana Mărculescu, *Logică şi axiome în biologie*, în „Revista de filozofie", 1965, nr. 2.

[6] Clara Dan, *Logica ştiinţei şi gnoseologia*, în „Revista de filozofie", 1965, nr. 3.

formale — spune acad. Ath. Joja — nu putem edifica decît o teorie a categoriilor fixe, imuabile, şi nu una a categoriilor fluide, aşa cum aspectele cele mai moderne ale ştiinţei le dezvăluie în natură" [7]. Nu sînt convins că are dreptate Clara Dan atunci cînd contestă posibilitatea construirii logicii cunoaşterii ştiinţifice ca o disciplină relativ-autonomă, situată la intersecţia logicii, filozofiei şi metodologiei unor ştiinţe particulare, dar este pe deplin îndreptăţită să sublinieze importanţa mecanismelor neformalizabile ale gîndirii raţionale, în primul rînd ale creaţiei ştiinţifice însăşi.

„Invenţie, creaţie, ingeniozitate umană ! Putem fi oare de acord cu ideea că ele nu aparţin de logica ştiinţei ? ! Că ele se supun unor legi psihologice, dar scapă logicii ? Actul unic, original al creaţiei are într-adevăr întotdeauna ceva inedit. Nici un fel de reguli generale, precise nu pot fi stabilite, acestea toate bazîndu-se pe repetabilitate" [8].

Dacă absolutizăm criteriile de certitudine ale sistemelor formale şi idealul de precizie al formalizării, rezultatul obţinut este un formalism sterp, convenţionalismul pur, care contravine mişcării contradictorii a cunoaşterii ştiinţifice. În aprecierea celor două tendinţe pe care le determină bogăţia analiticului trebuie să ţinem seama de indicaţia cuprinsă în fragmentul *În jurul problemei dialecticii*, unde dialectica e definită „ca o cunoaştere *vie*, multilaterală (implicînd o neîncetată sporire a aspectelor), implicînd o mulţime nesfîrşită de nuanţe în orice mod de abordare a realităţii, de apropiere de ea (cu un sistem filozofic care se constituie într-un tot, pornind de la fiecare nuanţă) ..." [9].

Fără a minimaliza cîtuşi de puţin importanţa acestor sisteme, nu trebuie să se uite rolul metodologiei şi al logicii dialectice în construirea edificiului teoretic şi metateoretic al ştiinţei moderne. Cine ar putea să conteste, de pildă, valoarea — pentru logica cunoaşterii ştiinţifice — a unor asemenea legi ale logicii dialectice formulate de acad. Ath. Joja ca *legea identităţii concrete şi legea predicaţiei complexe contradictorii* [10], deşi, evident, nu se supun formalizării sau, în orice caz, nu pot fi, datorită valorii lor reflectorii de esenţă, în întregime formalizabile.

Pentru metodologia şi logica dialectică, absolutul se pune ca mişcare, ca devenire, ca negativitate internă, ca scop, şi nu ca rezultat, ca rigoare formală. Iar cel mai important principiu metodologic al gîndirii dialectice, creatoare şi constructive, care tinde neîncetat spre absolut este principiul ridicării sale de la abstract la concret, ridicare ce reflectă, se poate spune, însăşi axa unei gîndiri logice neformalizabile. Principiul metodologic al concretităţii devine un comandament de gîndire pentru cercetătorul şi omul de cultură contemporan.

2. O altă împrejurare care determină actualitatea deosebită a problemei enunţate ţine nu de structura dialectică a gîndirii şi de

---

[7] Ath. Joja, *Dialectica marxist-leninistă — bază metodologică a ştiinţelor*, în *Studii de logică*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1960, p. 16.

[8] *Ibidem*, p. 397.

[9] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 366—367.

[10] Ath. Joja, *Asupra unor aspecte ale logicii dialectice*, în *Studii de logică*, p. 65—85

valoarea demersurilor sale într-un univers cognitiv ameţitor prin imensitatea, bogăţia şi polivalenţa sa (planul cunoaşterii), ci de formativitatea unui profil uman care să depăşească unilateralitatea specializării înguste, tinzînd spre o multilateralitate a conştiinţei şi spiritualităţii sale, care nu este altceva decît ceea ce am putea numi *omul concret* al zilelor noastre, concret nu doar în sensul existenţei sensibile, empirice, ci al unei *existenţe spirituale* polivalente, opusă alienărilor, deformărilor, unilateralizărilor (planul existenţei).

Această din urmă împrejurare se leagă şi de un alt factor ce favorizează şi conferă o deosebită importanţă cuplului categorial amintit : după cum se ştie, Marx a formulat ideea umanistă despre om ca *totalitate concretă* pe care numai socialismul o poate realiza prin desfiinţarea condiţiilor alienării, mistificării şi unilateralizării. Se creează un nou mediu social-cultural în care omul poate dobîndi cu adevărat bogăţia fiinţei sale, îşi poate realiza multilateral aptitudinile şi înclinaţiile sale.

3. În sfîrşit, o a treia împrejurare pe care o consider importantă în ordinea de idei expusă mai sus constă în *dezvoltarea progresivă şi multilaterală a culturii spirituale a omenirii, fără precedent ca amploare şi diversitate a manifestărilor sale.* Hegel a formulat legea mişcării gîndirii de la abstract la concret plecînd în primul rînd de la constatarea unui fapt de evidenţă aproape empirică : dezvoltarea progresivă a culturi spirituale a omenirii, a lumii spirituale a omului, care devine tot mai bogată, mai complexă şi mai variată. Universalitatea culturii, altădată mai mult virtuală, identitatea culturală a umanităţii, odinioară oarecum abstractă, în sensul unei foarte sărace cuprinderi a manifestărilor specifice, a deosebirilor calitative, devine tot mai bogată în determinaţii prin contribuţia unor popoare chemate la o viaţă istorică conştientă, propice manifestărilor creatoare. Este un unghi rodnic de privire asupra dialecticii obiective a naţionalului şi universalului în cultură : unitatea spirituală a lumii, identitatea culturilor în consonanţă cu legile progresului nu mai este o identitate abstractă în care accentul cade pe similarităţi externe, pe apropieri fortuite, ci o identitate concretă, în care accentul cade pe deosebire, iar deosebiţii, termenii acestei multiplicităţi extrem de complexe, sînt contribuţiile originale ale fiecărei naţiuni.

II. CONŢINUTUL CATEGORIILOR CONCRET-ABSTRACT

În opoziţie cu materialismul *metafizic* şi cu dialectica *idealistă*, filozofia materialist-dialectică tratează cele două categorii în raport cu două propoziţii fundamentale ce-i definesc esenţa :

— *existenţa* (ca obiect al cunoaşterii) de natură obiectivă, are o structură şi o automişcare dialectică, prin care mereu se afirmă şi se neagă ceva, prin care datul originar se diversifică, se diferenţiază pînă la o multiplicitate de determinări (**unul** se multiplică, devine multiplu), iar multiplicitatea diversă tinde spre omogenizare, unificare, spre o sinteză sui-generis (multiplul se unifică, devine unul) ;

— *cunoașterea* (ca proces de reflectare a existenței) reproduce triadic (mai exact, printr-o suită nesfîrșită de cicluri triadice) imediatitatea, dar, mai ales mediatul, atît de complex și inedit al existenței.

Punctul de plecare și totodată sistemul central de referință îl constituie nu conceptul logic sau ideea absolută și nici datul empiric în pura sa senzorialitate și individualitate, ci concretul obiectiv și obiectual al lumii materiale, tot restul fiind determinații virtuale, nedezvăluite, sau puse, actuale, ale sistemelor acestei lumi în automișcare contradictorie.

a) *Modalitatea ontică a concretului*

Prin *modalitate ontică a concretului* înțeleg corespondentul real, existențial al categoriei de concret, ce anume reflectă din realitatea obiectivă această categorie, cu alte cuvinte *obiectul* cunoașterii privit în *structura* sa dinamică, ca *sistem integrat* de proprietăți și relații.

Orice element, fenomen sau lucru din lumea înconjurătoare face parte dintr-un anumit întreg, dintr-un sistem mai mult sau mai puțin integrat. Omul poate să detașeze, să izoleze multe elemente ale lumii din conexiunea lor necesară, dar modul firesc de a fi al acestora, temeiul existenței lor rezidă tocmai în integrarea de diferite grade în sisteme interdependente.

Înțelegerea modalității ontice a concretului presupune analiza unor determinații fundamentale.

1. În plan ontic, existențial, concretul este obiectiv și obiectual. Indiferent de modul cum e perceput de gîndire sau interpretat, obiectul este concret prin el însuși. Concretitatea este însăși istoria și structura sa. În ciuda poziției sale fundamental idealiste, potrivit căreia cu adevărat concret este numai conceptul (sau ideea absolută) [11], Hegel a formulat observații pătrunzătoare și în această problemă. Referindu-se la vechea metafizică, el spunea că și în cazul acesta obiectul era de fapt un universal, în sine concret, dar determinațiile ce i se atribuiau erau metafizice și finite.

2. Este bine cunoscută definiția dată de Marx concretului : „Concretul este concret pentru că reprezintă sinteza unei serii de *determinări*, deci unitatea în cadrul diversității" [12]. Această definiție presupune însă a înțelege dialectic atît diversitatea, cît și unitatea.

Diversitatea este înțeleasă adesea doar ca *varietate calitativă*, ca multiplicitate de calități. Este o apreciere unilaterală, insuficientă. Calitatea nu reprezintă unica determinație diversificatoare a lumii. Diversi-

---

[11] „Natura este pentru el totalmente abstractă, metafizică prin esența sa : toate fenomenele ei se găsesc alături unele de altele, sînt izolate unele de altele, se află unele în afara celorlalte". (E. V. Ilienkov, *op. cit.*, p. 129).

[12] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, ed. a 2-a, București. Edit. politică, 1960, p. 242.

Pornind de la definiția marxistă a concretului, cercetătorii marxiști ai problemei subliniază ideea unității și integrității lăuntrice a obiectului : „Prin concret se înțelege astfel totalitatea intern-fracționată a diferitelor forme de existență ale obiectului a căror îmbinare unică este caracteristică numai obiectului respectiv. Unitatea interpretată astfel se înfăptuiește nu

tatea trebuie interpretată, în primul rînd, ca o diversitate structurală. Lumea reală nu reprezintă un haos, îngrămădire incoerentă de lucruri uniforme, în care doar spiritul uman ar introduce ordine și coerență, ci un ansamblu de structuri coerente, de sisteme integrate. De obicei, ideea de *sistem integrat* este opusă aceleia de sumă mecanică : un organism vegetal sau animal este altceva decît o grămadă de pietre. Ar trebui să se țină seama însă de faptul că în natură și cu atît mai puțin în societate nu există ceea ce am putea denumi sume mecanice în stare pură, opuse în chip absolut sistemelor. Numai pentru o gîndire metafizică un obiect poate să apară ca un *agregat pur mecanic* de părți constitutive, de invariabile legate etern între ele. O grămadă de pietre este o formație accidentală ale cărei elemente au fost desprinse din natura lor originară și reunite într-un chip pur exterior, adică independent de propriile lor legi. Privite însă ca elemente constitutive ale scoarței terestre, ele sînt tot atît de necesare ca oricare altele pentru echilibrul planetei noastre. Am vrut să subliniez că niciodată și la nici un nivel de complexitate structurală, *legătura și unitatea de sistem*, însușirea de a fi cuprins ca element necesar într-un sistem integrat, nu este egală cu zero. Firește, între lumea anorganică și cea organică, între materia nevie și cea vie, între ființele unicelulare și om există o scară nesfîrșită de nivele structurale. Complexitatea structurală a unui sistem este determinată de gradul de coeziune internă a elementelor sale, de măsura dezvoltării lor interdependente și „contribuția" fiecăruia la integritatea sistemului dat.

Unitatea nu înseamnă deci doar o legătură exterioară a lucrurilor, ci o atare interdependență lăuntrică a însușirilor și laturilor obiectului, în care accentul cade pe deosebire, pe originalitate, și nu pe asemănare și uniformitate. Concretul este ceea ce unește laturile și însușirile unui obiect prin afirmarea pozitivă a deosebirii, adică a negațiilor interne reciproce, este, cu alte cuvinte, unitatea pozitivă a negativității interne. „O considerare sumară a oricărui obiect ne arată ... că el este unitatea unei multiplicități, contradicția unului și multiplului. Această unitate e *negativă*, întrucît implică anularea independenței diverselor atribute și părți componente. Negația dialectică e însă *pozitivă* : negînd independența atributelor și părților, ea *pune* unitatea independentă și condiționarea reciprocă a componentelor. Ca urmare a acestei negativități pozitive apare obiectul" [13].

Cel care a dat pentru prima dată o interpretare dialectică rolului negativității în constituirea concretului este Hegel. Oricît de mare ar fi însă rolul negativității în filozofia lui Hegel, raționalismul său dialectic

---

prin asemănarea reciprocă a fenomenelor, ci tocmai invers, prin deosebirea și contradicția lor" (E. V. Ilienkov, *op. cit.*, p. 6).

„Concret este orice obiect privit în legăturile sale reale, în condițiile reale ale existenței sale, deoarece numai în acest caz el apare ca unitate a unor determinații diferite și contradictorii.

Cu alte cuvinte, concretul, din punctul de vedere marxist, este unitatea multilateralității, a interacțiunii organice a laturilor obiectului, datorită căruia obiectul apare ca integralitate. Concrete pot fi orice structură sau proces, care funcționează legic, care au și își păstrează o structură integrală" (G. A. Davîdova); *Cito takoe abstractnoe i concretnoe*, „Vop. fil", 1964, nr. 6, p. 149.

[13] Ath. Joja, *op. cit.*, p. 65—66.

este un raționalism al pozitivității. Negativitatea este principiu al mișcării și totodată rezultat al acesteia, dar ca rezultat ea înseamnă depășirea *negativității în sine*, trecerea la *negativitatea pentru sine*, care este tocmai pozitivitate.

„Dialectica are un rezultat *pozitiv*, deoarece are un *conținut determinat*, adică deoarece rezultatul ei nu e în fond nimicul gol, abstract, ci negația unor *determinații anumite* care sînt conținute în rezultat, tocmai fiindcă acesta nu e un nimic nemijlocit, ci un rezultat. Acest rațional deci, deși gîndit și abstract, este totodată *ceva concret*, căci el nu este unitate simplă, formală, ci unitate a unor determinații deosebite" [14].

Înțelesul dialectic al concretului se opune unor prejudecăți filozofice premarxiste și prehegeliene, îndreptățite istoric într-o anumită etapă a cunoașterii filozofice, dar devenite anacronisme pentru orice cunoaștere teoretică-științifică. Iată doar cîteva exemple :

— singularul este numai concret, singurul concret, generalul este abstract ;

— fenomenalitatea este concretă, esențialitatea este abstractă ;

— concretul este egal cu tot ce e simplu, abstractul e ceva complex ;

— concretul este empiricul, senzorialul, datul nemijlocit.

Aceste judecăți izolează și absolutizează o latură a realității, neținînd seama că unitatea concretă a lucrurilor, a obiectului este o *unitate de contrarii*. Tocmai această unitate corelează cele două principii enunțate mai sus. Orice lucru, orice obiect, orice sistem este o unitate între general și individual, esență și fenomen, unu și multiplu etc.

„Orice lucru este o unitate a contrariilor. Dar cele două laturi contrarii ale oricărui lucru pot fi privite din diferite puncte de vedere. Din punctul de vedere al *extensiunii*, o latură este generală, iar cealaltă e individuală, din punctul de vedere al *intensiunii*, una este esențială, iar cealaltă e fenomenală ; din punctul de vedere al *dezvoltării*, una este necesară, iar cealaltă e întîmplătoare ; din punctul de vedere al *timpului*, una este constantă, iar cealaltă trecătoare ; din punctul de vedere al *măsurii*, una este calitativă, iar cealaltă cantitativă etc." [15].

Nu este vorba deci de o diversitate percepută senzorial a nemijlocitului, așa cum apărea concretul la filozofii materialiști premarxiști — bogăția sensibilă (sonoră, cromatică etc.) a lumii —, ci de diversitate în însăși esența lucrurilor, avînd diverse grade de extensiune și adîncime, accesibilă numai cunoașterii raționale la nivel dialectic, singura care poate reproduce mental unitatea esențială a lucrurilor ca totalitate concretă.

Esența reprezintă deci un moment hotărîtor în constituirea și structura concretului. La Hegel, teoria esenței, apreciată de Engels ca *sîmburele propriu al întregii doctrine*, este tocmai acea parte a logicii sale care fundamentează principiul unității și luptei contrariilor. Tocmai la nivelul esenței își dezvăluie întreaga sa semnificație și profunzime definiția concretului ca unitate a multiplicității, care depășește simpla unitate

[14] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice. Logica*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1962, p. 164—165.

[15] Henri Wald, *Structura logică a gîndirii*, București, Edit. științifică, 1962, p. 49—50.

abstractă dedusă din diversitatea senzorială a datului, bazată pe similarități, asemănări exterioare. Identitatea abstractă nu exclude, ci postulează implicit o *diferențiere*, dar aceasta este ea însăși *abstractă* în sensul că fiecare *ceva* se diferențiază de *altceva* numai prin raportare la exterior pe temeiul comparației, al asemănării și nonasemănării. Hegel recunoștea că pe această cale au fost obținute mari rezultate, mai ales în anatomia și filologia comparată, dar metoda comparativă este limitată în știință tocmai pentru că se bazează pe o asemenea identitate în care diferența este suprimată, și nu pusă în implicații reciproce, diversitatea nu apare ca diferență determinată. Or, identitatea concretă presupune a depăși simpla diversitate pentru a sesiza *unitatea interioară* a tot ce există în fapt.

În unitatea concretă ca *unitate de tipul esenței*, diferența apare ca o opoziție în care termenii opuși sînt ei înșiși determinați, unul nu reprezintă față de opusul său *altul în genere*, ci *altul său*, deci o alteritate concretă. Fiecare latură cuprinde în sine raportarea ei la cealaltă, există mediat prin aceasta și o exclude totodată. Un *anumit* lucru îl neagă pe un *anumit alt* lucru, și nu pe oricare altul, și îl neagă într-un *anumit fel*, și nu în altul, deoarece raporturile dintre lucruri au un caracter legic și ele sînt supuse unui proces de dezvoltare care se desfășoară într-un anumit sens, într-o direcție determinată, și nu oricum. Este vorba despre acea negare despre care Lenin scria : „Nu negația goală, nu negația fără rost, *nu* negația *sceptică* ..., ci negația ca moment al legăturii, ca moment al dezvoltării care menține pozitivul..." [16].

Spre deosebire deci de *unitatea abstractă*, bazată mai ales pe *asemănare reciprocă*, unitatea concretă este bazată, în primul rînd, pe *deosebire* și *contradicție*. Iar contradicția internă înseamnă automișcare.

După cum subliniază și acad. C.I. Gulian, „prin categoria devenirii, gîndirea dialectică cuprinde atît inseparabilitatea dintre ființă și neființă, cît și *deosebirea* dintre ele, deci identitatea și nonidentitatea lor" [17].

Automișcarea, ca mod de a fi al materiei, al existenței materiale, este procesul prin care se constituie concretul ca unitate structurală a lucrurilor. Pentru cunoaștere, concretul este un dat, o unitate de determinații, ce apare gîndirii mai întîi în chip abstract — ca ceva nedezvăluit sau ca ceva sărac în determinații — tocmai pentru că *în sine*, în planul realului, concretul nu este altceva decît o arborescență de determinații, care concresc dintr-o bază originară, tinzînd spre o nouă unitate. Dacă a înțelege concretul gîndirii înseamnă nu numai a evidenția *rezultatul* unui proces de cunoaștere, ci a descifra însuși acest proces, cu numeroasele sale medieri, aceasta se datorește faptului că însuși concretul ontic pentru a fi înțeles în esența sa intimă, nu trebuie să fie redus la momentele de condensare, de constituire a sistemelor, de unificare a determinațiilor multiple și diverse, deoarece cuprinde deopotrivă și procesele prin care se realizează atare sisteme. Principiul automișcării este deci principiul fundamental al *constituirii* concretului, este concretul însuși privit în

[16] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, p. 220—221.

[17] Acad. C. I. Gulian, *Metodă și sistem la Hegel*, vol. II, București, Edit. Acad. R.P.R., 1963, p. 336.

autoconstituirea sa. Un concret definitiv constituit, dat o dată pentru totdeauna, este un nonsens metafizic, din unghiul de vedere al căruia lumea ar fi alcătuită dintr-un amalgam de sisteme total închise în sine, fără uşi şi fără ferestre, deci fără legătură între ele ca monadele lui Leibniz ; raţiunea fiinţării şi a conexiunii lor universale (necesare totuşi pentru a explica însuşirea lor de constituenţi ai unei lumi atît de diverse calitativ) nu izvorăşte din ele însele, ci este ceva supraordonator „din afara" lumii naturale, o raţiune mistică, acţionînd ca un principiu creator şi totodată de prestabilită armonizare a diversului existenţial.

Dacă principiul *structurii* ne răspunde la întrebarea *ce este* concretul ca realitate relativ stabilă, *cel al automişcării*, *al devenirii* ne arată *cum se constituie*, şi nu cum *devine* concretul.

După cum se ştie, la Hegel acest proces de constituire a concretului este mistificat, deoarece metoda ridicării de la abstract la concret este pentru el însăşi metoda creării concretului. „Hegel a fost victima unei iluzii, concepînd realul ca rezultat al gîndirii care se sintetizează în sine, se adînceşte în sine şi se dezvoltă din sine însăşi..." [18]. De aceea, în a sa schemă logică a *întregului univers*, momentele *logice* sînt totodată momente *istorice* ale dezvoltării universale. Întreaga realitate, inclusiv natura şi istoria, este procesul de ridicare a spiritului de la abstract la concret, parcurgînd o serie de trepte de la sfera fiinţării pur abstracte a spiritualităţii la spiritul uman concret. De aceea procesul ridicării de la abstract la concret coincide la el cu însuşi procesul cunoaşterii lumii printr-o idee logică" [19].

În ciuda acestei mistificări, contribuţia sa în dezvăluirea unor determinaţii şi principii de constituire ale concretului rămîne remarcabilă chiar din unghiul de vedere al ontologiei. În primul rînd, prin locul şi însemnătatea acordată devenirii în acest proces, orice *unitate abstractă* a unor determinaţii *în sine* este depăşită, devenind o *unitate concretă* prin *devenire. Devenirea este principiul unităţii concrete al negaţiei determinate.*

Negativitatea şi pozitivitatea, nonfiinţa (neantul sau nimicul) şi fiinţa sînt abstracţii lipsite de adevăr, în afara devenirii. Hegel îl apreciază pe Heraclit pentru a fi înţeles acest lucru, precum şi faptul că fiecare cuprinde în sine alteritatea sa. Tocmai devenirea realizează acea unitate a negativităţii şi pozitivităţii care nu *suprimă*, *ci pune* deosebirea dintre ele. Devenirea este nu numai principiul unităţii concrete, ci şi primul concret, deoarece în afara sa sau independent de sine, fiinţa şi nimicul, pozitivul şi negativul sînt abstracţii goale care stau alături, exterioare una alteia şi nu trec una în alta. Or, devenirea are totdeauna rezultat pentru că prin ea fiinţa şi nimicul se schimbă şi se suprimă reciproc, iar primul său rezultat este *fiinţa în fapt*, fiinţa ca ceva devenit. Celelalte determinaţii ale fiinţei întregesc concretul acestei totalităţi concrete.

Toate determinările obiectului, inclusiv cele fenomenologice, alcătuiesc concretitatea sa. Este adevărat că fenomenul are o funcţie dublă, dezvăluie, manifestă esenţa, dar în acelaşi timp o ascunde. Este una din

---

[18] K. Marx, *op. cit.*, p. 242.
[19] Vezi şi G. A. Davîdova, *loc. cit.*, p. 135—136.

contradicțiile pe care trebuie să le depășească gîndirea pentru a-și însuși (cunoaște, reproduce) obiectul. Dacă nu ar fi așa, procesul cunoașterii ar avea o traiectorie simplă, ar fi lipsit de contradicții, de patos și tensiune lăuntrică. Nici aici nu există însă delimitări sau granițe rigide : în procesul real și științific al cunoașterii, misterele sînt mereu spulberate, se trece mereu de la „enigmele" pe carele „ascunde" fenomenul la cîmpurile de lumină ce se deschid investigației noastre. În lumea reală, obiectuală, nu există o zonă a pseudoconcretului decît pentru o gîndire metafizică, care separă determinările fenomenologice de cele esențiale ale obiectului.

Toate determinările arborescente ale realității se realizează prin numeroase medieri. Unicul nu se diferențiază în multiplicitatea existenței sale mature în chip nemijlocit, ci trecînd prin numeroase verigi intermediare. Și, de asemenea, el nu se reconstituie din această multiplicitate pe o cale simplă și directă.

b) *Se poate vorbi de o modalitate ontică a abstractului?*

O întrebare mai dificilă care s-a pus și se pune este aceea dacă putem sau nu vorbi de o modalitate ontică a abstractului. Există abstractul în realitate sau el este doar o operație și un produs al gîndirii?

Pentru Hegel, care logicizează ontologia și ontologizează logica, pe temeiul identității idealiste a gîndirii și existenței, abstractul este deopotrivă o determinație a spiritului și a existenței, de vreme ce existența — ca realitate, lucru, fenomen, esență etc. — nu e decît spiritul însuși în autodesfășurarea sa obiectivă. Dar și între filozofii marxiști există deosebiri de vederi în această problemă.

Unii consideră că abstractul are existență real-obiectivă, că el este și o determinare a *obiectului* cunoașterii, nu doar a *cunoașterii* obiectului. Davîdova vorbește despre *conținutul obiectual, obiectiv al abstractului* și formulează întrebarea astfel : conținutul general al cunoștințelor științifice există numai în gîndire sau și obiectiv?, arătînd apoi că filozofia marxistă recunoaște existența obiectivă a conținutului general al legilor și noțiunilor științifice.

Problema nu mi se pare destul de clar și corect pusă. Întîi pentru că se echivalează oarecum atributele obiectual și obiectiv. Primul este însă exclusiv existențial (de domeniul ontologiei), pe cînd celălalt este deopotrivă existențial și cognitiv (aparține atît ontologiei, cît și gnoseologiei). În al doilea rînd, a afirma că legilor generale sau conținutului general al cunoștințelor noastre îi corespunde o existență obiectivă generală nu înseamnă cîtuși de puțin a susține modalitatea ontică a abstractului, ci a generalului, de care însă nu se îndoiește nimeni și nu e subiect de dispută pentru filozofii marxiști.

O punere mai rodnică a problemei avem atunci cînd se încearcă identificarea abstractului în următoarele două modalități ale realului ca obiect al cunoașterii.

În primul rînd, abstractul ar fi sinonim cu starea de nedezvoltare, de nedesăvîrșire a unui obiect, în sensul că germenii unui anumit proces de dezvoltare apar la început ca ceva abstract, nedezvăluit, „neconcreti-

zat", dat fiind că concretul se constituie printr-un proces istoric în care virtualul devine real, unicul devine multiplu etc.

În al doilea rînd, abstractul este indentificat pe plan ontic cu ceea ce Hegel numea *generalitatea mută*, o generalitate indiferentă și exterioară față de esențialitatea unei totalități generice. De exemplu, faptul că toți oamenii se deosebesc de celelalte viețuitoare prin aceea că au lobul urechii moale nu ține de esențialitatea umană. Aici se are în vedere însă comunul (există multe asemenea însușiri comune neesențiale), și nu generalul propriu-zis ca determinare cantitativă, generică a unei esențialități[20].

Ilienkov susține că Marx nu concepe abstractul numai ca ceva „pur gîndit", ca rezultat al activității intelectuale sau numai ca un fenomen subiectiv-psihologic, ci îl tratează în primul rînd obiectual, ca o caracteristică a fenomenelor și a raporturilor existente în afara conștiinței. În *Capitalul* și în alte lucrări, Marx folosește într-adevăr astfel de termeni ca „muncă abstractă", „existență materială a bogăției abstracte" (= banii). Putem fi de acord că nu e vorba aici de un capriciu terminologic sau de reminiscențe hegeliene, ci de o concepție dialectică asupra relațiilor de corespondență, de adecvare între formele gîndirii și formele realității obiective.

Întrebarea care se pune este însă dacă avem destule temeiuri, chiar în textele lui Marx, de a aprecia abstractul ca o caracteristică obiectivă a fenomenelor reale, și nu numai a celor de conștiință.

Ce înseamnă, de exemplu, „muncă abstractă"?

Este reducerea diferitelor forme ale muncii la munca simplă, omogenă, lipsită de deosebiri, munca în genere, munca pur și simplu; „...munca, așa cum este reprezentată în valorile de schimb, ar putea fi numită muncă *omenească în general*"[21]. „Această reducere apare ca o abstracție, dar ea este o abstracție care are loc zilnic în procesul de producție social"[22].

Pare că totul e limpede. Ce îndoieli mai putem avea cînd citim mai departe că această muncă, măsurată cu ajutorul timpului, „nu este o abstracție... mai puțin reală ca aceea a transformării tuturor corpurilor organice în aer"[23], iar „...cea mai simplă categorie economică, de pildă valoarea de schimb... nu poate exista altfel decît ca relație abstractă unilaterală a unui tot concret viu, deja dat"[24].

Și totuși există îndoieli că din cele spuse și din alte teze similare ale lui Marx ar reieși existența reală a abstractului. Ideea principală care se desprinde din pasajele citate este că abstractul e folosit pentru a desemna ceva simplu, nediferențiat, unilateral, fragmentar. În ceea ce privește munca, de exemplu, există anumite determinări elementare și repetabile ale acesteia. Aceste determinări sînt reale, obiective și tocmai ele stau la baza conceptului de muncă abstractă. Este vorba de acea generalitate mută a lucrurilor în care nu apare încă *pentru gîndire* totalitatea desfă-

---

[20] „Generalitatea nu este altceva decît latura cantitativă a esențialității" (Henri Wald, *Introducere în logica dialectică*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1959, p. 61).

[21] Karl Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 19.

[22] *Ibidem*.

[23] *Ibidem*.

[24] K. Marx, *op. cit.*, p. 242–243.

şurată a determinaţiilor sale. Am subliniat pentru gîndire, deoarece tocmai acesta este, cred, sensul în care Marx foloseşte termenul de abstrat în legătură cu munca, valoare de schimb etc. În realitate, *in actu*, munca există întotdeauna ca o simplă cheltuire de energie fizică şi spirituală, dar niciodată ea nu este numai atît, ci cuprinde *în plus* o gamă variată, tot mai bogată de determinaţii, a căror evoluţie, diversificare alcătuiesc însăşi istoria reală a muncii. Reducerea unui fenomen atît de complex şi de bogat la un numitor comun are temeiuri reale, dar, ca atare, este o operaţie conştientă a gîndirii.

Tot astfel un obiect sau un proces cunoaşte în mişcarea sa stadii de nedezvoltare, de simplă fiinţare, ceea ce permite şi călăuzeşte operaţia de abstractizare în sensul reducerii complexului la simplu, a dezvoltatului la nedezvoltat. Abstractizarea ca operaţie a gîndirii nu este numai separare, desprindere a unei părţi dintr-un întreg (abstracţie analitică) sau a unui individual dintr-un general (abstracţie inductivă), dar şi reducţia unui proces, a unei mişcări progresive la unul din momentele sale, şi anume momentul simplităţii iniţiale, al determinaţiilor nedezvăluite, potenţiale. Dar nici unul dintre cele trei momente nu este *în sine*, abstract, ci constituie doar temei obiectiv pentru procesul abstractizării.

Există în realitate şi momente de condensare a esenţei unui proces sau a unui lucru, cristalizări optime ale trăsăturilor şi proprietăţilor sale. Astfel apar fenomene de puritate şi de tipicitate, care nu depind de gîndire, dar prin aceasta ele nu sînt şi nu pot fi modalităţi existenţiale ale abstractului. Rămîne de aceea privilegiul gîndirii de a-şi reprezenta noţional, printr-o operaţie de abstragere din context şi deducţie la „esenţe pure", asemenea fenomene. A trebuit ca materia să străbată un multimilenar proces de dezvoltare pentru a ajunge ca, devenită conştientă de sine şi detaşîndu-se de sine, să capete totodată putinţa de a construi o lume ideală de noţiuni şi reprezentări în care sînt reflectate însuşiri, relaţii, procese, dar nu numai ca nemijlocit date, ci şi mediat, prin abstragere, negare şi reducţie.

c) *Modalitatea gnoseologică a raportului concret-abstract*

Şi aici cercetarea trebuie să debuteze prin eliminarea unor obstacole metafizice, de felul :

— abstractul = pur speculativ, deductivist, rupere de viaţă, abatere a gîndirii de la calea cunoaşterii adevărului ; concretul, sinonim cu intuiţia vie ; a realităţii, cu tot ce este perceput senzorial ;

— concretul = exclusiv obiect şi produs al cunoaşterii nemijlocite ; abstractul = exclusiv produs al cunoaşterii mediate ;

— concretul = cunoaştere senzorială şi imagine senzorial-contemplativă a realităţii ; abstractul = cunoaştere logică, imaginea raţională a lucrurilor.

Fără a ignora sensul pozitiv al abstractului, ca modalitate de generalizare logică a universalului, la Hegel este dominant înţelesul negativ al abstractului — ca un opus metafizic al concretului, decurgînd din dihotomia fundamentală a spiritului reflexiv ;

a) *intelectul* care operează cu determinații finite, cu identități formale. După părerea lui Hegel, determinațiile intelectului aparțin finitului, iar cunoașterea, care se mișcă înăuntrul acestor determinații, nu ajunge la adevăr. Spre deosebire de Kant, pentru care finitul acestor determinații stă în faptul că ele aparțin numai gîndirii noastre subiective, pentru care lucrul în sine este un transcendent absolut, Hegel le consideră *finite în sine*. De aceea pentru el abstractul este o expresie a inculturii, a imperfecțiunii, a nedezvoltării și limitării, dar totodată un moment al mișcării concretului însuși, concretul nedezvăluit, nedezvoltat;

b) *rațiunea dialectică*, care surprinde automișcarea, negativitatea internă a lucrurilor, și operează cu determinații concrete.

Natura gîndirii însăși este dialectică, dar în măsura în care este intelect cade în propriul său negativ, în contradicție cu sine; a înțelege aceasta „constituie o latură principală a Logicii..."[25].

Hegel este totuși împotriva deprecierii gîndirii abstracte pe temeiul opoziției metafizice a conceptului față de real. În acest înțeles, procesul abstractizării nu este pur și simplu înlăturarea unor însușiri reale ale obiectului, ci „reducția a ceea ce este fundamental la esențialul ce se manifestă în concept". Deci formele gîndirii nu sînt abstracții goale, ci „prescurtări" ale concretului, chintesența acestuia[26].

Dacă în ceea ce privește *latura obiectiv-ontologică* a problemei, concepția lui Hegel e viciată în fundamentele sale de postulatul idealist — concretul nu este realitatea materială prin sine însăși, ci ideea singură capabilă de automișcare, care se autodetermină exclusiv din sine și pentru sine —, în planul gnoseologiei raționaliste, contribuția sa este de mare însemnătate.

O tratare la nivel popularizator o găsim în conferința sa *Cine gîndește abstract*? El ia ca exemplu mai întîi două atitudini diferite față de un asasin. Ce înseamnă în acest caz a judeca concret? Una din atitudini ia în considerație complexul de împrejurări care l-au format pe omul devenit asasin, istoria vieții sale, factorii educativi care l-au înrîurit — cum ar fi proastele relații între părinți, pedepsirea sa cu o severitate extremă pentru vinișoare etc., care i-au înăsprit caracterul și l-au îndîrjit împotriva ordinii cetățenești, punîndu-l în afara societății. Faptul crimei nu este decît una din verigile întregii vieți a acestui om, condiționat organic de împrejurări și de lanțul evenimentelor. În opoziție cu acest mod de gîndire este cel abstract, care nu vede în ucigaș nimic altceva în afară de faptul că a ucis, eliminînd toate celelalte împrejurări și calități ale esenței umane.

A gîndi concret înseamnă deci a gîndi un lucru în concretitatea sa, în multitudinea relațiilor sale, a descifra sistemul în care e integrat. Scopul fiecărei științe este *concretul* logic, adică alcătuirea unor *sisteme concrete* de cunoștințe, care să reproducă ideal sistemele reale ale lucrurilor în procesualitatea lor. O sumă întîmplătoare de observații și cunoștințe

---

[25] *Enciclopedia științelor filozofice. Logica*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1962, p.51.

[26] *Apud* Pavel Apostol, *Probleme de logică dialectică în filozofia lui G. W. Hegel*, vol. I, București, Edit., Acad. R.P.R., 1957, p. 194.

izolate nu formează o știință, dar ele pot constitui premise necesare pentru constituirea acesteia. Pentru dialectica materialistă, impulsul gîndirii spre concretitate logică nu rezultă dintr-o înșiruire virtuală a spiritului de a se cunoaște pe sine, de a ieși din sine (a se pune), creînd astfel universul lumii reale și revenind apoi la sine (ca la Hegel), ci din însăși *structura concretă a obiectului cunoașterii*, care este altceva, ceva de sine stătător, în raport cu gîndirea. Cerința concretității este însăși cerința adevărului, adică a cuprinderii obiectului în interrelația obiectiv-necesară a laturilor sale, în polidimensionalitatea și automișcarea sa. Dacă obiectul cunoașterii are un caracter dialectic, el nu poate fi just și profund reflectat decît în mod dialectic. Primii care au reușit să facă aceasta în ce privește orînduirea capitalistă au fost Marx și Engels. Tocmai de aceea *Capitalul*, precum și alte lucrări ale întemeietorilor marxismului reprezintă o pildă strălucită de măiestrie dialectică.

Concretul este deci punctul de plecare al procesului cunoașterii. Reflectarea sa nu este posibilă însă pe treapta contemplării senzoriale, care ne dă numai însușiri și părți exterioare, fără legătura lor internă, și nici pe treapta abstractizării—analitică sau inductivă[27]—prin care se obțin reflectări conceptuale ale laturilor și însușirilor sale, considerate în separația, autonomia și nemișcarea lor. Or, sarcina științei este de a pătrunde în esența lucrurilor, de a desprinde determinările lor esențiale și contradictorii, considerate în trecerile lor reciproce, în automișcarea lor. „Știința adevărată nu poate opera decît cu abstracții concrete... Numai abstracțiile concrete sînt capabile să ne dezvăluie complexitatea dialectică a fenomenelor cercetate... dezvoltîndu-se, abstracțiile concrete își îmbogățesc mereu conținutul lor cognitiv. Îmbogățirea cunoștințelor noastre nu este altceva decît concretizarea lor în sensul dialectic al cuvîntului"[28].

Cunoașterea abstractă (care nu trebuie confundată cu forma *abstractă* a cunoașterii, inevitabilă, necesară, singura posibilă pentru *cunoașterea logică, conceptuală*) este o cunoaștere unilaterală, incompletă, limitată și care se manifestă prin:

1. cunoașterea elementelor unui sistem, a părților unui întreg etc., detașate din sistemul din care fac parte, fără cunoașterea acestuia, fragmentar, fără a înțelege interacțiunea lăuntrică a laturilor obiectului sau procesului examinat;

---

[27] Deosebirea dintre abstractizarea inductivă și cea analitică este condiționată de deosebirea existentă între unitatea individual-general și unitatea parte-întreg. „Partea nu are, cu necesitate, însușirile întregului, în vreme ce individualul are, cu necesitate, însușirile generalului... Pe de altă parte, generalul constă în ceea ce este identic în diferite lucruri de același gen, în vreme ce întregul constă într-o anumită reunire a părților lui componente. Spre deosebire de general, *întregul este un individual*. În timp ce generalul se află în fiecare lucru individual care îi aparține, întregul nu se află în fiecare dintre părțile care îl compun. Orice întreg aparține unui gen, însă generalul nu este *parte* componentă în nici un întreg, ci *identitatea* lui, *esența* lui" (Henri Wald, *Structura logică a gîndirii*, p. 55—56).

[28] Uroș Tomin, *Principiile fundamentale teoretice ale metodei ridicării de la abstract la concret*, în *Dialectica materialistă — metodologie generală a științelor particulare*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1963, p. 228.

2. cunoașterea întregului, fără analiza părților sale componente = cunoașterea superficială, abstractă în sensul că nu ne dezvăluie concretul, ca o structură vie, complexă, bogată în determinații variate.

În concepțiile gînditorilor burghezi există numeroase categorii ce par a avea un conținut foarte concret—profit, populație, societate etc. În realitate, la o cercetare mai profundă a lucrurilor se vădește că ele sînt destul de abstracte, estompîndu-se cu ajutorul lor contradicțiile care macină capitalismul. Marx se referă, de pildă, la populație „care e baza și subiectul întregului act al producției sociale" și „de aceea e considerată" de economiștii burghezi ca o premisă reală și concretă a economiei. O cercetare mai obiectivă arată însă că aceasta e falsă. „Populația este o abstracție dacă las la o parte, de pildă, clasele din care ea se compune. Aceste clase sînt, la rîndul lor, o vorbă goală dacă nu cunoaștem bazele pe care se întemeiază ele, de pildă muncă salariată, capital etc."[29] Populația luată independent de toate aceste determinări este numai presupusul concret care dă naștere doar unei idei haotice despre întreg și ne duce la abstracții goale.

Cunoașterea autentică se obține numai din unirea celor două momente, aplicînd cele două procedee logice, căci nu e posibilă cunoașterea întregului fără analiza părților, după cum nu e posibilă reprezentarea clară a părților în afara întregului.

Concretul și abstractul nu se pot separa, sînt două aspecte inseparabile ale procesului unic al cunoașterii. Aceste categorii trec mereu una în alta : pe de o parte „...determinările abstracte duc la reproducerea concretului cu ajutorul gîndirii"[30], iar pe de altă parte, la abstracții juste, pline de conținut putem ajunge numai trecînd prin concret ca *totalitate bogată*, cuprinzînd numeroase determinări.

În lucrarea sa *Despre o caricatură de marxism și despre „economismul imperialist"*, V. I. Lenin a supus unei ascuțite critici teza lui Kievski, care tăgăduia ideea unor războaie naționale progresiste în epoca imperialismului pe motivul irealizabilității autodeterminării. Lenin arată că felul în care pune Kievski problema este doar în aparență concret. Pentru el a vorbi concret înseamnă a vorbi despre „epocă". Noțiunea de epocă este însă foarte abstractă dacă nu se ține seama de complexitatea contradicțiilor ei, de particularitățile calitative ale numeroaselor fenomene ce o alcătuiesc.

„Se pune întrebarea : faptul că capitalismul european (și cel american) înaintat a intrat într-o nouă epocă, epoca imperialismului, înseamnă că astăzi nu sînt posibile decît războaie imperialiste? Ar fi o afirmație absurdă, care ar dovedi incapacitatea de a deosebi un fenomen concret de totalitatea diverselor fenomene posibile într-o epocă"[31]. Cerința analizei concrete a fenomenelor are în vedere nu numai ansamblul conexiunilor în care sînt angrenate, ci și devenirea lor istorică. Înseși corelațiile care

---

[29] K. Marx, *op. cit.*, p. 241.
[30] *Ibidem*, p. 242.
[31] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a , vol. 30, București, Edit. politică, 1964, p. 88.

se stabilesc între ele (de intercondiționare și interdeterminare) nu sînt mereu aceleași, ci se schimbă de la o epocă istorică la alta.

Analiza concretă a fenomenelor nu neagă una din tezele fundamentale ale dialecticii marxiste, după care în natură și în societate toate granițele sînt convenționale și mobile, deoarece fenomenele se pot transforma în anumite condiții, în contrariul lor. În articolul *Despre broșura lui Junius*, Lenin scrie că războiul național *poate* să se transforme într-un război imperialist, și *invers*.

Din toate acestea nu rezultă însă că nu există nici un fel de deosebiri calitative între fenomene, că lucrurile își pierd individualitatea lor; înțelegerea și reproducerea dialectică a concretului neagă atît ideea unei granițe rigide absolut imobile între lucruri, cît și identitatea lor absolută.

„Numai un sofist — scrie Lenin — poate șterge deosebirea existentă între un război imperialist și un război național pe motiv că unul *se poate* transforma în celălalt. Dialectica a servit nu o dată — de pildă în istoria filozofiei grecești — drept punte spre sofistică. Noi rămînem însă dialecticieni și luptăm împotriva sofismelor nu negînd în genere posibilitatea oricăror transformări, ci analizînd concret fenomenul dat în condițiile în care apare, precum și în dezvoltarea lui" [32].

Așadar, fie că absolutizăm identitatea, fie că absolutizăm deosebirea, diversitatea, rezultatul e același — transformarea dialecticii în dogmatism și sofistică.

De altfel, nici în natură, nici în societate nu există fenomene „pure", „...însăși noțiunea de puritate implică o oarecare îngustime, unilateralitate a cunoașterii omenești care nu cuprinde obiectul în totalitatea, în complexitatea lui" [33].

Cunoașterea abstractă este deci acea cunoaștere care desprinde diferite laturi ale obiectului, le analizează în sine, dezinteresîndu-se de interrelațiile și condiționarea lor reciprocă, de interdependența obiectivă a însușirilor și relațiilor. Dacă acest procedeu este absolutizat, se ajunge la metafizică.

Scopul cunoașterii este concretul, dar pentru a ajunge la el trebuie să trecem prin abstract. Abstracția nu este decît un grad, o etapă, un mijloc de pătrundere a concretului. Bogăția de conținut a concretului reprodus de gîndire este cu atît mai mare cu cît s-au parcurs mai multe trepte de abstractizare. Fără a trece prin procesul abstracției nu putem sesiza esențialul, iar concretul real rămîne pentru noi ceva contingent, superficial, indistinct.

A gîndi concret nu înseamnă a gîndi prin exemple. Faptele și exemplele reprezintă un material necesar pentru știință, dar, așa cum cărămizile nu înseamnă casă, tot astfel faptele fără mortarul de indestructibilă forță a abstracției nu alcătuiesc știința. În forma lor nemijlocit empirică, ele nu sînt egale cu concretul ca unitate contradictorie a esenței lucrurilor.

Nici cercetarea sociologică empirică dacă e just călăuzită nu se mărginește la culegerea de fapte. „Nu orice culgere de fapte reprezintă o cercetare sociologică empirică. Nu orice fel de includere a faptelor înseamnă

---

[32] V. I Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 30, București, Edit. politică, 1964, p. 88.
[33] *Idem*, vol. 26, p. 241

o mișcare inductivă a cercetării, după cum nu orice mod de utilizare a faptelor satisface exigențele *cunoașterii științifice* a contextului din care ele au fost desprinse"[34].

Avem de-a face cu o vulgarizare a dialecticii atunci cînd invitația la un mod concret de gîndire este înțeleasă ca anihilare a abstracției științifice și descriptivism factologic, iar acuzația înfamantă de abstractism este îndreptată împotriva raționamentelor generale prin care e gîndită o problemă și prin care se încearcă descifrarea rațiunilor sale mai adînci. Este metafizică, și nu dialectică, acea concepere a problemei potrivit căreia concretul este egal cu tot ceea ce este nemijlocit dat, în timp, ce legăturile generale care nu pot fi observate nemijlocit ar trebui repudiate sau în orice caz puse sub interdicție, sub învinuirea de gîndire abstractă. Dar putem folosi în raționamentele noastre un Montblanc de fapte și să fim totuși departe de gîndirea concretă dacă tabloul ce rezultă este totuși unilateral, nereflectînd unitatea contrariilor, necesitatea internă a obiectului analizat.

Cunoașterea concretă înseamnă cunoașterea esenței, dar aceasta nu poate fi descifrată și fixată noțional decît cu ajutorul abstracțiilor, a căror valoare de cunoaștere, dacă sînt într-adevăr științifice, este imensă și cu atît mai importantă în acele domenii ale cunoașterii unde experimentul este inaplicabil, imposibil. Oricît de deplin ar reflecta o teorie explicativă, unitară, închegată (concretul logic) esența concretă a unui obiect dat, ea este alcătuită dintr-un sistem de abstracții. Tocmai gradul de elaborare a acestor abstracții determină gradul de concretitate a rezultatului obținut. Caracterul contradictoriu al cunoașterii se relevă și prin aceea că, cu cît ne ridicăm mai sus pe calea abstracțiilor logice, cu atît oglindim mai bine concretul.

Un paradox dialectic al cunoașterii științifice este tocmai acela că maximum de abstractizare determină maximum de concretitate, acest maximum fiind totdeauna condiționat istoric. În acest sens și contrar materialismului metafizic care identifică abstractul cu generalul, Engels spunea că legea interpretată just, dialectic este mai concretă decît orice fenomen „concret" care este privit în afara dezvoltării logice necesare. „Legea generală a schimbării formei mișcării este mult mai concretă decît orice exemplu «concret» al acesteia"[35].

Conținutul gîndirii poate fi considerat în același timp mai concret și mai abstract decît cel al percepției empirice: mai abstract, întrucît pierde prospețimea, spontaneitatea și caracterul imediat al percepției senzoriale; mai concret, pentru că pătrunde mai adînc în real, descifrează însușirile sale esențiale și determinante.

Materialiștii metafizicieni reduc concretul la individualul sensibil. Acesta diferă însă pentru cunoaștere după cum e perceput sau gîndit. Ca obiect al percepției el este sărac, desprins din ansamblul din care face parte, nici nu are propriu-zis calitatea de individual, cu o determinare

---

[34] Mihail Cernea, *Raportul dintre concepție și metodă în cercetarea sociologică*, comunicare prezentată la sesiunea anuală a Institutului de filozofie din 28—30 martie 1966.

[35] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 520.

specifică, ci apare ca ceva nediferențiat, avînd o determinare cu totul exterioară. Prin abstracție se stabilesc relațiile sale cu generalul, identitatea sa cu generalul, dar o identitate care nu surprinde încă deosebirea. La nivelul gîndirii concrete, al recombinării sintetice, identitatea individualului și generalului apare ca o *identitate concretă*, adică o identitate a deosebiților, a unor determinații relativ autonome.

Identitatea concretă este deci nu o identitate dată, pasivă, ci una *procesuală*. În acest sens spunea Henri Wald că „între individual și general nu există propriu-zis o *identitate*, ci doar un moment de *identificare*: saltul calitativ prin care schimbările individuale se transformă în schimbări generale" [36].

Analiza individualului desprins de conexiuni nu permite descoperirea legii și nu reprezintă cunoaștere concretă. După cum nu există *generalitate concretă ruptă, izolată de individual* [37], tot astfel nu există *individualitate concretă* ruptă, izolată de ansamblul legăturilor, de lege.

Concretul nu este deci nici exclusiv individualul sensibil (empiriștii), nici exclusiv generalul (idealiștii de sorginte platoniană), ci unitatea generalului și individualului. Vechea dispută metafizică este astfel depășită. Individualul poate fi, direct sau indirect, obiect al științei, deoarece prin diferențierea și diversificarea însușirilor și relațiilor sale se constituie, în planul existenței, generalul, iar prin abstractizarea acestora, în planul cunoașterii, se alcătuiesc conceptele și judecățile care reflectă generalitatea lucrurilor; el este punctul de plecare și punctul de sosire în ciclul veșnic neîntrerupt al cunoașterii.

---

[36] Henri Wald, *Structura logică a gîndirii*, p. 51.

[37] Hegel spunea că gîndirea nu poate să ajungă la adevăr dacă determinația sa ultimă este universalitatea abstractă, ca în filozofia critică, dacă ea reprezintă doar o activitate a particularului subiectiv.

PROCESUL DIALECTIC AL DIFERENȚIERII ȘI INTEGRĂRII ȘTIINȚEI

DE

UROȘ TOMIN

Sesiunea Marii Adunări Naționale din decembrie 1965 și în special expunerea tovarășului Nicolae Ceaușescu au scos în evidență uriașa importanță a științei în procesul dezvoltării societății noastre. „Influența pe care o exercită știința asupra dezvoltării sociale în epoca contemporană crește nemăsurat. Aplicarea în practică a rezultatelor sale face ca știința să devină o însemnată forță de producție, un factor hotărîtor al mersului înainte al economiei și culturii, al întregii societăți socialiste"[1].

Pentru a înțelege mai bine acest rol al științei cu toate implicațiile sale teoretice și practice este necesar a supune unei analize științifice însăși știința — dezvoltarea ei, caracterul acestei dezvoltări, structura științei.

În studiul de față vom analiza unele aspecte ale cunoașterii științifice în ansamblul ei atît din punct de vedere istoric, cît și din punct de vedere logic. Această analiză ne duce la unele concluzii importante nu numai în domeniul istoriei științei sau în cel al elaborării logicii dialectice (moment asupra căruia insista atît de hotărît V. I. Lenin), ci și în domeniul clasificării științei moderne și, în legătură cu aceasta, în problema cercetării și instruirii științifice.

Dezvoltarea cunoașterii științifice reprezintă un proces lung și complex. La începuturile ei, cunoașterea umană avea un caracter global, nediferențiat. Ca să poată analiza părțile lumii materiale, omul a trebuit să cunoască mai întîi cum se prezintă această realitate în ansamblul ei, ce este ea, care sînt trăsăturile ei fundamentale. Un asemenea caracter global l-au avut concepțiile filozofice ale gînditorilor din Egipt, Babilon, China, India, Grecia și Roma antică, care au pus pentru prima oară între-

[1] N. Ceaușescu, *Expunere cu privire la îmbunătățirea organizării și îndrumării activității de cercetare științifică*, București, Edit. politică, 1965, p. 6.

Rev. filoz., **13**, 2, p. 167–176, București, 1966

barea : ce se află la baza lumii? Cugetările gînditorilor antici despre baza materială a tuturor lucrurilor au constituit prima abordare natur-filozofică a fenomenelor din natură.

Ulterior, acumularea tot mai mare a cunoștințelor, determinată de necesitățile practice ale omului, face necesară depășirea abordării natur-filozofice a fenomenelor naturii, dezvoltarea unor cunoștințe despre *anumite* aspecte, fenomene ale naturii, determină diferențierea cunoașterii umane. Încă în antichitate apar primii germeni ai matematicii (ai geometriei în special), fizicii, astronomiei, începe formarea unor discipline științifice de sine stătătoare, care cunosc o înflorire deosebită în așa-zisa perioadă alexandrină (ultimele trei secole înaintea erei noastre). Ulterior, aceste începuturi ale studiului exact al fenomenelor din natură și-au găsit o dezvoltare la arabi.

După o perioadă lungă de stagnare și regres a cunoașterii științifice, caracteristică pentru evul mediu, în a doua jumătate a secolului al XV-lea începe o perioadă de reabilitare și renaștere a științei, începe din nou procesul de diferențiere a diferitelor discipline științifice, proces care a durat secole și continuă în prezent. Se dezvoltă impetuos matematica, mecanica, astronomia, fizica, chimia, biologia, medicina etc. Acest proces continuu de *diferențiere* a cunoștințelor științifice a constituit o condiție necesară a uriașelor progrese pe care cunoașterea științifică a început să le înfăptuiască. Descompunerea naturii în părțile sale componente, separarea diferitelor procese și obiecte ale naturii în anumite clase au generat însă obișnuința de a concepe obiectele și procesele naturii în mod izolat, în afara conexiunii lor generale. Cu alte cuvinte, progresul făcut prin pătrunderea cunoașterii în părți diferite ale naturii este însoțit de un regres în ceea ce privește concepția generală despre natură : în locul concepției dialectice spontane, caracteristică pentru gînditorii antici greci, apare concepția metafizică despre lume. Cît timp știința s-a ocupat numai de studiul fenomenelor izolate unul de altul, ca date o dată pentru totdeauna, atît a dăinuit și concepția metafizică despre natură, între diferite discipline științifice existînd bariere de netrecut.

Curînd însă cunoașterea științifică ajunge într-un stadiu de dezvoltare care i-a dat posibilitatea de a depăși această izolare a diferitelor discipline științifice. Au loc descoperiri științifice care stabilesc legături tot mai strînse între diferite fenomene, între diferite forme de mișcare a materiei, între diferite aspecte ale lumii materiale.

Primele sinteze organice de la începutul secolului al XIX-lea aruncă o punte între două lumi considerate pînă atunci ca fiind absolut distincte una de alta : între lumea anorganică și lumea organică. Elaborarea legii conservării și transformării energiei scoate în evidență legătura strînsă existentă între diferite forme de mișcare : mecanică, termică, electrică etc. Formularea unor legi în chimie, ca, de pildă, legile electrolizei, a dezvăluit, la rîndul său, legătura strînsă dintre forma chimică și forma fizică de mișcare a materiei, deci și legătura dintre fizică și chimie. Pătrunderea în chimismul diferitelor procese organice a scos la iveală legătura dintre forma chimică și forma biologică de mișcare etc.

Asemenea descoperiri științifice care pun în lumină interconexiunea și întrepătrunderea diferitelor forme de mișcare a materiei, a legităților lor se țin lanț. Rezultatul acestui fenomen în știință este apariția unor științe de graniță, a unor științe limitrofe : chimia fizică, fizica chimică, geofizica, geochimia, biofizica, biochimia etc. Cu alte cuvinte, din toate acestea rezultă un avînt nou al diferențierii științei, creșterea numărului de discipline și ramuri științifice mai mult sau mai puțin de sine stătătoare.

Această diferențiere are un caracter dialectic. Pe de o parte, apar discipline științifice noi, iar pe de altă parte ele *unesc* domenii deosebite de cercetare. Chimia fizică leagă, unește două discipline științifice — fizica și chimia —, care în trecut au fost considerate cu totul rupte una de alta ; biochimia și biofizica unesc și ele cîte două domenii științifice distincte, iar biogeochimia — trei : biologia, geologia și chimia. Prin urmare, apariția științelor de graniță înseamnă atît o diferențiere a cunoașterii științifice, cît și o integrare a ei ; evoluția cunoașterii științifice în stadiul ei modern este caracterizată prin aceste două laturi indisolubile. Reflectînd dialectica lumii materiale pe care o studiază, dezvoltarea științei capătă și ea un caracter dialectic.

Prin toate acestea însă nu se epuizează procesul de diferențiere și integrare a științei. După cum se știe, la baza apariției științelor naturii stau practica de producție a oamenilor, anumite tehnici. Dezvoltarea și perfecționarea continuă a acestor tehnici duc la apariția unor discipline științifice. La baza apariției chimiei ca știință, de pildă, stau secole întregi de practică chimică, de dezvoltare a tehnicilor chimice. Același lucru se poate spune și despre o serie de alte științe, ca mecanica, medicina, farmacologia ș.a. La început dezvoltarea activității practice a oamenilor și dezvoltarea activității științifice erau oarecum rupte una de alta. Cu timpul se observă o apropiere continuă a lor, pînă cînd se stabilește o legătură strînsă între aceste două activități umane, concretizată în forma științelor tehnice. Tehnica, științele tehnice reprezintă un rezultat al dezvoltării științelor naturii sau, mai exact spus, al folosirii rezultatelor științelor naturii în exploatarea practică, tehnică a forțelor materiale. În ultimele două secole, legătura dintre tehnică și științele naturii devine tot mai pronunțată, tot mai strînsă. Astăzi am ajuns într-un stadiu de dezvoltare în care științele tehnice nu se pot dezvolta fără întemeierea lor sistematică pe datele științelor naturii, iar acestea din urmă nu pot progresa fără un apel continuu la realizările științelor tehnice.

Pentru dezvoltarea sa, fizica atomică, de pildă, are nevoie de instalații pe care le-a putut oferi numai dezvoltarea uriașă a tehnicii contemporane, astronomia nu poate face un pas înainte fără telescoape optice și radiotelescoape și, în ultima vreme, a rachetelor cosmice și sputnicilor, care de asemenea sînt un rezultat al dezvoltării științelor tehnice etc. După cum arată celebrul fizician german W. Heisenberg, „tehnica este condiția și consecința științelor naturii”[2].

Cu alte cuvinte, diferențierea științelor naturii și folosirea datelor și concluziilor lor în activitatea practică a oamenilor au dus la apariția

[2] W. Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, Gallimard, 1962, p. 20.

științelor tehnice; pe de altă parte, progresul impetuos al acestor două domenii științifice a rezultat din integrarea lor crescîndă.

Dacă studiul formelor de mișcare ale materiei în întrepătrunderea lor reciprocă se soldează cu apariția unor discipline noi care unesc cîte două-trei domenii, alte direcții în dezvoltarea cunoașterii științifice moderne reușesc să unească un număr și mai mare de domenii de cercetare. Un aspect extrem de important al cercetării științifice este matematizarea ei. Cu ajutorul matematicii, cele mai diferite științe caută să oglindească laturile cantitative ale proceselor pe care le studiază cu scopul de a le da o explicație mai profundă, mai adecvată. Rezultatul matematizării cunoașterii științifice nu este numai o pătrundere tot mai mare a metodelor matematice în diferite științe, ci și o diferențiere continuă a acestora. Apar astfel de discipline noi, ca : fizica matematică, fizica statistică, lingvistica matematică, economia matematică etc. Cu alte cuvinte, fenomenul integrării științei cu ajutorul matematizării este însoțit de fenomenul opus — de diferențiere a științelor, două fenomene care nu reprezintă altceva decît laturi ale unui proces dialectic unic.

Diferențierea contemporană a cunoașterii științifice a dus și la apariția unei științe extrem de fecunde cum este cibernetica. Apariția ei, adică diferențierea ei ca o nouă disciplină științifică, se datorează unui proces de unificare a studiului lumii materiale dintr-un anumit punct de vedere. În cazul ciberneticii, fenomene, procese cu totul diferite sînt studiate din punctul de vedere al dirijării unor sisteme dinamice complexe, făcîndu-se abstracție de specificul diferitelor forme de mișcare a materiei. Datorită acestui fapt, cibernetica are o aplicare metodologică tot mai mare în cadrul diferitelor științe. Formîndu-se ca o știință de sine stătătoare, cibernetica constituie și ea un pas important în direcția unificării continue a cunoașterii științifice.

Același lucru se poate spune și despre noua ramură științifică strîns legată de cibernetică, despre teoria *informației*, care a apărut pe baza studierii unei serii întregi de obiecte și procese numai din punctul de vedere al structurii, transmiterii, recepționării, păstrării, distribuirii și transformării informației; sau despre *teoria oscilațiilor*, care studiază diferite fenomene mecanice, chimice, biologice etc. din punctul de vedere al fenomenului oscilator. Mai exact spus, această nouă disciplină științifică are drept obiect proprietățile generale ale proceselor oscilatorii independent de natura lor fizică.

Mult timp s-a considerat că între științele naturii și științele sociale nu există nici o legătură. Este vorba de un punct de vedere depășit și teoreticește eronat. Am arătat deja că științele naturii au apărut și se dezvoltă ca un răspuns la nevoile evoluției sociale a omului. Progresul științelor naturii reprezintă și el un element al dezvoltării sociale care astăzi constituie obiectul unor științe aparte — al științelor sociale. Ca atare, dezvoltarea științelor naturii intră în obiectul științelor sociale. Acest fenomen este caracteristic mai ales pentru țările socialiste, în care legile dezvoltării sociale acționează prin activitatea conștientă a omului și unde, prin urmare, concepția științifică despre societate capătă un rol primordial.

Problema locului și rolului științei în societate, a repercusiunilor sociale ale dezvoltării ei, problema legăturii dintre latura aplicativă și latura fundamentală a cercetării științifice în raport cu nevoile evoluției sociale, problema organizării predării științei și instruirii cadrelor ei — toate acestea constituie obiectul sociologiei științei.

Documentele celui de-al IX-lea Congres al P.C.R. au subliniat cu tărie necesitatea îmbunătățirii sistemului de organizare a activității științifice. Ca urmare a luat ființă Consiliul Național al Cercetării Științifice, care are sarcina să elaboreze direcțiile de orientare științifică și de pregătire a cadrelor, să asigure coordonarea activității în acest domeniu. Toate acestea implică în același timp necesitatea unor eforturi sistematice în direcția consolidării a ceea ce se numește astăzi știința despre știință. Cercetările în domeniul scientologiei, după cum denumesc unii autori știința despre știință, vor deschide orizonturi noi în dezvoltarea diferitelor discipline științifice și a cercetării științifice în general.

Legătura dintre științele naturii și științele sociale nu se limitează la acest aspect teoretic general. Pentru unele științe ale naturii care au drept obiect individul uman — antropologia, psihologia umană, medicina —, această legătură devine foarte strînsă. Fără îndoială că antroplogia este o disciplină biologică. Obiectul ei fiind însă omul, care nu este numai o ființă biologică, ci și socială, antropologia nu poate să nu aibă contingențe organice și cu știința despre societate. Elementul biologic și elementul social al apariției și dezvoltării omului, interconexiunea și interdependența acestor două elemente constituie miezul preocupărilor antropologice.

Legături strînse cu știința despre societate are și psihologia umană care are drept obiect studiul fenomenelor psihice ale omului. Aceste fenomene pot fi înțelese numai pornindu-se atît de la considerații fiziologice, cît și de la o serie de considerații de ordin social. Diferențiindu-se ca o știință particulară, psihologia umană, ca și antropologia, a aruncat o punte între științele naturii și științele sociale, a unit două domenii cît se poate de distincte ale cercetării științifice.

Același lucru se poate spune și despre medicină, care, avînd drept obiect prevenirea și tratarea bolilor individului uman, unește și ea domeniul biologic și domeniul social de cercetare.

Nu se poate contesta interesul mare teoretic pe care îl prezintă aceste discipline științifice al căror obiect privește latura biologică și cea socială a existenței umane. Interacțiunea și interdependența acestor două laturi constituie un subiect care deschide orizonturi științifice vaste, dar care, din păcate, este puțin cercetat. În ce măsură latura socială influențează dezvoltarea biologică a omului și în ce fel latura biologică înrîurește asupra existenței sociale a omului — iată probleme care merită toată atenția oamenilor de știință.

Cele spuse mai sus privesc planul terestru al dezvoltării cunoașterii științifice. În ultima vreme, și mai ales în ultimii cîțiva ani, a luat o mare amploare planul cosmic al dezvoltării științei, al cărui singur reprezentant era pînă nu de mult astronomia. Pe lîngă astronomie și strîns legate de ea, au apărut astfel de discipline științifice noi ca astrofizica, astrochimia, biologia și medicina cosmică. Apariția lor constituie un aspect

nou în procesul de diferențiere și integrare a științei. Aici trebuie relevat mai întîi faptul că obiectul cercetărilor se extinde dincolo de limita planetei noastre, ceea ce înseamnă apariția unor noi discipline, care leagă știința astronomică cu alte științe: fizica, chimia, biologia, medicina. Pe de altă parte, diferențierea și unificarea științelor despre cosmos trebuie privite din punct de vedere extraterestru. Astfel, raportul dintre astrofizică și astrochimie este în mod necesar altul decît raportul dintre fizica și chimia terestră.

Apariția planului cosmic de dezvoltare a științei nu a însemnat numai diferențierea unui plan nou în cercetarea științifică, ci a demonstrat și unitatea unor procese materiale care au loc în cosmos și pe planeta noastră (sau care au avut loc pe planeta noastră). Cu alte cuvinte, diferențierea disciplinelor științifice cosmice a constituit un pas nou în direcția integrării cunoașterii științifice în general.

Cercetarea conținutului, direcțiilor și legilor de dezvoltare a cunoașterii științifice, a diferitelor discipline științifice a dus în ultimii ani la conturarea unei noi discipline științifice — *teoria științei* —, care reprezintă o treaptă superioară în procesul de unificare a științei și o parte integrantă a științei despre știință. Teoria științei își pune drept sarcină ca în lumina dialecticii materialiste să cerceteze legitățile generale ale dezvoltării cunoașterii științifice, structura științei, a diferitelor ei ramuri, instrumentele ei de cercetare — experimentale și teoretice —, legătura și întrepătrunderea dintre diferite științe și metodele lor. Toate aceste probleme constituie obiectul teoriei și metodologiei științei aparținînd unui domeniu unde se întîlnesc științele particulare și filozofia materialist-dialectică.

Trăgînd concluzia din cele de mai sus, putem spune că evoluția științelor moderne se caracterizează atît prin continua diferențiere, cît și prin integrarea lor tot mai pronunțată. De fapt, diferențierea științei este însoțită de integrarea ei, și invers, aceste două laturi generale ale dezvoltării științei aflîndu-se într-o unitate dialectică. După cum s-a arătat, diferențierea științei înseamnă și integrarea ei, după cum și unificarea diferitelor domenii de cercetare duce invariabil la apariția unor noi discipline științifice.

Toate aceste considerații ridică o serie întreagă de probleme privind însușirea materialului științific și pregătirea cadrelor științifice. Diferențierea continuă a cercetării științifice impune cu necesitate o specializare a omului de știință, a cărui competență într-un domeniu științific pare să crească în raport cu limitarea acestuia. S-ar părea că au dreptate aceia care consideră că un om de știință pregătit și competent știe tot mai multe despre tot mai puțin. Nu poate fi însă scăpat din vedere nici procesul opus al dezvoltării științei — tendința ei puternică spre integrare. Aceasta impune nu numai o specializare, ci și o lărgire continuă a orizontului științific al specialistului. Cu alte cuvinte, evoluția științei moderne cere specialiști multilateral pregătiți.

Un biolog care se specializează în biofizică sau biochimie nu poate rămîne numai pe tărîmul biologiei pure, ci trebuie să stăpînească temeinic și multe cunoștințe din fizică și chimie. Un specialist în domeniul geobiochimiei trebuie să stăpînească bine trei științe: geologia, chimia și biologia.

Un cercetător chimist în domeniul astrochimiei trebuie să aibă cunoștințe bogate de astronomie, cît și de astrofizică. Date fiind matematizarea și cibernetizarea unui număr tot mai întins de discipline științifice, mulți specialiști nu se pot dispensa de cunoștințe temeinice și în domeniul matematicii și ciberneticii.

Încă în secolul trecut, Engels atrăgea atenția asupra științelor de graniță, subliniind că tocmai cercetarea în aceste domenii va duce la cele mai mari rezultate. Practica științifică a confirmat cu prisosință părerea lui Engels. Tocmai în cadrul acelor științe care unesc două-trei domenii de cercetare, cum sînt : chimia fizică, biochimia, fizica matematică, astrofizica, cibernetica ș.a., s-a ajuns la descoperiri dintre cele mai importante.

Un exemplu cît se poate de elocvent îl reprezintă cibernetica, apărută prin unificarea cîtorva domenii de cercetare, și în primul rînd a matematicii, fizicii și biologiei. Unificarea acestor domenii diferite de cercetare nu a fost o întîmplare. După cum se știe, unul dintre creatorii ciberneticii, Norbert Wiener, a fost matematician. Este știut de asemenea că în munca sa de cercetare acest eminent om de știință căuta mereu să lege matematica de dezvoltarea altor științe : fizica, biologia ș.a. Astfel, vorbind despre teoria probabilității și despre statistica matematică, N. Wiener sublinia că încă înaintea primului război mondial el considera că în fața acestor două domenii de cercetare stă sarcina de a stăpîni multe domenii ale fizicii. „Aceste discipline — scrie el — erau amplasate într-un fel de « pămînt al nimănui », între fizică și matematică. Tocmai în aceste domenii intermediare care se află la granița cîtorva științe, eu am făcut cele mai mari descoperiri științifice"[3]. N. Wiener era un adept convins al necesității „colaborării științifice care ar contribui la învingerea barierelor între diferite științe"[4].

Nu este întîmplător că tocmai acest om de știință, care prin toată activitatea sa științifică a tins spre integrarea științei, a devenit unul dintre creatorii ciberneticii. Numai o instruire sistematică și îndelungată a omului de știință în direcția stăpînirii a două sau mai multe discipline poate duce la rezultate asemănătoare celor realizate de Wiener.

Desigur că o asemenea orientare a activității oamenilor de știință presupune și învingerea unei inerții și a unor prejudecăți care se mai observă la unii oameni de știință. Tributari unei educații științifice deja depășite, ei consideră că preocuparea mai intensă cu alte discipline științifice în afară de aceea în care s-au specializat este o risipire de forțe sau că, în orice caz, nu este strict necesară. O asemenea atitudine este deosebit de dăunătoare mai ales atunci cînd este vorba de oameni de știință care se ocupă de pregătirea tinerilor cercetători, a studenților. Orientarea justă a pregătirii studenților în conformitate cu cerințele obiective ale științei moderne este de importanță vitală pentru dezvoltarea științifică ulterioară a viitoarelor cadre de specialiști, cărora le revine sarcina deosebit de grea de a duce mai departe dezvoltarea științei.

---

[3] Norbert Wiener, *I am a Mathematician*, New York, Garden City, 1956, trad. rusă, Moscova, 1964, p. 15—16.

[4] *Ibidem*, p. 218.

Pregătirea omului de știință are în mod necesar un caracter dialectic. A cerceta diferite domenii științifice, întrepătrunderea, interdependența lor înseamnă a pătrunde și în domeniul dialecticii naturii, de care se ocupă mai ales filozofia materialist-dialectică. Vrînd-nevrînd, preocupările specialiștilor capătă tot mai mult și un caracter general-teoretic, filozofic, care, la rîndul său, cere și o bună pregătire filozofică. De aceea, nu este întîmplător faptul că tot mai mulți oameni de știință se ocupă de probleme filozofice ale specialității lor. Știința modernă naște dialectica, iar aceasta nu poate fi înțeleasă și interpretată adecvat fără cunoașterea temeinică a legilor și categoriilor dialecticii materialiste. Numai materialismul dialectic, care s-a născut și se dezvoltă pe baza generalizării datelor științelor speciale, poate reprezenta baza teoretică a procesului de diferențiere și integrare a științelor.

Avînd în vedere aceste considerații, nu putem fi de acord cu acei autori la care se observă tendința de a căuta o asemenea bază teoretică în afara materialismului dialectic, în alte discipline științifice, cum ar fi, de pildă, cibernetica. O asemenea tendință reiese și din considerațiile lui N. Wiener[5], care vorbește despre „o concepție cibernetică despre lume", despre „crearea ideologiei cibernetice generale", în care el include toate disciplinele științifice care studiază legături, conexiuni între fenomene. Pe această bază, el include în cibernetică și sociologia, și antropologia.

Am subliniat ceva mai înainte rolul important pe care cibernetica îl joacă în știința modernă, arătînd că el se datorează faptului că cibernetica studiază fenomene, procese cu totul diferite, numai din punctul de vedere al dirijării sistemelor dinamice complexe, făcînd abstracție de specificul diferitelor forme de mișcare. În acest sens și numai în acesta, cibernetica, la fel ca și matematica, dezvăluie unitatea materială a lumii, contribuind la integrarea cunoașterii științifice. A spune acest lucru nu echivalează cu teza că cibernetica este chemată să înlocuiască filozofia materialist-dialectică în rolul ei de concepție științifică asupra lumii. Nu echivalează, deoarece ea studiază lumea materială numai dintr-un punct de vedere limitat, unilateral, în timp ce filozofia materialist-dialectică o studiază multilateral, în infinitatea relațiilor și interconexiunilor ei.

Prin crearea și dezvoltarea concepției materialist-dialectice asupra lumii, cunoașterea științifică revine, pe un plan superior, la concepția globală, generală despre lumea materială. Dacă concepția globală a gînditorilor antici despre lumea înconjurătoare a fost determinată de absența practică a posibilității de diferențiere a cunoștințelor, concepția globală, generală de astăzi despre lumea materială are la bază procesul secular de diferențiere a științelor care la un moment dat a făcut posibilă integrarea lor și care a dus la o acumulare uriașă a cunoștințelor. Cu alte cuvinte, concepția actuală despre lume este rezultatul unui proces de negare a negației : concepția generală despre lume a gînditorilor antici este negată mai întîi de diferențierea științelor, care, la rîndul ei, este negată de procesul de integrare a lor, acesta găsîndu-și sinteza supremă în concepția materialist-dialectică despre lume.

---

[5] N. Wiener, *op. cit.*, p. 313, 314.

Rezumînd, vedem că procesul de integrare a științei are diferite nivele. Nivelul elementar ar fi acela care unește două sau trei discipline științifice. Nivelul superior îl constituie integrarea unui număr mai mare de discipline științifice cu ajutorul matematicii, ciberneticii, teoriei informației, teoriei oscilațiilor etc. Procesele de integrare a științelor naturii cu științele tehnice, a științelor sociale cu științele naturii și științele tehnice constituie momente importante în evoluția științei, marchează stabilirea legăturii dintre planurile diferite ale evoluției științei — planul naturalist, tehnic și social. Constituirea și dezvoltarea unor discipline științifice cosmice duce la apariția a două nivele calitativ noi de integrare a științei : planul cosmic și planul care unește științele despre fenomene de pe planeta noastră cu științele despre fenomene extraterestre. Atunci cînd știința devine obiectul cercetării științifice, cînd apare deci știința despre știință — teoria științei și sociologia științei —, apare și un nivel superior al integrării științei. Nivelul cel mai înalt îl reprezintă filozofia materialist-dialectică, care sub forma legilor celor mai generale de dezvoltare a naturii, societății și gîndirii sintetizează cuceririle tuturor disciplinelor științifice. Procesul general de integrare a științei constituie o expresie teoretică cît se poate de elocventă a unității materiale a lumii.

Procesul de diferențiere și integrare a științei împreună cu procesul dezvoltării disciplinelor științifice existente nu înseamnă numai o diversificare a științei, ci și o creștere uriașă a volumului ei. Pe baza datelor statistice numeroase despre volumul lucrărilor științifice, despre cantitatea rezultatelor celor mai importante ale științei și a publicațiilor științifice, despre numărul de oameni de știință au fost elaborate grafice ale creșterii științei. Toate aceste grafice duc la concluzia că proporțiile științei se dublează în perioade de 7 pînă la 15 ani [6]. S-a calculat că jumătate din realizările și rezultatele actuale ale științei au fost obținute în cursul ultimilor 15 ani. Pe baza analizei dinamicii actuale a dezvoltării științei, oamenii de știință fac pronosticuri că în cursul viitorilor 15—16 ani știința va realiza mai mult decît a fost realizat în tot cursul evoluției ei precedente. Iată cifre care arată o creștere într-adevăr impresionantă a cunoașterii științifice, creștere care are un caracter exponențial. Ce înseamnă o asemenea dezvoltare a științei? Ea înseamnă o creștere uluitoare a informației științifice, care de pe acum depășește în multe cazuri posibilitățile omului de a le însuși. Unii specialiști prevăd inevitabilitatea apariției într-un viitor apropiat a referatelor despre referate și, poate, a „referatelor la puterea a treia".

O asemenea acumulare vertiginoasă a informației științifice pune problema modalității și duratei instruirii viitoarelor cadre științifice și nu numai a lor. Concomitent cu creșterea volumului materialului științific pe care trebuie să-l însușească un student, crește și volumul materialului științific pe care trebuie să-l însușească elevii școlilor medii. Or, în ciuda perfecționării lor continue, dezvoltarea metodelor de

[6] Vezi D. Price, *Science since Babylon*, New-Haven, 1962.

instruire științifică rămîne încă considerabil în urma dezvoltării științei. Cu alte cuvinte, dezvoltarea rapidă a științei pune atît probleme de ordin științific, cît și de ordin didactic. Unii autori ca G. M. Dobrov [7] văd rezolvarea acestor probleme, printre altele, în perfecționarea organizării muncii în știința modernă, și anume în folosirea largă, practică a mașinilor cibernetice atît pentru prelucrarea informației științifice, cît și în procesul instruirii, în revizuirea radicală a conținutului cursurilor universitare, în introducerea în procesul instruirii științifice a unor metode care să creeze obișnuința de obținere independentă a cunoștințelor noi, adică în însușirea algoritmilor generalizării științifice și nu atît a informației la nivelul ei inferior. Mașinilor cibernetice le revine un rol deosebit în ușurarea activității științifice și didactice, ele avînd sarcina să preia așa-zisa „muncă neagră" atît a omului de știință, cît și a studentului.

Pe lîngă aceste posibilități nelimitate de dezvoltare a mijloacelor tehnice ale muncii intelectuale, nu trebuie uitată nici existența rezervelor uriașe de perfecționare a muncii pe care le posedă însuși creierul uman. Este știut că omul folosește practic numai 4% din cele 10—14 miliarde de neuroni. Dacă s-ar pune în funcțiune și ceilalți neuroni, puterea creierului uman ar crește de încă 25 de ori [8]. Prin urmare, omul, care a pus în mișcare uriașul mecanism al cunoașterii științifice, posedă resurse suficiente pentru a-l stăpîni și pentru a-l perfecționa mai departe.

[7] Vezi articolul *O predvidenii razvitia nauki*, în „Voprost filosofii", nr. 10, 1964.
[8] Vezi „Proceedings of I.R.E.", New York, 1962, vol. 50, nr. 5, p. 626.

IDEEA ÎN MUZICĂ ȘI CÎTEVA DIN ASPECTELE EI SPECIFICE

DE

GEORGE BĂLAN

„Muzica stîrnește în noi nu instinctele, ci gîndurile în formă inefabilă, de unde aerul contemplativ al ascultătorului, ea este o artă echivalentă în adîncime cu filozofia din planul discursiv".[1]

Autorul polemizează cu teoriile estetice care reduc conținutul muzicii la sentimente, la imagini, la forme sonore și încearcă a demonstra că muzica este capabilă să exprime un conținut superior de idei. O realizează nu numai prin înzestrarea filozofică a compozitorului, dar și prin calități imanente ei (caracterul ei spiritualizat și universalist, dialectica devenirii sonore), care favorizează o exprimare prin excelență reflexivă. Numai privite din această perspectivă, elementul emoțional, cel descriptiv sau cel formal ne apar în adevărata lor lumină.

Afectivism, descriptivism, formalism. Despre *Appassionata* se poate vorbi în diverse chipuri, căci însăși muzica lui Beethoven nu spune ascultătorilor ei același lucru : fiecare va deslușI în ea cu precădere aspectele spre care îl îmboldește o anumită structură intelectual-temperamentală. Pe unii îi atrag clocotul și elevația sentimentelor, muzica beethoveniană contînd pentru ei, în primul rînd, ca evocare a unui suflet de Titan care suferă și speră, se avîntă și se prăbușește. Înclinați spre reprezentări concrete (și încurajați în această înclinare de aluzia pe care Beethoven însuși o face la *Furtuna* lui Shakespeare), unii ascultători vor materializa această viziune emoțională și vor identifica în *Appassionata* tablouri precis contu-

[1] *George Călinescu*, în „Cronicile optimistului", București, Edit. pentru literatură, 1964, p. 164.

Rev. filoz., **13**, 2, p. 177–189, București, 1966

rate și viu colorate — eventual o mare răscolită de stihii, strigătele disperate ale unui naufragiat, ultima nălucire din clipa fatală. Altora, în fine, muzica lui Beethoven nu le va sugera nici elanuri sau depresiuni psihice și nici — cu atît mai mult — scene de viață : convinși că acestea sînt doar adăugiri arbitrare ale fanteziei ascultătorului (și ce dovadă mai flagrantă a acestui arbitrar decît mulțimea tălmăcirilor contradictorii date uneia și aceleiași compoziții?); ei refuză să audă în muzică altceva decît teme, acorduri, tonalități, modulații, secțiuni, valori de note, ritmuri, iar în geniul lui Beethoven admiră nu intensități emoționale sau plasticitatea imaginii, ci măiestria și ingeniozitatea cu care sînt combinate elementele construcției sonore. Iată schițate principalele atitudini care răzbat, ca puncte gravitaționale, prin noianul reacțiilor față de fenomenul muzical.

Prins în hora acestor foarte curente reprezentări despre muzică, melomanul naiv, ca de altfel și muzicianul empiric, are toate șansele să fie cuprins de derută. Unde trebuie căutat adevărul despre sensul muzicii? În afectivism? În descriptivism? În formalism? Dacă în el vibrează o justă intuiție a muzicii, situarea pe oricare dintre aceste poziții îi va lăsa o senzație de insatisfacție : va constata că nici invocînd sentimente, nici întrezărind imagini, nici considerînd riguros materialul sonor nu capătă o explicație cuprinzătoare a muzicii, ceva esențial din mesajul componistic rămînînd într-o misterioasă, impenetrabilă obscuritate. Va încerca să asocieze o metodă cu cealaltă, dar nici prin asemenea hibride nu va obține mare lucru : în locul exclamațiilor extaziate în fața avînturilor tumultuoase și al observațiilor pedante despre caracterul arpegiat al temei principale, în fa minor, însoțită de triole în registrul grav, va spune că avîntul tumultuos este exprimat printr-o temă arpegiată, acompaniată de triolete. De sărăcia unor astfel de interpretări devine și mai convins cînd se gîndește că pentru un mare muzician rațiunea actului componistic nu se poate mărgini la exprimarea unor vagi stări sufletești, la combinarea scolastică a temelor sau la zugrăvirea unor scene. Acceptînd că muzicianul autentic este un gînditor, logica te obligă să extinzi această concepție asupra muzicii însăși și să-i atribui un sens mai înalt decît cele pe care le au în vedere afectivismul, descriptivismul, formalismul. Nici luate izolat și nici asociate, aceste trei concepții nu ne pot face să înțelegem acele semnificații supreme ale muzicii, a căror descoperire îi apărea lui Beethoven ca izbăvitoare de mizeriile cotidiene. O explicare cuprinzătoare și demnă de măreția concepției componistice este posibilă numai ieșind din hora acestor reprezentări obișnuite și ridicîndu-ne la un punct de vedere mai înalt și mai larg.

Sentiment și idee. Înrîurirea imediată a muzicii asupra noastră este, indiscutabil, de natură emoțională. Percepem succesiunea unor stări sufletești și ne simțim ființa afectivă zguduită, înălțată. Dar acesta este doar punctul de pornire al înțelegerii muzicii. A te mărgini să remarci emoții și să le încerci înseamnă a rămîne la periferia fenomenului muzical. Procesul înțelegerii nu progresează decît dacă izbutești să prelungești în conștiință ecourile muzicii după stingerea sunetelor și să sintetizezi mulțimea stărilor sufletești deslușite în muzică și trăite de propria-ți sensibilitate. Nu

este un fenomen care contrazice contemplarea emoţională sau anihilează plăcerea ascultării degajate, căci, cum zice George Călinescu, „emoţia produsă de muzică răscoleşte în orice om predispoziţia de a pune probleme şi de a răspunde la ele, de a lua atitudine în faţa vieţii”[2]. Este vorba aşadar numai de a îndrăzni să duci mai departe trăirea interioară declanşată de contactul direct cu materia sonoră, să o ridici în zona luminoasă a conştiinţei cugetătoare.

Reconstituind însă mental, din numeroasele trăiri afective, imaginea întregului, constaţi cu surprindere că rezultatul depăşeşte afectivitatea şi te introduce în lumea reflexivităţii: sentimentele s-au cristalizat miraculos în idei. Ceea ce la ascultarea *Appassionatei* îţi apărea ca un arhipelag de insule emoţionale (elan, tumult, ameninţare, calm, desnădejde, speranţă, gingăşie, vehemenţă) se constituie, sub impulsul meditaţiei unificatoare, în gîndire integră şi coerentă asupra existenţei. Scopul lui Beethoven reiese a fi fost nu evocarea unor vagi sentimente disparate (la a căror înregistrare obişnuiesc să-şi oprească investigaţiile cei ce nu s-au învăţat să audă în muzică chemarea „de a pune probleme şi de a răspunde la ele”), ci exprimarea unui crez care transcende aceste sentimente. Ne aflăm în faţa unei lupte pe viaţă şi pe moarte între spiritul cutezător şi un destin implacabil care-i lasă clipe de linişte doar pentru a-l face să-i simtă şi mai dureros iminenţa, luptă prin care — chiar înfrînt — omul face dovada măreţiei sale. Sentimentele răzleţe întrezărite în timpul ascultării reprezintă consumul sufletesc implicat de această luptă şi numai puse în legătură cu ea, apar diferitele stări sufleteşti remarcate de auditor în adevărata lor lumină. Muzica are, aşa cum se spune, un specific emoţional, dar acesta nu l-a împiedicat niciodată pe compozitorul conştient de menirea sa să se ridice la înălţimea ideii. Şi nu numai că între specificul emoţional şi expresia ideatică nu există incompatibilitate, dar ideea creşte — cum s-a văzut — din însăşi substanţa afectivă a muzicii, conferind o raţiune superioară alternării de stări sufleteşti. Este de altfel ca şi în viaţă, unde existenţa unor afecte pure, abstracte ar fi de neconceput: ele apar într-un context în care omul se comportă ca fiinţă gînditoare, sînt — într-o măsură mai mare sau mai mică — intelectual determinate. Ar fi o dovadă de uşurinţă ca din felul indirect, mijlocit, aposteriori în care se desprinde ideea operei muzicale, să tragem concluzia inconsistenţei intelectuale a muzicii. Spinozismul, ca şi filonul kantian al gîndirii lui Bach, nu se va dezvălui, desigur, celui ce refuză să facă efortul de a depăşi stadiul perceperii nebulos-sentimentale şi al contemplării pasive: preludiile şi fugile *Clavecinului bine temperat* îi vor apărea ca o alternare de imagini cînd stenice, cînd melancolice, întretăiate de construcţii severe (pentru unii destul de aride). Se va minuna aflînd că Asafiev a putut descoperi în ele „exprimarea liberă a sentimentelor individuale şi tendinţa de a le înfrînge, tendinţă impusă de simţul datoriei şi realizată prin disciplina construcţiei artistice”, „dialogul muzical-filozofic al celor 48 de teoreme consacrate ciocnirilor dintre « vreau într-un fel al meu » şi « eşti dator », « imemorabila luptă » dintre « aşa vreau » şi « aşa trebuie »”. Plăsmuire

[2] George Călinescu, *Umanismul marii muzici*, în „Cronicile optimistului”, p. 351.

arbitrară a fanteziei comentatorului? Nu, depășire a emoționalității cețoase, mobilizarea resurselor spirituale de investigație, pătrundere în esența muzicii. Orice stil muzical am aborda, stările afective ale operei se vor condensa — la o cercetare lucidă și cît de cît profesională — într-o atitudine față de viață, vor polariza în jurul unei idei. Iar în operele aparținînd expresionismului, adică stilului care amplifică la maximum emoționalitatea, conținutul intelectual al muzicii nu numai că nu va fi umbrit, dar se va detașa cu o sporită pregnanță : să ne gîndim la cele *Cinci piese pentru orchestră* op. 16 de Schönberg, la *Wozzeck* de Alban Berg, la *Simfonia a VIII-a* de Șostakovici, a căror vehemență pasională reprezintă protestul conștiinței rănite, însingurate și cuprinse de o chinuitoare neliniște. Încă o dovadă a perfectei compatibilități dintre sentiment și idee, a semnificației reflexive pe care combustiunea afectivă o are în orice autentică creație. Concluzia impusă de felul mediat și nu fără dificultăți în care ni se comunică sensul intelectual al muzicii trebuie, așadar, să fie aceea că adevărata înțelegere a operei presupune o intensă participare a reflecției. Numai sesizînd *ideea* te poți bucura într-un mod superior de căldura, forța și frumusețea sentimentelor pe care capodoperele acestei arte le degajează.

Interioritate. Recunoscută de mulți, capacitatea muzicii de a exprima idei nu este înțeleasă în mod identic de toți. Ideii i se refuză uneori de a semnifica ceva transcendent muzicalului. „Muzica este vorbire — spune Webern —. Un om vrea să exprime în această vorbire idei ; dar nu idei care se lasă transpuse în noțiuni, ci idei muzicale"[3]. Pentru mulți dintre cei chemați să explice muzica, conținutul ei se rezumă la ceea ce Hanslick — precursorul formalismului estetic contemporan — numea „forme sonore în mișcare". Iată ce-i spune *Appassionata* lui Claude Rostand : „...Este o capodoperă de logică și totodată o capodoperă a pasiunii. Acest gust al organizării logice în jocul inspirației se traduce prin prezența a două allegro-uri simetrice în formă de sonată (căci finalul nu este un rondo). Și dacă aceste două allegro-uri în formă de sonată sînt, în linii mari, conforme schemelor clasice, trebuie totuși să semnalăm că, pentru prima oară în producția lui Beethoven, expoziția nu este reluată așa cum cerea tradiția : logica progresiunii pasionale nu admite nici repetiții, nici revenire, nici batere a pasului pe loc ; trebuie mers înainte, trebuie ca mișcarea să fie irezistibilă și continuă. Cît despre mișcarea lentă, este un andante cu variații. În sfîrșit, pentru ansamblu, același spirit ciclic cu care ne-am mai întîlnit : tema principală a primului allegro dă naștere temei secundare a acestei părți, temei andante-lui și, prin sciziune, fiecăreia din cele două teme ale finalului"[4]. Structura arhitectonică este just reprodusă, dar mesajul beethovenian lipsește cu desăvîrșire din acest comentariu. Afirmațiile că este „o capodoperă a pasiunii" și că dezvoltarea ascultă de „logica progresiunii pasionale" rămîn doar declarații goale, nesusținute de nici o investigație în domeniul proceselor psihice profunde din care sonata se născuse și pe care le exprima. Afectivismul este doar fluturat pe ici, pe

[3] Anton Webern, *Der Weg zur neuen Musik*, Viena, Universal Edition, 1960.

[4] Claude Rostand, *Beethoven*, în *Histoire de la musique*, II, în *Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, Gallimard, 1963, p. 310.

colo de către comentator pentru a mai atenua impresia de penurie spirituală pe care o lasă scolastica sa analiză. Nu a vrut sau nu a fost în stare să înțeleagă muzica „și dintr-un punct de vedere mai profund decît cel muzical" (Menuhin). Ar fi putut, spre justificarea formalismului său, să repete cuvintele rostite de Hanslick, cu un secol în urmă, după ce supusese unei disecții asemănătoare uvertura *Prometeu* de Beethoven : „Ne este imposibil să găsim în această temă altceva decît ceea ce am spus mai sus sau, cel puțin, să semnalăm un sentiment pe care îl exprimă sau pe care ar trebui să-l trezească în ascultător"[5]. Dar i s-ar putea și replica prin întrebarea pusă, tot pe atunci, de către Serov hanslickienilor : „Dacă în operele acestui mare poet al muzicii vom urmări notele și acordurile, exclusiv ca note și acorduri, nedezvăluind semnificația lor adîncă, nevăzînd în ele acțiunea dramatică și activitatea spirituală, exprimată de poetul muzician, dacă ne oprim cu uimire în fața faptului că tema este expusă o dată în optimi (adagio) și altă dată în doimi (allegro), avem oare dreptul să spunem că-l înțelegem pe Beethoven?"[6]

Dintr-o extremă se poate însă ușor cădea în cealaltă. Reacționînd la această viziune tehnicizată a muzicii, unii comentatori au identificat în sunete imagini dintre cele mai concrete ale existenței omului. Continuînd tradiția interpretării *Cvartetului op. 18, nr. 2* ca cvartet „al reverențelor" (Compliments-Quartett), Theodor Helm, un reputat exeget beethovenian, relatează astfel conținutul primei părți : „Conversația se animă și devine mai vie. Domnii care intră cu cadenettes și peruci cam strîmb așezate ar părea chiar furioși dacă am putea crede în mod serios că forța etichetei este insuficientă pentru a-i menține în rezerva lor de « bon ton ». Totul e amuzant ca într-o gravură din secolul trecut"[7]. Ideea apare aici anecdotic degenerată. Nu în acest spirit ne-am reprezentat semnificația „mai profundă decît cea muzicală", pe care credem posibil a o descoperi dincolo de sunete. Dacă nu putem spune, alături de Hanslick și Webern, că muzica exprimă numai idei muzicale (adică de ordin pur sonor), închipuirea exterior-descriptivă a conținutului muzicii ni se pare a-l trăda în egală măsură pe compozitor. Ideea exprimată de aceasta este de ordinul celei mai intime subiectivități, aparține frămîntărilor spirituale ale omului, iar nu relațiilor lui exterioare. Dintre toate artele, muzica este cea mai interiorizată. A vedea în *Cvartetul op. 18, nr. 2* conversația animată dintr-un salon aristocrat înseamnă a obliga muzica să coboare din acea zonă de superioară spiritualitate pe care Beethoven o numea cu mîndrie „meleagurile împărăției mele" și să se îndeletnicească — împotriva naturii ei — cu zugrăvirea unor realități pe care poezia și pictura au incomparabil mai multe posibilități de a le evoca.

Am greși spunînd că nimic din ceea ce constituie materialitatea lumii nu poate fi sugerat de muzică. Lumea din afară își poate găsi ecou în sunete (și în această privință interpretarea salonardă a lui Helm își avea oarecare temei în unele turnûri galante ale frazei beethoveniene),

---

[5] Eduard Hanslick, *Du beau dans la musique*, Paris, 1877, p. 31.

[6] A. N. Serov, *Tematismul uverturii Leonora*, în „Izbrannie stati", vol. I, Moscova, Muzghiz, 1950, p. 411—412.

[7] Th. Helm, *Beethoven, Streichquartette*, Leipzig, W. Freitzsch, 1885, p. 12—13.

dar pentru ascultătorul cu o limpede conştiinţă a specificului muzical, aspectele exterioare de viaţă sînt fie contururi enigmatice, de-abia perceptibile prin vălul străveziu al trăirilor, fie simboluri concrete ale unor realităţi psihologice profunde. Parcurgînd tălmăcirea dată de Romain Rolland *Appassionatei*, cititorul îşi poate face o idee despre felul cum materialitatea lumii — atunci cînd se întrezăreşte în muzică — este spiritual transfigurată şi palpită de sensuri umane subiective. În structura contradictorie a temei principale comentatorul vede „două fiinţe într-una singură. Două euri opuse : Eul-forţă sălbatică, Eul-slăbiciune tremurătoare. Pentru început se prezintă împreunate, în vîntul ce le rostogoleşte (Allegro assai), dar pianissimo. Un motiv de timpane în triolet — foarte frecvent la Beethoven şi al cărui sens e aproape întotdeauna hotărîrea neîmblînzită a destinului („Aşa e, ascultă !") — răspunde de trei ori, nepăsător, la întrebarea gemută. Apoi vijelia suflă şi forţa atotputernică, în coloane masive, reia fortissimo, în trei urcuşuri copleşitoare. Eul-slăbiciune se agită cu nelinişte, se roagă cu febrilitate. Nu e luptă, nici răzvrătire ; sufletul îndurerat cunoaşte zădărnicia rezistenţei şi se prăbuşeşte. Atunci se ridică motivul mîngîietor în major, cuvîntul viril, care acceptă cu stoicism şi vrea să spere, în ciuda tuturor. Ritmul pe care-l foloseşte este la fel cu cel al motivului forţei brutale ; dar motivul e umanizat, înduioşat de inflexiuni pline de afecţiune"[8]. Şi aşa mai departe.

Umanizarea analizei formale, spiritualizarea evocării descriptive, intelectualizarea reacţiei emoţionale — iată ce-i reuşeşte lui Romain Rolland, dîndu-i posibilitatea să se ridice deasupra unilateralităţilor formaliste, descriptiviste, afectiviste şi să le înglobeze într-o sinteză superioară, luminată de o viziune filozofică — singura care răspunde cu plenitudine muzicii în genere, gîndirii beethoveniene îndeosebi.

Nu numai amatorii, dar — cum a reieşit din cazul lui Helm — chiar şi profesioniştii pot să nu fi ajuns la înţelegerea deplină, consecventă a specificului muzicii ca artă prin excelenţă interiorizată. Şi nu numai muzicologii, dar şi compozitorii — adică aceia care, teoretic vorbind, ar trebui să aibă cea mai clară idee despre posibilităţile artei lor — se lasă uneori furaţi de ispite descriptive ; constrîngînd peste măsură limbajul muzical a sugera lucruri şi întîmplări — adică ceea ce muzica poate mai puţin decît orice —, ei nu fac decît să diminueze forţa caracteristică de expresie a artei lor, pe care o transformă astfel în remorcă a literaturii sau picturii, în ilustraţie sonoră. Din fericire, interioritatea muzicii este o realitate obiectivă şi imanentă suficient de puternică pentru a rezista acestor asalturi ale descriptivismului, impunîndu-se peste intenţiile onomatopeice ale compozitorului şi în ciuda lor. Păsările, pe care Messiaen, cu atîta pasiune a pitorescului, ţine să le evoce adeseori (Chant d'oiseaux, Réveil des oiseaux, Catalogue d'oiseaux, Oiseaux exotiques), se sublimează parcă, lăsînd în locul lor doar elanuri şi nelinişti, jubilaţii şi depresiuni, pulsaţii — cînd precipitate, cînd calme — ale unei inimi umane, adică ceea ce este de datoria muzicii să exprime.

---

[8] Romain Rolland, *De la Eroica la Appassionata*, Bucureşti, Edit. muzicală, 1962, p. 172–173.

Universalitatea. Profund spiritualizată, ideea exprimată de muzică impune, implicit, prin universalitatea ei sau, mai bine zis, cu cît sînt mai adînci straturile de conştiinţă din care izvorăşte, cu atît devine mai vastă aria ei de cuprindere umană. Acesta este sensul pozitiv al unei însuşiri în care cei mai mulţi sînt înclinaţi să vadă un neajuns al limbajului muzical : echivocitatea lui. Da, mesajul muzicii este atît de general, încît poate fi multiplu interpretabil — ceea ce pe doritorii de exactităţi concrete îi derutează —, dar tocmai prin această infinită generalitate se explică fascinanta forţă de atracţie a frumuseţii muzicale : deşi fiu al epocii rococoului, Mozart va părea mereu actual şi viu, în muzica lui — adaptabilă celor mai contradictorii stări sufleteşti —, oamenii de pretutindeni nu vor înceta să se regăsească. Muzica pare făcută de natură să exprime ceea ce este fundamental în om şi cu cît îi înţelege mai profund compozitorul această menire, cu atît sînt mai mari şansele lui de a crea o „muzică mare". Forţă irezistibilă, ca şi spiritualitatea ei, universalismul muzicii transfigurează sursa particulară din care aceasta adesea provine : individualul şi contingentul sînt împinse în umbră pentru ca expresia lor muzicală să fie propulsată spre înălţimea permanenţelor şi esenţelor umane. Născute din nevoile, la comanda şi în ambianţa bisericii protestante (ca atîtea capodopere asemănătoare), *Patimile după Matei* sau *Patimile după Ioan* s-au integrat conştiinţei sociale nu prin semnificaţia lor cultică, ci prin capacitatea lui Bach de a intui în Iisus pe omul superior, înainte mergător, cu imensa sa dragoste de semeni, dar şi cu nesfîrşita tristeţe de a se vedea respins de aceştia (trăsătură care, ulterior, s-a dezvoltat în aşa măsură în muzica cultică, încît problematica umană universală — şi în primul rînd atitudinea faţă de moarte — şi-a subordonat textul tradiţional al miselor şi recviemurilor, transformate cu vremea, spre nemulţumirea crescîndă a bisericii, în simplu pretext al muzicianului lui care vrea să mediteze pe tema destinului omenesc : în această direcţie a evoluat muzica religioasă cu Berlioz, Brahms, Verdi, Mahler, Debussy, Fauré, Schönberg, Britten, Szymanovsky, Poulenc). Beethoven îşi compunea *Cvartetul op. 132* în la minor sub impresia încă puternică a unei lungi maladii şi cu un sentiment de gratitudine pentru providenţă, care, credea el, îl salvase, dar nici urmă în muzică din împrejurarea particulară sub al cărei semn a apărut la viaţă această lucrare : Romain Rolland auzea în *Cvartetul op. 132* un dialog patetic între om şi destin, care-i evoca simbolicele înfruntări dintre Oedip şi Sfinx, dintre Iacob şi înger. Sentimental şi autobiografic, ca orice romantic care se respectă, Schumann îşi concepea curent lucrările ca mărturisire intimă, ca imagine a iubitei („Vei găsi în unele mişcări ale piesei toată dragostea mea pătimaşă şi toată viaţa mea şi a ta"[9], scrie el Clarei despre *Kreisleriana*), dar provenienţa personală a fost estompată de strălucita iradiaţie universal-umană pe care a insuflat-o sunetelor nu numai geniul schumannian, dar şi acea capacitate infinit cuprinzătoare, proprie limbajului muzical : nimeni nu va vedea în *Viaţă şi dragoste de femeie* expresia unei experienţe sentimentale individuale (cum iniţial a fost), ci chintesenţa eternă a iubirii feminine, dacă nu chiar a iubirii

[9] Apud Eugenia Ionescu, *Schumann*, Bucureşti, Edit. muzicală, 1962, p. 172.

în genere. Această universalitate, triumfătoare peste granițe și timp, reiese cu pregnanță din următoarele rînduri prin care renumitul dirijor Ernest Ansermet își preciza atitudinea sa față de operele apărute în condiții istorice și geografice determinate : „Dacă recunosc în *Jota aragonese* dansul cel mai ușor și mai inocent din lume, într-un *largo* din secolul al XVIII-lea chintesența însăși a nobleții, într-un *concerto* de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea pe aceea a eleganței și a unei societăți rafinate, iar în muzica *credo*-ului din Messa în si, chiar lipsind cuvintele, puterea și fermitatea credinței, nu o fac dintr-un interes documentar ; nici vorbă să mă intereseze în mod deosebit cum sînt oamenii din Aragon, cum arată omul secolelor al XVII-lea sau al XVIII-lea și nici chiar personalitatea lui Bach. În aceste muzici, eu recunosc modalități afective sau erotice care ar putea fi ale oricui, și în primul rînd ale mele, căci le identific semnificația : muzica îmi permite să mă autocunosc mai bine și să cunosc în același timp mai adînc posibilitățile omului..." [10].

Muzica este, așadar, cu atît mai adecvat înțeleasă cu cît este mai înaltă generalizarea la care se poate ridica ascultătorul. Atîta vreme cît va înțelege *Inelul Nibelungului* doar ca o poveste cu zei, semizei, balauri, pitici, *Tetralogia* lui Wagner — părîndu-i, eventual, plictisitoare sau ridiculă — va refuza să-i destăinuie adevăratul ei sens ; aceasta începe să i se dezvăluie numai din momentul cînd devine în stare să audă omenescul pur al evocării mitologice wagneriene. Impresia de ridicul — datorată nu naivității compozitorului, ci superficialității ascultătorului — se destramă atunci, lăsîndu-ne să contemplăm drama omenirii terorizate și pervertite de aurul atotstăpînitor căruia iubirea nobilă, dezinteresată i se opune într-un pasionat elan, hărăzit însă unei frîngeri tragice, dramă de care Wagner nu-și dă seama dacă este istoric determinată sau ține de însăși condiția umană. Cu atît mai acut cere muzica a fi înțeleasă într-un spirit generalizator atunci cînd nu aparține genurilor programatice, cînd se susține exclusiv prin ceea ce Hanslick numea „forme sonore în mișcare". A. B. Marx, un reputat exeget al lui Beethoven, nu aducea nici un serviciu compozitorului, tălmăcindu-i *Cvartetul op. 132* prin prisma bolii în urma căreia fusese compus. „Scena întregului poem — spune el — este patul bolnavului ; muzica e nervoasă, sensibilă, maladivă ; instrumentele de coarde, cu sunetul tînguitor, ulcerat al arcușului sînt aici organul specific voit, necesar al acestei traduceri" [11] ; și, consecvent cu această concepție, muzicologul analizează diferitele efecte sonore beethoveniene ca imagini ale momentelor bolii. Amuzante pentru spiritele cărora încă nu le este limpede despre ce vorbește muzica și ce trebuie să-i ceară, asemenea referiri îngustează și, în consecință, bagatelizează mesajul compozitorului. Raportarea la cazul particular este supărătoare chiar într-o compoziție ca *Moarte și transfigurație*, deliberat și fățiș concepută de autor ca ilustrare a unei situații medicale (agonie, halucinații, moarte), dar pe care nu izbutești s-o îndrăgești decît detașîndu-te — în ciuda lui Strauss —

[10] Ernest Ansermet, *Les fondements de la musique dans la conscience humaine*, Neuchâtel, vol. I, 1961, La Baconière, p. 158.

[11] Apud Joseph de Marliave, *Les Quators de Beethoven*, p. 353.

de aluziile descriptive şi percepînd-o ca expresie a ceea ce este fundamental în conştiinţă. A obliga însă o muzică de nelimitată generalitate să încapă în patul procustian al unui programatism, pe cît de pedestru, pe atît de arbitrar, reprezintă culmea mistificării. Deşi nu s-a erijat niciodată în teoretician, Beethoven ştia, cu deplină luciditate, că rostul muzicii este de a plana în zona generalizării celei mai elevate. Compunea şi el sub impresia unor împrejurări tulburătoare, stimulatoare — bunăoară adagioul primului cvartet, inspirat de lectura scenei funebre din *Romeo şi Julieta*, ca să nu mai vorbim de sursa shakesperiană a *Appassionatei*, dar nu socotea binevenit să particularizeze semnificaţia muzicii sale prin declararea acestor împrejurări[12]. Atunci cînd totuşi preciza în partitură intenţia programatică, o făcea de o manieră care să nu tragă în jos expresia de la înălţimea filozofică a gîndirii, cu discreţie, poezie şi un oarecare aer enigmatic : *La Malinconia* îşi intitula el finalul ultimului din *Cvartetele op. 18*; *Les adieux, l'absence, le retour* se numesc cele trei mişcări ale *Sonatei op. 81*, compusă cu prilejul despărţirii compozitorului de arhiducele Rudolf, elevul îndrăgit de el. Dedicînd iniţial *Simfonia a III-a* lui Napoleon, Beethoven a considerat însă ulterior mai nimerit să renunţe la această dedicaţie (şi bine a făcut, altminteri cîte comentarii muzicologice napoleoniene ar mai fi luat naştere !), nereţinînd din ea decît vagul epigraf ce precedă partea a II-a : „marcia funebre sulla morte d'un eroe". Cît despre *Cvartetul op. 132* în la minor — cel medical comentat de A. B. Marx — numai partea a III-a conţine declaraţii programatice : „cîntec de mulţumire în modul lidic oferit divinităţii de către un însănătoşit" (Beethoven nu precizează după ce fel de boală : fizică sau psihică) înaintea coralului grav şi „simţind noi puteri" (nici aici nu precizează : puteri trupeşti sau sufleteşti) înaintea secţiunii contrastante, mai însufleţite, cu care acest coral alternează de-a lungul mişcării. Indicaţii mai mult decît sumare şi formulate parcă nu pentru a restrînge sensul muzicii, ci tocmai pentru a da aripi imaginaţiei spre acele „meleaguri ale împărăţiei" beethoveniene. De ce să ne încăpăţînăm a vedea în cvartet patul de suferinţă al compozitorului (obiect intraductibil de către expresia muzicală, oricît ar vrea autorul să ancoreze în lumea lucrurilor), cînd mai firesc, mai muzical şi mai simplu este să înţelegem această compoziţie ca expresie a unei crize sufleteşti, dintre acelea care ne pun la încercare rezistenţa morală şi apoi ne slobozesc, lăsînd în noi o dîră de adîncă, iremediabilă, dar senină tristeţe ?

Logica muzicală şi dialectica gîndirii. Încă un factor care, în cooperare cu interioritatea şi universalismul limbajului muzical, favorizează expresivitatea filozofică a acestei arte : logica organizării sonore. Este vorba de acele principii morfologice şi sintactice care se impun compozitorului ca o forţă obiectivă, imanentă a gîndirii muzicale, obligîndu-l să-şi arhitectureze într-un anumit fel mesajul pentru a-l face comunicabil. Asigurînd inteligibilitatea expresiei, aceste principii formative îl ajută pe însuşi

[12] Mai ales în muzică îşi găseşte aplicarea această reflecţie a lui Thomas Mann : „E, desigur, bine că lumea nu cunoaşte decît opera desăvîrşită, nu şi originile ei, nu şi condiţiile în care a luat naştere căci cunoaşterea izvoarelor inspiraţiei artistului ar zăpăci pe oameni şi i-ar speria, anihilînd astfel efectele atîtor pagini admirabile" (*Moartea la Veneţia*).

compozitorul să-şi clarifice conţinutul lăuntric, mai mult sau mai puţin nebulos pînă în momentul cînd intervine preocuparea organizării (fără de care exteriorizarea artistică ar fi de neconceput). Şi, cum vom vedea îndată, principiile formative ale discursului muzical contribuie la limpezirea mesajului, ba chiar îi intensifică prestanţa filozofică, pentru că ele însele sînt reflexul unor legi fundamentale ale gîndirii. În faptul că o temă se repetă identic sau variat, că unei idei i se opune alta, contrastantă, că între secţiuni există continuitate sau graniţă etc., muzicologia formalistă nu a văzut altceva decît procedee ale tehnicii componistice, ceea ce a făcut ca analizele ei să aibă înfăţişarea unor rebarbative inventare meşteşugăreşti, iar gîndirea compozitorului analizat să fie obligată a coborî de la înălţimea reflexivităţii la o meschină mentalitate scolastică.

A sugera fluenţa perpetuă a conştiinţei (şi cu atît mai mult a subconştientului), al cărei curs viu nici chiar cel mai nuanţat concept nu-l poate reda cu plenitudine, a fost o problemă cardinală pentru marii gînditori ai muzicii. „Dacă muzica este înţelepciune — spune Gisèle Brelet —, explicaţia trebuie căutată nu în faptul că reflectă ordinea cosmosului, ci mai degrabă în acela că reflectă *ordinea temporală a sufletului*, că în inima formei sonore se află depusă — sursă a oricărei înţelepciuni — înţelepciunea temporală, generatoare a celei mai elevate satisfacţii din cîte produce muzica şi semnificînd însăşi esenţa acestei arte — timpul muzical"[13]. Pentru a exprima adecvat temporalitatea vieţii sufleteşti, permiţînd astfel muzicii deplina realizare a menirii sale, Bach s-a servit de contrapunctul liniar, Wagner de melodia infinită, şcoala schönbergiană de tehnica variaţiei continue : graţie unor asemenea mijloace, discursul muzical devenea capabil să evoce într-adevăr torentul neîntrerupt de energie psihică pe care îl simţim curgînd în adîncurile eului. Paralel însă cu aceste preocupări ce ţinteau spre maxima dinamizare a expresiei (făcînd din muzică o imagine fidelă a existenţei ca devenire), compozitorul a simţit dintotdeauna nevoia de a-şi sprijini gîndirea pe piloni care să asigure o soliditate construcţiei sonore : necesitate impusă de legile psihologice ale percepţiei (fără puncte constante de reper, ascultătorul, invadat de impresii mereu noi, se pierde, oboseşte), dar şi de caracterul gîndirii însăşi, care, în continuă mişcare, dezvoltă totuşi anumite idei-pivot, metamorfoza ei infinită prezentînd certe coordonate, mai mult sau mai puţin statornice. Centrul tonal care se afirmă şi triumfă mai presus de toate aventurile modulatorii, motivul şi tema al căror pregnant profil răzbate prin noianul de evenimente al travaliului tematic, seria din care dodecafoniştii derivă scrupulos toată structura sonoră în speranţa că ascultătorul îi va simţi permanent prezenţa, realizînd astfel mental o unitate care să contracareze senzaţia de derută, inerent produsă de tehnica variaţiei continui — iată cîteva din mijloacele menite a conferi muzicii o riguroasă logică internă. Stabilind secţiunile componente ale operei şi preconizînd o anumită organizare a materialului pe baza repetării şi opunerii ideilor, ca şi a unui plan tonal, diferitele tipuri de arhitectură

[13] Gisèle Brelet, *Le temps musical*, Paris, P.U.F., 1948, p. 61.

componistică (începînd cu forma simplă de lied şi terminînd cu grandioasele construcţii ale formei de fugă şi de sonată) au oferit un reazem şi mai solid fluidităţii muzicale. Mai ales datorită lor a ieşit la iveală natura contradictorie a muzicii : esenţa procesuală a acesteia este inseparabilă de schema constructivă, în a cărei albie torentul sonor trebuie să curgă. De aici definirea muzicii ca arhitectură fluidă[14].

Departe de a fi doar procedee de tehnologie muzicală, mijloacele de organizare a formei exprimă însăşi dialectica gîndirii, pe care muzica, prin procesualitatea ce-i este atît de caracteristică, o reflectă deja în aspectul său fundamental : devenirea. Nevoia ei de identitate şi unitate, în primul rînd, sugerată prin funcţionalitatea sistemului tonal (în care mulţi văd fundamentul muzicii însăşi, a cărui năruire echivala pentru D. Cuclin cu transformarea acestei arte într-un conglomerat de zgomote[15]), prin monotematismul compoziţiilor bazate pe dezvoltarea consecventă a unei singure idei (preludiile lui Bach, bunăoară), prin aşa-zisul „ciclism", care derivă tot materialul tematic dintr-un motiv generator (cum se întîmplă în simfonia lui César Franck), prin reluarea insistentă şi nemodificată a aceleiaşi idei (procedeu atît de întîlnit la Schubert, de pildă, cînd o temă pare a-i fi deosebit de dragă). Gîndirea nu poate însă progresa şi nu se poate menţine vie decît în măsura în care se neagă, căutînd necontenit antitezele afirmaţiilor sale, şi această tendinţă a ei a devenit unul dintre principiile constitutive ale logicii muzicale : ideii de centralism tonal i s-a opus din totdeauna dorinţa de evadare din tonalitate prin cromatizări, alteraţii, modulaţii a căror sferă s-a extins treptat pînă la eclipsarea tonalităţii suverane ; de la monotematism s-a trecut la bi- şi politematism, modalităţi în cadrul cărora ideile muzicale se completau sau se contraziceau, contrastele masculin-feminin, contemplativ-volitiv, interogaţie-răspuns fiind cele mai tipice ; diversitatea intonaţională (dintr-o simfonie de Mahler, spre exemplu, unde temele par a proveni din cele mai felurite lumi, începînd cu strada şi terminînd cu paradisul) se dezicea de principiul ciclic al derivării materialului dintr-o celulă generatoare, care, asigurînd unitate, schematiza viaţa, atît de multicoloră ; repetării identice, în sfîrşit, i se opunea repetarea dinamizată, cu alte cuvinte continua modificare a ideii pînă la transformarea ei structurală, care ne-o poate aduce în ipostaze ce echivalează cu o autonegare (tema faustiană devenită în simfonia lui Liszt temă mefistofelică, tema iubirii din *Simfonia fantastică* de Berlioz prefăcută în temă a sarcasmului, tema luminoasă a patriei prezentată în repriza primei părţi din *Simfonia a VII-a* de Şostakovici ca temă a suferinţei şi a jalei). Negări

[14] B. S. Asafiev, dezvoltînd concepţia energetică a lui Kurth, a adus o contribuţie hotărîtoare la cristalizarea acestui fel de a înţelege forma muzicală. „În procesul constituirii formei apar, pe de o parte, elemente identice, care alcătuiesc baza sau jaloanele memorizării muzicii, iar pe de altă parte elementele contrastante. Schema se opune mişcării. În muzică, mişcarea se creează numai opunîndu-se intonaţiilor care sînt percepute ca puncte de sprijin, intonaţiile care încearcă să le deplaseze. Datorită acestui caracter dialectic pe care-l are, procesul de constituire a formei muzicale este perceput totdeauna ca o stare de echilibru instabil", spune el în *Forma muzicală ca proces*, Moscova, Muzghiz, 1963, p. 26.

[15] D. Cuclin, *Tratat de estetică*, Bucureşti, 1933.

care însă duc spre o nouă unitate, mai bogată și deci superioară, unitate realizată prin forța lăuntrică a mesajului : grație acestuia, atonalismul lui *Pierrot lunaire*, conflictul ideilor din *Appassionata*, caleidoscopul temelor dintr-o simfonie de Mahler, variațiile libere care transfigurează pînă la nerecunoaștere tema lui Haydn folosită de Brahms sau cea a lui Purcell luată ca bază de Britten — toate acestea ne apar alcătuind un organism pe cît de divers, pe atît de unitar. Oricît de violentă ar fi negația rostită de muzician, ea își va găsi totdeauna rezolvare, împăcare în ansamblul operei a cărei esențială valoare constă tocmai în capacitatea ei de a spune ceva oamenilor, de a afirma un mesaj pe deasupra (sau poate tocmai datorită) tuturor disarmoniilor, contrastelor, vîltorilor care, la un prim contact, pot să ne deruteze. Negarea negației, acea lege fundamentală a dialecticii — în virtutea căreia tezei îi urmează antiteza, iar sinteza le unifică pe un punct mai înalt al evoluției spiralate — stă și la temelia gîndirii muzicale. Structura ABA, întîlnită în muzică pe toate planurile, de la fraza de opt măsuri pînă la arhitectura unei părți dintr-o simfonie, conține în germene toate relațiile de ordinul identității și contradicției, analizei și sintezei despre care am vorbit. În șirul de forme muzicale izvorîte din armonie (pe care Gisèle Brelet o prezintă ca „symbole du jugement"[16]), această triadă răzbate prin toate modalitățile de structurare a planului componistic, indiferent dacă se numesc lied sau scherzo, rondo sau temă cu variații. Manifestarea ei plenară o găsim în așa-zisa formă de sonată : cu expoziția în care ideile apar într-un contrast ce poate merge pînă la antagonism, cu dezvoltarea care supune aceste idei unei prefaceri cu atît mai dramatice cu cît conflictul dintre ele sau tensiunea lor interioară sînt mai acute, cu repriza care aduce din nou ideile expuse inițial, dar într-un mod concluziv (unificate pe plan tonal și eventual transfigurate ca structură), forma de sonată este o admirabilă imagine a dialecticii existențiale, pe bună dreptate numită de Lunacearski „formă muzicală profund filozofică"[17]. Dacă în ea precumpănește aspectul obiectiv al dialecticii (de aici frecventa interpretare a mișcărilor beethoveniene în formă de sonată ca expresie a ciocnirii forțelor, ca frescă a unor desfășurări dramatico-eroice), fuga, culminație a formelor contrapunctice, ne dezvăluie parcă însuși procesul de gîndire : nu fără temei este ea curent comparată cu raționamentul a cărui stringentă și irezistibilă evoluție o sugerează, într-adevăr, cu uimitoare pregnanță. Aptă să redea multiplicitatea simultană a planurilor pe care evoluează gîndirea, ca de altfel întreaga noastră viață spirituală, polifonia conferă muzicii dimensiunea profunzimii; sondajele în străfunduri psihologice ar fi de neconceput fără ajutorul ei.

Numeroasele scheme constructive care stau la dispoziția compozitorului pentru a-i ușura organizarea materialului muzical pot, desigur, căpăta funcția unor tipare rigide, în care ideile sînt înghesuite în mod conformist. Așa se întîmplă acolo unde nu există o gîndire creatoare : în locul unui curs dinamic, viu se instalează forme împietrite, statice, care golesc mișcarea de viață și îi imprimă o desfășurare nonotonă, previzibilă. Cînd

[16] Gisèle Brelet, *Le temps musical.*

[17] A. V. Lunacearski, *O nouă carte despre muzică*, în *În lumea muzicii*, Moscova, 1958, p. 159.

muzicianul are ceva de spus, cînd în el există o tensiune ce se cere eliberată, schema se va subordona mesajului şi — transfigurată de dinamismul acestuia — îşi va vedea pus în valoare sensul ei dialectic. Aceasta este raţiunea nenumăratelor amendamente pe care din totdeauna compozitorii le-au adus tiparelor formale (ceea ce a făcut ca o formă exemplară, ideală de sonată sau rondo să nu poată de fapt exista), estompînd graniţa dintre secţiuni, renunţînd, eventual, la una din ele sau, dimpotrivă lărgind structura prin introducerea unor episoade, profilînd într-un fel mereu înnoit ideile, mai ales cu prilejul reprizei lor concluzive : tot atîtea mijloace de a pune în prim plan procesualitatea, de a sugera ideea acţiunii continui, de a da mişcării tensiune interioară, cu alte cuvinte de a spori sentimentul de viaţă, de adevăr pe care-l degajă muzica. Numai cînd schema constructivă este însufleţită de acest curent al unei gîndiri vii şi dinamice, îşi actualizează ea potenţele filozofice, care, altfel, au toate şansele să rămînă inexpresive, banale construcţii scolastice. Ea împărtăşeşte soarta logicii formale, a cărei fecunditate depinde de gradul în care este luminată de viziunea, atît de subtilă şi suplă, a logicii dialectice.

Cum principiile logice reflectă relaţii ale existenţei în general, am putea spune că logica muzicală exprimă nu numai procese ale gîndirii, dar indirect, prin intermediul lor, tendinţe fundamentale ale naturii, societăţii. Analiza raporturilor existente între diferitele elemente ale limbajului muzical îl pune pe cercetător în faţa unei atît de complexe dialectici surprinsă întrucîtva de Schopenhauer cînd spune : „Dacă ne-ar reuşi să reproducem detaliat în noţiuni ceea ce exprimă muzica, am căpăta o deplină şi suficientă explicare noţională a lumii"[18]. Consideraţie pe care însă Schopenhauer o făcea nu pentru a demonstra forţa filozofică de generalizare a muzicii, ci pentru a o ridica deasupra vieţii şi a celorlalte arte, în zona metafizicei „voinţi universale" : muzica ar putea continua să existe, zicea el, chiar dacă lumea ar dispărea. Desigur, nu cu asemenea scopuri apologetice am evocat aici virtuţile dialectice ale gîndirii muzicale, ci numai pentru a sublinia importanţa aspectului constructiv-logic în arta componistică. Am vrut să dovedim şi pe această cale că muzica este o manifestare intelectuală superioară, că deci o percepere pur emoţională a ei este cel puţin inadecvată.

[18] A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, Bucureşti, 1885, p.424.

NEOTOMISMUL CONTEMPORAN ȘI PROBLEMATICA EPISTEMOLOGICĂ A ȘTIINȚELOR SOCIALE

DE

GH. VLĂDUȚESCU

Într-o mai veche încercare asupra sferei de cuprindere și asupra specificului epistemologiei neotomiste, Georges van Riet constata că acesteia încă „nu i s-a stabilit statutul”[1], întrucît Thoma s-a preocupat mai mult de o analiză psihologică și o explicație ontologică a cunoașterii, iar tîrziii săi discipoli : cardinalul Mercier, P. Boyer, P. de Tonquédec, E. Gilson, disprețuind valoarea metodologică a „îndoielii”, nici n-au interferat măcar problematica strict epistemologică[2].

Pentru a nu fi o simplă „refutație de erori”, și a realiza o „operă pozitivă”, capabilă „să rezolve probleme pe care ea însăși și le-a pus”[3], epistemologia neotomistă ar trebui, după el, „să întreprindă cu o sinceritate totală și să debuteze printr-o îndoială radicală”[4] în „studiul condițiilor, valorii și limitelor cunoașterii”[5]. Doar debutînd printr-o „îndoială universală”, continua van Riet, deoarece numai astfel „se pune chestiunea valorii cunoașterii” și se ține seama de „posibilitatea erorii”, neotomismul abordează *in stricto sensu* problematica epistemologică[6]. Altfel, contemporanii urmași ai lui Thoma vor eșua într-un descriptivism care, în pofida „sincerității radicale”, pentru că nu ține seama de dificultățile problemei cognitive, nu explică în fapt nimic. Îndoiala ar însemna pentru epistemologia neotomistă punctul de unde și cu care începe actul fundamental prin care aceasta s-ar delimita și opune unor preocupări similare dar altfel întemeiate filozofic, în nici un caz însă ca o oarecare soluție printre altele, ci ca singura cu temei și îndreptățire, adică însăși *epistemologia*.

---

[1] G. van Riet, *L'épistémologie thomiste*, éd. de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain, 1946, p. VI.

[2] *Ibidem*, p. 639.

[3] *Ibidem*, p. 636.

[4] *Ibidem*, p. 638—639.

[5] *Ibidem*, p. VI.

[6] *Ibidem*, p. 639, 640.

Rev. filoz., **13**, 2, p. 191—199, București, 1966

Astfel, deși apropiată de van Riet sensului cartezian, „îndoiala radicală" prin care ar trebui să debuteze epistemologia neotomistă, în fapt cu o altă semnificație și finalitate, se dovedește potrivnică unei asemenea asimilări. Și aceasta mai întîi pentru că nu reține decît *formal* dubito-ul cartezian, sensul fundamental al acestuia, anume aspectul *metodic* respingîndu-l, iar în al doilea rînd întrucît este conceput astfel, impune valorificarea pentru întemeierea epistemologiei doar a neotomismului.

Este adevărat însă că atît van Riet, cît și alți filozofi neotomiști, îndeobște dintr-o generație mai tînără, încearcă în același timp și o oarecare înmlădiere a speculativismului dogmatic tomist, manifestă întrucîtva o tendință criticistă față de acesta, neîndoielnic însă fără a-i depăși cadrul, deci fără a atenta la înseși fundamentele sale. Mai vizibilă în sfera epistemologiei este de aceea și explicabilă. Trebuind să răspundă cît mai contemporan avîntului științelor, neotomismul resimte firesc nevoia nu atît de a renunța la dogmatismul clasic, cît de a-l adapta și actualiza, pentru a nu se opune exterior adevărului științific, ci disimulat să se insinueze în intimitatea acestuia și astfel să opereze o subminare din interior. De pildă, Ch. Golfin nota că „este ușor să te refugiezi în teologie", numai că o asemenea poziție ignoră faptul că azi problemele se pun mai întîi pe plan filozofic și științific și apoi din punctul de vedere al teologiei[7]. Aceasta, fără a însemna o repudiere a teologiei sau măcar o parțială renunțare la spiritul și sprijinul său, dovedește în realitate efortul de a prezenta neotomismul contemporan ca orientat spre discutarea problematicii filozofice-științifice în aria sa strictă, deci în afara teologicului care, cu toate că ar fi ultima *ratio*, nu ar exercita „în jos" vreo influență, sau măcar una hotărîtoare, întrucît funcționează în alt plan.

Or, spiritul teologic, în contradicție cu teoretizările programatice, se realizează ca însăși coloana vertebrală a neotomismului, fundament și punct terminus al oricărei analize întreprinse în cadrul acestei filozofii. Pregnant apare aceasta pînă și în epistemologie care, strîns legată de științele particulare prin accentuata sa notă de pozitivitate, este totuși greu convertibilă la un spirit într-atît de speculativ-dogmatic cum este cel neotomist.

Fără a se ignora matematica, fizica, biologia, chimia etc. îndeobște în ultimii ani a apărut tot mai evidentă orientarea neotomistă spre problematica epistemologică a științelor sociale, deoarece acestea, interesîndu-se „de *realitatea umană* în totalitatea și ansamblul său" [8], își aduc o masivă contribuție „construcției lumii viitoare" [9], modului ideal, considera Golfin, de a fi a acesteia. Dar, pentru a se constitui în fundament al acelei „lumi a viitorului" care va fi o „societate eclesială", continuă Golfin, științelor sociale le trebuie un asemenea statut epistemologic care să le unifice și să le integreze într-un sistem capabil să contribuie practic la „refor-

[7] Ch. Golfin, *Statut épistémologique des sciences sociales*, în „Revue thomiste", 1961, nr. 1, p. 67—68.
[8] Idem, *Epistémologie et sciences sociales*, în „Revue thomiste", 1962, nr. 3, p. 474.
[9] Idem, *Sur l'épistémologie des sciences sociales*, în *loc. cit.*, 1960, nr. 2, p. 207.

marea omului" în spiritul „habitus-ului teologic", după expresia lui Maritain [10].

Pentru constituirea unui „corp integrat al științelor umane", o primă și hotărîtoare operație — nelipsită însă de greutăți, întrucît este „delicat de a preciza principiul acestei integrări" — va fi găsirea principiului însuși [11]. Acesta, scrie Golfin, a fost căutat într-o „știință a comunicării" — lingvistica, în fapt — (Claude Levi-Strauss) —, într-un criteriu care pornește de la „treptele de integrare în timp", procedeu „de sugestie istorică" (Granger), în sociologie (pozitivismul, marxismul) etc. Dacă toate celelalte pot apărea ca simple construcții „curioase", încercarea de întemeiere sociologică a „științelor umane" le-ar orienta pe acestea împotriva omului, ceea ce ar duce la o atitudine negativă față de ele.

Și aceasta, deoarece sociologia, îndeosebi cea marxistă, cu „pretențiile ei ontologice", după J. Onimus ignorînd „persoana", ar transforma „știința omului" într-o „atitudine dezinteresată", pentru că „subiectul acestei științe este în același timp obiect", iar parametrii esențial umani sînt puși „în termeni de victorie materială și reușită tehnică", ceea ce ar avea ca urmare constituirea sa în impediment pentru deplina realizare și afirmare a omului [12]. Or, „a lua o atitudine negativă față de științele sociale este mai mult decît o eroare, ar fi o prostie", deoarece ele lucrează pentru împlinirea eudemonistă a omului [13].

Cu toate acestea, sociologia degajă o concluzie de primă însemnătate pentru detectarea acelei științe care să funcționeze ca principiu unificator, anume caracterul practic, orientarea ei spre „reglementarea acțiunii" (J. Maritain). Dar ea apare mai întîi ca insuficient de teoretică, întrucît modul ei de a fi este cel „evenimential" (événimentiel), cum preferă Golfin, folosind expresia economistului Granger să denumească vechea înțelegere, de circulație idealistă, a societății ca domeniu al faptelor irepetabile. Iar pe de altă parte și fiind strîns legată de interesul material, deci cu intensă coloratură socială, ar disprețui, de aceea, „orientarea interioară", „de tip mai mult afectiv decît intelectual", caracteristică „adevăratei opere" [14]. Prin urmare, considera Golfin, sociologia ar eșua în nominalism și analiză „tehnologică", necategorială, ceea ce ar face-o incapabilă să se constituie într-o „știință-pilot" posesoare a „esenței umane", în stare să suporte construirea sistemului „științelor umane".

Dacă exemplul sociologiei, instructiv atît prin latura sa pozitivă cît și negativă, deopotrivă cu cel al lingvisticii — ilustrativă pentru un alt mod, opus chiar, de a aborda problematica epistemologică a științelor sociale — (aceasta fiind îndeajuns de teoretică, însă insuficientă practic), — ar fi valorificat, s-ar lăsa să se întrevadă trăsăturile de bază ale principiului unificator, indicînd totodată drumul către acesta. O asemenea știință — princi-

[10] J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrès du savoir*, ed. a 7-a, Paris, Desclée de Brouwer et C-ie, 1946, p. 895.

[11] Ch. Golfin, *Sur l'épistémologie...*, în *loc. cit.*, p. 207.

[12] J. Onimus, *Les sciences humaines contre l'homme*, în *loc. cit.*, 1961, nr. 2, p. 204.

[13] *Ibidem.*

[14] Ch. Golfin, *Epistémologie...*, în *loc. cit.*, p. 473.

piu în stare să pună în lumină „faptul uman total", *esența umană* însăși, ar trebui așadar să fie totodată (și echilibrat) teoretică și practică.

Pornind de la o asemenea constatare și urmînd cu fidelitate „gîndirea lui Aristotel ca pe un fir conducător"[15], cercetarea, crede Golfin deopotrivă cu toți filozofii neotomiști, ar ajunge în mod firesc în fața moralei, care în mod desăvîrșit s-ar realiza ca fundament al tuturor „științelor umane", păstrătoarea „secretului" statutului lor epistemologic. Aceasta, urma el, apare ca o consecință a faptului că la nivel filozofic „inteligibilitatea este *morală*, adică normativă".

„Structura morală" ce reprezintă „ansamblul de principii explicative care trebuie să prezideze activitatea omului", deoarece acțiunea este „particulară, contingentă, inventivă, creatoare de nou" intervine — și aici i-ar apărea funcția sa de fundamentare epistemologică — cu un anume sistem de norme care ar introduce în materialul „evenimențial" necesitatea și universalitatea[16]. E adevărat însă că fiecare știință umană în parte — rezultat al unei acțiuni fragmentare, orientată într-un sens particular — își structurează specific materialul, deci introduce în acesta o anume ordine, care este „ca un fel de apriori al său", dar nu semnifică încă universalul[17]. Abia morala — întrucît se raportează la totalitatea domeniilor particulare ale „acțiunii" ca formă aristotelică —, informează o materie lipsită în ea însăși de universalitate, într-o sinteză superioară, și aceasta apriori. O asemenea sinteză produsă ar fi însuși sistemul integrat al științelor, deoarece astfel „concretul este angajat în viza inteligenței", și, ca urmare, morala descoperă natura umană unică și invariabilă[18]. Structurile apriori pe care le-ar poseda morala nu sînt, avertizează Golfin, apriori în sens kantian, deoarece ele constituie conținutul însuși, aprehendat într-o organizație logică și conceput ca o proprietate a realului. Ele ar fi ontic apriori, prin urmare în sensul „realismului tomist", ca esențe aflate, e adevărat *in re*, dar și *ante res*, distincte de existență și determinante, informatoare ale acesteia din urmă, de unde și capacitatea intelectului de a le surprinde printr-un fel de intuiție provenită dintr-o conaturalitate a acestuia cu ele și deci cu divinitatea. Străin de sensul logico-metodologic kantian care, deși puternic limitat de idealism, închidea totuși efortul de înțelegere a spontaneității gîndirii, apriorismul în formula neotomistă înfundă în fapt actul uman de cunoaștere nu numai și nu atît în pasivitate, cît într-o funciară neputință cognitivă.

Aceasta deoarece intelectul ar ajunge la esențe nu atît prin propriile puteri, cît printr-un act ananoetic (după terminologia lui Maritain), care înseamnă cunoașterea prin analogie cu divinitatea, recursul la teologie, pentru ca printr-o asemenea mediere să surprindă universalitatea, efectuînd astfel nu o oglindire, ci o reoglindire. Cu atît mai mult moralei i se recunoaște în filozofia neotomistă un accentuat apriorism și deci un ascendent covîrșitor asupra „cunoașterii speculative", dar și a celei, după formula lui Maritain, „în mod practic — practice" (pratiquement —

[15] Ch. Golfin, *Statut épistémologique..*, în *loc. cit.*, p. 46.
[16] Idem, p. 51.
[17] Idem, p. 50.
[18] *Ibidem.*

pratique), descrise ca incapabile de o „analiză ontologică" care să sesizeze „constitutivul inteligibil"[19], întrucît ca ştiinţă practică ea este considerată ca o „dezvoltare particulară a habitus-ului teologic"[20], deci în comuniune cu credinţa.

Astfel, morala apare ca o prelungire laică a teologiei şi numai întrucît s-ar origina în aceasta, ar deveni aptă să înfăptuiască operă de sinteză şi întemeiere epistemologică a ştiinţelor sociale.

„O etică socială — scria în acelaşi spirit Urbain Dhondt — nu se poate situa în prelungirea unei sociologii care se limitează fie la a arăta cum trăieşte omul în societate, fie la studierea legilor care guvernează o societate particulară"[21]. Sociologia, cel mult, fără a avea virtuţi epistemologice deosebite, ar putea în cadrul teoriei generale a ştiinţelor umane să se instituie într-una particulară, care să opereze doar o deosebire după gradul de „tehnicitate" (termen prin care Golfin înţelege logica internă) între istorie şi economie, estetică şi drept etc., de pildă. Ea nu s-ar putea realiza însă într-o „filozofie a omului complet", pentru că nu ar uni „eficacitatea şi libertatea", teoreticul şi practicul.

„Rămîne ca o nobleţe a ştiinţelor sociale în dependenţa lor obiectivă de filozofia morală şi în relativa autonomie de metodă integrarea în eficacitatea exigenţelor celor mai înalte ale moralei"[22].

Eroarea săvîrşită e dublă : mai întîi ea poartă asupra sociologiei şi apoi asupra moralei.

Astfel, sociologia este asimilată îndeobşte de către filozofii neotomişti, nediferenţiat, unei înţelegeri empiriste a vieţii sociale, ignorînd prin aceasta existenţa şi specificul, modalitatea riguros ştiinţifică de investigaţie şi teoretizare a concepţiei materialist-istorice. Concepînd abstract esenţa omului şi identificînd-o cu o natură umană eternă şi imuabilă, întrucît ar reprezenta semnul divinităţii, teoreticienii neotomişti ai istoriei în spiritul tezelor ontologice de bază, ajung firesc la negarea caracterului primordial, determinant al condiţiilor materiale în viaţa socială. Acestea în concepţia neotomistă nu ar putea asigura o explicare adecvată a vieţii sociale, deoarece, ţinînd de sfera existenţei materiale, în sine ar fi lipsite de universalitate şi necesitate, ceea ce ar avea consecinţe negative asupra capacităţii de fundamentare teoretică şi metodologică a „ştiinţelor umane" particulare de către sociologia marxistă.

Aceasta nu ar putea să intre, de aceea, ca morala (şi morala de structură tomistă) în posesiunea cîtorva „relaţii interumane pentru ca cel ce le întreţine să-şi atingă acea perfecţiune care este destinată"[23] şi să opereze o considerare a acţiunilor umane din punctul de vedere al valorii lor ideale. Dar, categoria de „acţiune" (centrală în filozofia neotomistă a istoriei) comportă interpretări radical opuse : ori este asimilată activităţii practice, evidenţiindu-se mai întîi ca muncă, ori semnifică doar mişcarea

---

[19] J. Maritain, *op. cit.*, p. 882.

[20] *Ibidem*, p. 892.

[21] U. Dhondt, *Fondement d'une éthique sociale*, în „Rev. philos. de Louvain", 1961, nr. 77, p. 495.

[22] Ch. Golfin, *Statut épistémologique...*, în *loc. cit.*, p. 66—67.

[23] U. Dhondt, *op. cit.*, p. 495.

gîndirii pure către obiect și valorificarea acestuia, conformă cu norme înainte stabilite.

Evident, în al doilea caz, prezent în filozofia neotomistă, acțiunea se autodesființează ca atare, căci într-o accepție riguroasă ea presupune activitate transformatoare, practică, materială prin urmare.

După cum esențele — ontologic vorbind — sînt considerate activante ale existenței pasive, în planul social norme ideale de natură morală, apar ca informatoare și organizatoare ale experienței umane, operație din care acestea ies extrem de subiectivizate.

Astfel, în ciuda identificării neotomismului cu însăși *teoria socială*, prin întregul corp doctrinar în fapt el își trădează cu ușurință apartenența la o interpretare idealist-subiectivă a istoriei.

Subiectivismul se prelungește totodată deformant și asupra moralei care, înțeleasă ca ansamblu de norme apriori scoase în afara unei determinări obiective, este ca și „acțiunea" viciată de idealism. Subiectivismul în interpretarea moralei, consecință mai întîi a specificului ontologiei neotomiste, este în același timp și urmarea încercării de instituire a sa în fundament epistemologic al celorlalte științe sociale, ceea ce firesc înfundă argumentarea în subiectivism, întrucît prin aceasta se operează absolutizarea ei, ignorarea realelor raporturi în care intră și intervertirea relației cu existența socială.

În acest caz, cum s-ar putea morala și cu atît mai mult una extrem de subiectivizată constitui în principiu epistemologic din moment ce ea însăși prin sine nu se poate susține?

Astfel ca fundament epistemologic, pentru că oferă o platformă teoretică și metodologică științifică, poate fi numai acea știință filozofică ce explică întregul edificiu social printr-un factor ce iese în afara interacțiunii — de care vorbea Hegel cînd analiza concepția socială a materialiștilor francezi din secolul al XVIII-lea —, adică material, obiectiv.

O asemenea știință este tocmai sociologia marxistă. Fără a fi o însumare a științelor sociale particulare din perspectivă sociologică sau o teorie a metodologiilor particulare, sociologia marxistă apare ca o sinteză organică dintre concepție și metodă, ceea ce-i conferă o dată mai mult și funcția de fundament epistemologic [24].

Cu un statut propriu pentru că posedă o solidă bază teoretică și metodologică, ea contribuie de aceea și la întemeierea statutului epistemologic al științelor sociale particulare.

În cadrul neotomismului, efortul epistemologic este identificat cu integrarea științelor sociale într-un sistem unitar (ceea ce presupune și operația de fundamentare a lor) și în fapt se reduce la atît. Or, nu în întregimea sa o asemenea operație aparține sferei epistemologicului și apoi aceasta nu este acoperită și satisfăcută de atît. Integrarea științelor sociale într-un sistem unitar nu este o sarcină doar a epistemologiei și

[24] Este semnificativă, în acest sens, poziția lui Gurvitch care, respingînd reducerea sociologiei la o funcție metametodologică, scria: „A reduce sociologia la confruntarea între metodele altor științe sociale înseamnă... a o azvîrli în domeniul epistemologiei, adică a-i refuza statutul său ca știință" (G. Gurvitch, *Traité de sociologie*, ed. a 2-a, Paris. P.U.F., 1962, p. 4).

nu numai şi nu în primul rînd pe bază epistemologică se poate şi trebuie înfăptuită, întrucît comportă totodată şi perspectivele sociologică şi gnoseologică (ambele, neîndoielnic cele adecvate, riguros-ştiinţifice, marxiste prin urmare).

Perspectiva sociologică are primă importanţă într-o asemenea operaţie, pentru că *ea* fixează cadrul şi oferă criteriul de unificare, şi aceasta prin raportarea tuturor formelor conştiinţei sociale—şi de aici a ştiinţelor—la existenţa socială, determinantă. Cercetarea epistemologică, însemnînd preocuparea pentru problematica strictă a cunoaşterii ştiinţifice, presupune constituirea ştiinţei în obiect, faţă de care gîndirea se raportează ca subiect.

Preocupîndu-se de teoria cunoaşterii ştiinţifice, avînd aşadar ca obiect însăşi ştiinţa, legile ei, dialectica dezvoltării sale, epistemologia îndreaptă ştiinţele ajunse la o anume maturitate, — printr-un efort de auto-reflexie — şi spre ele însele, le oferă cumva propria conştiinţă de sine.

Valabilă pentru domeniile particulare ale cercetării, cu atît mai mult aceasta interesează acea ştiinţă care prin structura sa oferă o teorie generală, epistemologică, întrucît într-un asemenea caz se are în vedere şi propriul obiect, dar şi sfera de cuprindere a celorlalte ştiinţe. Sociologia marxistă, întrucît este ştiinţa filozofică despre societate, pune astfel şi bazele epistemologiei generale a cercetării vieţii sociale, aceasta avînd ca obiect principiile cercetării, dar nu şi cercetarea însăşi. Iar epistemologia generală, construită cu mijloacele şi pe terenul sociologiei (pentru că aceasta oferă bază teoretică ştiinţelor sociale) mai departe, se constituie în fundament pentru metode epistemologice proprii istoriei sau economiei, doctrinei politice sau juridice etc. Prin aceasta ştiinţele particulare sînt puse în posesiunea metodologiei de cercetare a mecanismului propriu de cunoaştere, a locului fiecăruia şi a relaţiilor dintre ele.

Astfel, prin forţa logicii lor interne, ştiinţele sociale particulare se pot defini ca elemente componente ale conştiinţei sociale şi prin aceasta ca reflectare complexă a existenţei sociale.

Aşadar, sociologia marxistă nu se apropie cu norme apriori, organizatoare şi constrîngătoare, de materialul ştiinţific particular, pentru că totodată şi acesta tinde spre ea. Întemeierea epistemologiei ştiinţelor particulare de către sociologia marxistă nu este deformantă şi constrîngătoare, pentru că aceasta, spre deosebire de morală (şi cu atît mai mult faţă de o morală fundamentată idealist), explică întreaga viaţă socială prin categoriile de maximă generalitate, care sînt existenţa şi conştiinţa socială.

Deşi valorifică morala pentru „o filozofie adevărată a omului", care ar salva ştiinţele particulare de „empirismul contemporan", prin aceasta nu numai că nu-l depăşesc, dar se înfundă mai mult în el şi totodată în subiectivism şi arbitrarietate [25]. Asemenea consecinţe, precum şi finalitatea socială a eticizării întregului sistem al ştiinţelor sociale, apar extrem de evident îndeosebi în modelul de analiză morală a unei ştiinţe — anume economia politică — dat de către Ch. Golfin.

[25] Ch. Golfin, *Statut épistémologique...*, în *loc. cit.*, p. 62.

El avertizează că o alege pe aceasta, deoarece „noul spirit științific", caracterizîndu-se prin unirea între „știință și acțiune", economia politică îl ilustrează cel mai fidel [26]. Însă, urmează el, reflexiile „asupra statutului fundamental al științei economice valorează pentru *toate științele sociale*" [27].

La prima vedere, observă el, economia politică, prin caracterul ei tehnic și aplecarea spre viața materială, nu ar avea nimic comun cu relațiile morale. Dar aceasta ar fi numai la prima vedere, pentru că la o cercetare mai atentă se descoperă în activitatea economică „o viață socială și deci morală, unde se încearcă realizarea cu mai mult sau mai puțin succes. . . . a unei ordini umane comandate de nevoile naturii și în serviciul celor mai înalte scopuri" [28].

Studiul filozofic al economiei, după considerațiile lui Golfin, ar degaja în primul rînd structura morală a vieții productive a oamenilor pentru că nevoile umane au inteligibilitate doar și numai în planul etic. Oamenii, în cursul activității lor de producție, urmăresc îndeobște „binele naturii umane", și aceasta orientează teleologic, cheamă deci spre sine toate eforturile umane : economice, politice, culturale. Idealul unui abstract „bine suprem" ar structura deci întreaga activitate umană într-o arhitectonică în articulațiile ei fundamentale morală, întrucît numai astfel omului i-ar fi redată demnitatea sa și a muncii sale.

A privi în această perspectivă viața socială și științele care o cercetează, nota semnificativ în acest sens Jean Ladrière, ne obișnuiește să vedem în istoria de pînă acum „un fel de prolegomene ale istoriei veritabile, istorie de unde viața umană va fi în fine veritabil umană" [29], împlinită în ceea ce Maritain numea „cetatea laică, vital-creștină sau statul creștin constituit" [30].

Viciile metodologiei neotomiste a științelor sociale apar, așadar, odată mai mult, cu ocazia analizei concrete, cînd caracterul ei arbitrar se evidențiază mai cu pregnanță.

Pornind de la postularea unei morale de inspirație și factură religioasă, ca principiu teoretic și metodologic de bază — reflex în fapt al unor mobiluri de clasă, burgheze (pentru că, trecînd peste disimulările subtile de altfel, ce altceva ascunde idealul lor politic?) — , filozofii neotomiști își subminează *ab initio* accesul la o cercetare rodnică a epistemologiei științelor sociale, înfundînd-o pe aceasta, în ultimă instanță, în subiectivism și sterilitate.

Aflată la începuturile sale, epistemologia științelor sociale, cu atît mai mult poate, se relevă ca un cîmp în care înfruntările de opinii sînt extrem de ascuțite, interpretările și soluțiile — diverse. Prin complexitatea și specificul ei ridică o seamă de dificultăți, neîndoilenic nici insurmontabile, dar nici ușor de învins.

---

[26] Ch. Golfin, *Sur l'épistémologie...*, în *op. cit.*, p. 212.
[27] Idem, *Statut épistémologique*, în *loc. cit.*, p. 55.
[28] *Ibidem*, p. 48.
[29] J. Ladrière, *Histoire et Destinée*, în „Rev. philos. de Louvain", 1960, nr. 57, p. 113.
[30] J. Maritain, *Humanisme intégral*, Paris, F. Aubier, 1936, p. 190.

Probleme ca cea a fundamentării, a ariei de cuprindere, a funcţiei şi metodei, a logicii interne, — centrale — a problematicii epistemologice sînt de aceea extrem de controversate.

Preocupat de aceasta, neotomismul contemporan răspunde unei reale necesităţi, impusă de însuşi nivelul atins de ştiinţă în genere şi de cea socială în speţă. Numai că pornind de la o platformă idealistă şi utilizînd mijloace complet inadecvate, subordonînd eforturile de cercetare unor postulate originar viciate, filozofii neotomişti ajung la asemenea concluzii, încît acestea prin forţa lucrurilor se întorc împotriva cunoaşterii ştiinţifice. Deschisă controverselor, epistemologia ştiinţelor sociale cu atît mai mult solicită participarea filozofilor marxişti, întrucît numai fundamentarea sa materialist-istorică îi conferă un statut riguros ştiinţific şi o orientează constructiv şi eficient în cel mai înalt grad pentru dezvoltarea cunoaşterii ştiinţifice.

BIBLIOTECA CENTRALA
SIBIU

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

DETERMINISMUL SOCIAL LA PETRE ANDREI

DE

MIRCEA MÂCIU

Una din problemele sociologice majore care a stat în atenţia lui P. Andrei în cercetarea teoretică a proceselor şi fenomenelor sociale este determinismul social. Analizată de autor sub diversele ei aspecte, problema determinismului, cu toate limitele şi inconsecvenţele lui P. Andrei, caracterizează cel mai bine *încercarea* acestuia de a da o explicare ştiinţifică societăţii, proceselor şi fenomenelor vieţii sociale.

Punctul de plecare al concepţiei sociologice a lui P. Andrei, în lumina căruia sînt abordate şi cercetate problemele determinismului social, ale cauzalităţii, ale necesităţii, ale legii progresului, ale finalităţii etc. este „conştiinţa socială" ca factor determinant al dezvoltării societăţii omeneşti. Pornind de la un asemenea postulat, P. Andrei dă o fundamentare teoretică generală *idealistă* determinismului său social. Societatea este redusă deseori la o „comunitate spirituală", la o „totalitate de funcţiuni", la o „structură cu viaţă proprie, produsă prin sinteza conştiinţelor individuale", la o „unitate psihică" ş.a.m.d., care se „constituie şi se menţine" pe baza conştiinţei sociale şi în care ştiinţa şi conştiinţa sînt factori „constitutivi şi determinanţi".

Acest punct de vedere al lui P. Andrei nu rămîne invariabil. Atitudinea atentă, de căutare şi de cercetare „obiectivă", în „cunoştinţă de cauză" a determinismului social — ca şi a tuturor celorlalte probleme sociale de care se ocupă —, de examinare a teoriilor şi concepţiilor emise cu privire la acestea determină la P. Andrei o evoluţie continuă spre un criteriu aparţinînd domeniului activităţii practice. Cu anumite nuanţe psihologiste şi subiectivist-voluntariste care se menţin în concepţia sa sociologică, urmare a influenţei lui W. Wundt, E. Durkheim, F. Tönnies ş.a., P. Andrei subordonează, în cele din urmă, toate celelalte forme ale conştiinţei sociale — „conştiinţa psihologică", „opinia publică", „conştiinţa naţională", „conştiinţa istorică", „conştiinţa morală" — „*voinţei sociale*", considerată de el ca o „conştiinţă politică", o conştiinţă a acţiunii sociale, care reprezintă

Rev. filoz., **13**, 2, p. 201–211, Bucureşti, 1966

„o forță cu putere de cauzalitate", „un element esențial al conștiinței sociale, prin care se formează și trăiește societatea" [1]. Concepută de el mai mult sub latura ei socială, politică, din punctul de vedere al activității oamenilor, voința socială este determinată de necesitatea realizării anumitor dorințe, scopuri, a înfăptuirii intereselor și trebuințelor indivizilor, ale societății. Voința socială, precizează P. Andrei, „este determinată de scopuri și cauzalitea ei are un caracter special, este o cauzalitate teleologică" [2].

Prin urmare, voința socială, această latură „fundamentală" a conștiinței sociale, nu este pe deplin independentă. Ea este prezentată de P. Andrei de nenumărate ori ca fiind „dominată" de scop și chiar „subordonată" vieții sociale, care „e mai puternică decît gîndirea noastră", deoarece „ea ne constrînge, ne impune și chiar fără voie ne silește să ne îndreptăm atenția asupra ei" [3]. Din acest punct de vedere și în contradicție cu ideea de bază a concepției sale sociologice societatea este definită ca „mediul în care se găsesc condițiile de dezvoltare și motivele care determină forța creatoare a individului" [4].

Stabilind raportul dintre individ și societate pe baza unei concepții raționaliste, deterministe, P. Andrei remarcă faptul că *activitatea oamenilor este determinată de dezvoltarea societății în întregul ei*. El înțelege, de pildă, faptul că oamenii nu pot schimba după bunul lor plac legile sociale, societatea, că activitatea oamenilor se desfășoară în anumite condiții sociale date, că fiecare generație găsește anumite relații sociale de care trebuie să țină seama, de la care trebuie să pornească. Societatea ne poate constrînge, constată P. Andrei, în spiritul concepției lui E. Durkheim. Ea nu e un produs al voinței noastre. Avem iluzia, relevă în mod aprobativ P. Andrei ideea lui E. Durkheim, că fenomenele sociale depind de noi, deoarece, fiind agenții executori, socotim că putem da, după voia noastră, orice direcție vieții sociale. Această iluzie trebuie să dispară. „Noi ne naștem într-un anumit mediu, găsim forme de viață socială constituite și intrăm în angrenajul lor chiar fără voia noastră" [5].

Atunci cînd vorbește, de exemplu, despre locul și rolul intelectualului în societate, el precizează că acesta nu este detașat de viața pămîntească, că el nu este „străin de zbuciumul societății în care trăiește". Intelectualul „simte influența mediului social, reflectă viața din jurul său așa cum este și-și formează o imagine ideală a ei, așa cum ar dori el să fie" [6]. Oamenii mari sînt expresia unei anumite epoci, poartă semnul timpului în care trăiesc și acționează.

Reprezentîndu-și voința socială ca fiind dependentă de mediul social — ceea ce-i permite să înfățișeze unele aspecte reale ale determinismului social —, P. Andrei se opune atît celor care dau o interpretare mistică, teologică voinței sociale, cît și celor care o reduc la „voința celor care co-

[1] P. Andrei, *Sociologia generală*, Craiova, 1936, p. 375—376.
[2] Idem, *Probleme de sociologie*, București, 1927, p. 37.
[3] *Ibidem*, p. 5.
[4] P. Andrei, *Sociologia generală*, p. 55.
[5] *Ibidem*, p. 360.
[6] *Ibidem*, p. 34.

mandă", la „voința celor puternici", a „supraomului". Autorul *Sociologiei generale* are în vedere și chiar acordă un loc important în determinarea vieții sociale „activității comune" a membrilor societății, „cooperației între oameni", necesităților și nevoilor sociale de tot felul, inclusiv celor materiale. El respinge teoria spiritualistă, de orientare teologică în problemele determinismului social, ca și pe aceea după care marele „Anonim" ar „determina totul", omul fiind „incapabil" a cunoaște și acționa — în fond ambele iraționaliste și indeterministe. P. Andrei înțelege caracterul „conservator—reacționar" al unor asemenea teorii și arată că prin ele se urmărește „să se țină în frîu clasele inferioare (citește asuprite și exploatate) și să întemeieze puterea regilor și a nobililor apelînd la credința oamenilor în forțe supranaturale și în organizări și instituții imutabile, rezultate ale puterii și voinței divine" [7].

De pe poziții raționaliste, P. Andrei dezvăluie inconsistența teoretică, caracterul irațional al determinismului teologic, al teoriilor care pun deismul la originea determinismului social. Societatea, remarcă P. Andrei, nu este o entitate mistică. Ordinea socială, viața socială în toată complexitatea ei trebuie explicată pe baza unui temei real. Studiul problemelor și fenomenelor sociale, explicarea lor științifică nu se pot face pornind de la voința divină, care ar determina și dirija totul, ci pe baza „legilor fundamentale" ale societății, pe baza stabilirii a ceea ce este „necesar și general valabil", a legii cauzalității și determinării sociale.

Frămîntările sociale, luptele politice pentru schimbarea organizării sociale, tendința spre „democrație și libertate", ca și tendința către „dictatură și rasism" care domină în societatea burgheză, corespund în concepția lui P. Andrei, „oscilațiilor și transformărilor economice-sociale" [8]. Mișcările sociale sînt concepute și ca expresie a „înrăutățirii situației materiale" a claselor sociale respective, a mulțimilor care le înfăptuiesc [9].

Un asemenea punct de vedere îl opune P. Andrei lui Tr. Brăileanu, care considera că individul poate înfrînge rigurosul determinism al vieții sociale, că este deajuns voința unor indivizi hotărîți pentru a distruge un sistem social. În opoziție cu cei care propovăduiesc teoria „elitelor", exclusiv subiectivistă, P. Andrei caută să explice schimbările sociale prin factori de natură „obiectivă". Fără să ajungă pînă la înțelegerea că „din totalitatea relațiilor sociale *relațiile de producție*" sînt „relațiile fundamentale, primordiale, care determină toate celelalte relații" [10], P. Andrei își dă seama că „există o cauzalitate socială care trece peste dorințele noastre și care ni se impune" [11].

În susținerea determinismului social, P. Andrei se întemeiază pe ideea că așa cum universul există și se dezvoltă pe baza *legilor naturale*, a unei *necesități* proprii, *interne*, tot așa și societatea trebuie considerată, cercetată și explicată în procesul de determinare cauzală internă. Fenomenele sociale, arată el, sînt supuse cauzalității asemenea celor naturale. În

---

[7] P. Andrei, *Probleme de sociologie*, p. 6.
[8] P. Andrei, *Sociologia generală*, p. 18.
[9] *Ibidem*, p. 20.
[10] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. I, București, Edit. politică, 1963, p. 134.
[11] P. Andrei și V. Harea, *Manual de sociologie*, 1938, p. 118.

societate există o anumită ordine, raporturi cu aceleași caractere ca și în natură, care o aseamănă cu natura, dar în același timp o și deosebește de natură.

Din contextul lucrărilor și studiilor sale și în special al celor de mai tîrziu se vede efortul pe care-l face P. Andrei de a explica ideea de mai sus. Știința care studiază „realitatea socială *devenită*, arătîndu-i natura și formele sale de manifestare, deci *actul devenit*, actul în forme sociale concrete, explicîndu-l cauzal", cît și „*realitatea în curs de devenire . . . acțiunea* socială . . . în sensul și direcția ei" [12], este *sociologia generală*. Ea trebuie să cerceteze și să explice societatea ca totalitate de fenomene legate între ele prin raporturi de cauzalitate necesară.

Conștient de complexitatea fenomenelor sociale, P. Andrei atrage atenția în mod justificat că în cercetarea realității sociale trebuie urmărite raporturile umane, conflictele, viața istorică în întregime în diferitele ei momente, că nu trebuie neglijat factorul timp și nici situația specială a omului în lanțul determinismului social. Aceasta, subliniază P. Andrei, nu trebuie să ne ducă la negarea existenței legilor sociale. „Viața socială nu este ceva haotic și stăpînit în mod absolut de hazard, ci e dominată de un determinism special, constatat prin regularitățile tipice, ușor accesibile cercetătorului" [13]. Atît legile naturale, cît și cele sociale exprimă, după părerea lui P. Andrei, raporturi generale, constante și necesare. „Între generalitatea, constanța (în sens de constante. M.M.) și necesitatea legilor sociale și a celor științifice-naturale *nu există o deosebire calitativă*, precizează autorul *Sociologiei generale*, ci numai *una cantitativă*, o diferență de grad" [14].

În opoziție cu neokantienii H. Cohen, R. Stammler, P. Natorp, Fr. Staudinger, sub a căror influență s-a aflat în începutul activității sale și de care s-a eliberat cu timpul, P. Andrei consideră că legile sociale prin manifestarea lor capătă un caracter concret. Ele exprimă tendințele reale ale dezvoltării societății. Legile „nu sînt ceva în sine — arată P. Andrei — și nici nu au valoare pentru o lume a lucrurilor în sine. Noi facem prevederi pentru viitor, bazîndu-ne pe invariabilitatea legilor, în virtutea cărora se vor produce și de acum înainte legăturile dintre fenomenele constatate în trecut" [15].

Fără a exprima un punct de vedere consecvent științific, lipsit de confuzii și oscilări, P. Andrei înțelege necesitatea de a deduce legile dezvoltării sociale din viața socială, din procesele și fenomenele reale. Pentru el legile sociale nu reprezintă construcții aprioriice ale gîndirii, ci exprimă o realitate obiectivă și se manifestă în condiții „strict determinate". Legea poate fi considerată ca un principiu euristic, practic, necesar pentru deducții viitoare, „dar ea e ceva mai mult decît atît — precizează P. Andrei — căci prin ea explicăm fenomenele obiective" [16]. Ridicîndu-se împotriva aprioriismului și convenționalismului, el arată că „nu se poate admite că

[12] P. Andrei și V. Harea, *Sociologia generală*, p. 291—292.
[13] P. Andrei, *Sociologia generală*, p. 89.
[14] *Ibidem*, p. 85 (*subl. ns.*).
[15] *Ibidem*, p. 82.
[16] *Ibidem*, p. 81.

numai inteligența și voința lui (a observatorului fenomenelor — M.M.) singură creează legea, fără faptele exterioare". Legea, în accepțiunea pe care i-o dă P. Andrei, „nu se poate reduce" „la o simplă convențiune utilă". Dacă legile „ar fi simple convențiuni — observă acesta, citîndu-l pe E. Becher cu privire la legile naturii —, nu ar putea face să se miște și să funcționeze mașinile" [17].

În concepția lui P. Andrei, legile în genere, deci și cele sociale, exprimă *conexiunea* reală, regulată a unor fenomene de sine stătătoare, *existența* unui raport direct de succesiune sau coexistență a fenomenelor și proceselor sociale, *posibilitatea* de a se prevedea pe baza lor viitorul. „Legea științifică — conchide el — exprimă *ceea ce este* și *ceea ce trebuie să fie*, pe baza celor constatate, a legăturilor dintre fenomenele observate" [18].

Sesizînd specificul determinismului social, P. Andrei subliniază ideea că societatea nu este un produs mecanic. El critică mecanicismul naturalismul, biologismul, care, reducînd legile sociale la legile naturii, urmăresc estomparea specificului dezvoltării sociale față de natură. Referindu-se, de pildă, la concepția lui Spencer cu privire la raportul dintre natură și societate, P. Andrei remarcă faptul că societatea, deși cuprinde în sînul său oameni, ființe vii, supuse legilor biologice, nu este un organism biologic și nu urmează aceleași reguli; Spencer „trece cu vederea peste marile deosebiri dintre fenomenele fizice, cele biologice, psihice și sociale" [19].

Cu și mai multă hotărîre se ridică sociologul ieșean împotriva acelora care negau existența legilor sociale, a determinismului social, împotriva acelora care, propovăduind indeterminismul și iraționalismul, considerau că „instinctul", „intuiția", „credința" și „revelația divină" sînt mijloacele de „cunoaștere" și de „explicare" a „haosului" social. Apără legile dezvoltării sociale și prestigiul sociologiei împotriva acelora care cultivă o sociologie și o filozofie a instinctelor și pun mai presus de forța rațiunii „intuiția" și „divinitatea". Respinge rasismul, ortodoxismul, corporatismul etnocratic și legionarismul, prin care A. C. Cuza, Tr. Brăileanu, M. Manoilescu, N. Crainic, E. Cioran și alții tocmai aceste idei căutau să le inoculeze în concepția tinerelor generații. Autorul *Sociologiei generale* a intuit cu justețe și profunzime în cultul „instinctelor", în apologia „intuiției", a „misticismului", a „revelației divine" și a „primitivismului" preludiul „teoretic" al unor concepții sociologice care urmăreau distrugerea gîndirii și a rațiunii umane, „glorificarea" hazardului și a haosului social.

Cu toate limitele ei, determinate de faptul că nici el nu ajunge la un punct de vedere pe deplin științific, critica pe care o face P. Andrei diferitelor teorii idealiste cu privire la determinismul social este meritorie. Ea exprimă lupta lui continuă atît împotriva mecanicismului, cît și a indeterminismului și trebuie apreciată ca atare.

Un loc principal în problemele determinismului social la Petre Andrei îl ocupă ideea *dezvoltării istorice*, ideea *progresului* social. El sesizează că societatea este supusă „reformării" și „transformării" permanente

---

[17] P. Andrei, *Sociologia generală*, p. 81.
[18] *Ibidem*.
[19] *Ibidem*, p. 93.

sub impulsul trebuințelor și necesităților istorice și sociale. Nepotrivirea dintre trebuințele și aspirațiile noi și ordinea socială existentă a creat nemulțumiri și a „alimentat" tendința de transformare a societății. Din acest punct de vedere, P. Andrei își exprimă chiar dezacordul cu sociologia burgheză a secolului al XIX-lea, care „s-a ocupat de societatea burgheză, făcînd din ea un fenomen permanent, pe cînd în realitate această societate nu este decît un fenomen istoric, iar structura ei o simplă etapă a unui proces istoric. De aceea — continuă P. Andrei — legile structurale ale acestei societăți burgheze nu pot fi considerate drept legile vieții sociale în genere" [20].

Existența unor fenomene sociale generale, care se manifestă în *toate epocile istorice*, nu este nesocotită de P. Andrei. El arată că unul dintre caracterele fundamentale ale societății îl constituie *permanența*. În concepția autorului, aceasta nu se confundă cu *încremenirea*. „Societatea este în necontenită schimbare". Chiar dacă există fenomene sociale generale, valabile pentru întreaga dezvoltare a societății, conținutul lor este variabil.

Caracterul istoric al dezvoltării sociale este întregit prin ideea progresului social. Spre deosebire de evoluția socială, care nu este decît o schimbare succesivă, progresul social presupune o creștere continuă, o „complicare", o ascensiune de la inferior la superior, o „perfecționare" continuă.

Realizarea progresului social e pusă în legătură directă cu activitatea individului, care constituie „elementul viu și activ al societății, purtătorul fenomenelor sociale" [21]. Nimeni, relevă P. Andrei în lecția inaugurală a cursului de *Istoria filozofiei* ținut la Universitatea din Iași, nu este față de realitate un spectator indiferent, căci omul nu este numai o inteligență receptivă pură, el nu constată numai ceea ce este, ci se gîndește și la ceea ce trebuie să fie, tinde către realizarea, înfăptuirea idealurilor sale.

Determinismul social, cauzalitatea în societate nu exclud finalitatea, tendința către un scop. Oamenii, precizează P. Andrei, nu se mulțumesc cu realitatea prezentă. Ei sînt singurii care, spre deosebire de celelalte animale, participă în mod conștient la viața socială, își pun ca scop, ca ideal realizarea unei realități mai bune, mai perfecte, față de care actualitatea este inferioară. Orice greutăți ar întîmpina — și în societatea din vremea sa P. Andrei constată că foarte adeseori și pentru cei mai mulți trebuințele și tendințele nu sînt satisfăcute, piedici de tot soiul se pun în calea dorințelor și aspirațiilor lor —, oamenii sînt dominați de un imbold către activitate, către muncă pentru înfrîngerea piedicilor, au o atitudine activă, transformatoare.

Încercarea de a surprinde locul și rolul omului în lanțul complex al determinismului social îi permite lui P. Andrei să releve existența progresului atît „în autoperfecționarea individuală a omului", cît și „în viața socială". Subliniind facultatea omului de a ieși de sub influența, dominația determinismului automat al mediului, de a lupta împotriva obstacolelor, a

[20] P. Andrei, *Sociologia generală*, p. 67.
[21] *Ibidem*, p. 522.

greutăţilor pe care le întîmpină în scopul obţinerii libertăţii, de a nu se supune orbeşte, fatalist mediului social, P. Andrei arată că omul „se adaptează din ce în ce mai bine la mediul natural şi social, fiind însă activ, căci el modifică chiar aceste mediuri"[22].

Aceste consideraţii ale lui P. Andrei au implicaţii pozitive asupra înţelegerii şi explicării dezvoltării sociale şi a *progresului social*. Cu toate că are tendinţa de a explica dezvoltarea socială şi progresul prin dezvoltarea şi progresul culturii, el îşi dă seama că nu pot fi ignorate rolul şi importanţa factorului material în dezvoltarea societăţii omeneşti, faptul că aceasta depinde „şi de" progresul economic, este precedată de acesta. „Chiar în activitatea sa de creaţie spirituală, omul este supus influenţei atmosferei sociale în care trăieşte. Oricît de mult s-ar părea că ştiinţa e mai presus de tot ceea ce este material, că în domeniul ei stăpîneşte numai spiritualul, nu putem tăgădui — spune P. Andrei — că starea economică ajută sau împiedică dezvoltarea ştiinţei. Capitalul material chiar este necesar spiritului pentru creaţiunile sale"[23]. Ideea e precizată în 1938 cu mai multă claritate, cînd P. Andrei arată că „trebuinţele superioare, spirituale şi culturale, pentru satisfacerea lor *determină* (în sens de necesită — M.M.) o activitate economică"[24].

O importanţă deosebită capătă în concepţia sociologică deterministă a lui P. Andrei faptul că el explică dezvoltarea societăţii prin *factori interni*. El este conştient că trebuie studiată „viaţa socială în ea însăşi", nu „condiţionarea exterioară" a acesteia sau „cadrul în care se dezvoltă". „Nevoia", „satisfacerea trebuinţelor", „trebuinţele practice", spune P. Andrei, utilizînd expresii care vizează în primul rînd factorul economic, constituie „impulsurile cele mai importante care l-au făcut pe om să observe lucrurile, să gîndească asupra lor, să caute a le cunoaşte pentru a le utiliza în lupta vieţii"[25].

Pornind de la ideea că procesul dezvoltării sociale nu poate fi explicat prin factori externi, P. Andrei precizează că sarcina sociologilor este de a stabili legile generale interne ale vieţii sociale, de a studia „*mecanismul vieţii sociale* însăşi, arătînd care sînt *factorii fundamentali pentru existenţa unei societăţi*, precum şi care sînt *condiţiile în care trăieşte şi se dezvoltă societatea*"[26]. Cu toate că nu pătrunde pînă la înţelegerea deplină a factorului intern al dezvoltării societăţii, P. Andrei îşi dă seama de inconsistenţa ştiinţifică a teoriilor sociologice care pun la baza dezvoltării sociale mediul geografic sau factorul demografic. Făcînd o critică argumentată acestor teorii, el arată că atît mediul geografic, cît şi factorul demografic sînt numai *condiţii necesare*, dar *nu şi suficiente* ale existenţei şi dezvoltării societăţii.

Fără a nega rolul şi importanţa mediului natural, fizic în dezvoltarea socială, P. Andrei arată că acesta poate ajuta sau întîrzia dezvoltarea unei societăţi. Mediul fizic însă nu are putere de cauzaţie socială prin el însuşi.

---

[22] P. Andrei, *Fericirea*, 1921, p. 128.
[23] Idem, *Sociologia generală*, p. 145.
[24] P. Andrei şi V. Harea, *op. cit.*, p. 75. (*subl. ns.*).
[25] *Ibidem*, p. 21.
[26] *Ibidem*, p. 25.

El constituie numai un prilej, oferă numai posibilități, mijloace nu și forțe de dezvoltare. Trebuințele vieții și mai ales ale vieții în comun sînt „puternice imbolduri pentru acțiunea omului"[27]. Trebuințele omului, necesitățile practice ale vieții sociale, iată „agentul principal" pe care P. Andrei încearcă să-l pună la baza dezvoltării sociale. Schimbările din structura societății au loc sub influența unor forțe care lucrează în mod constant. Acești agenți dinamici, care construiesc și schimbă totul, *sînt trebuințele omenești de tot felul.* „Fără baze economice și fără aspirații sufletești și culturale comune nu există nici o societate"[28].

Concepția sociologică deterministă a lui P. Andrei este de asemenea opusă concepției celor care reduc societatea la un „consensus de idei" sau la o solidaritate „emoțională".

Teoriile rasiste, mobilurile și scopurile urmărite de propagatorii acestora, care pun existența și dezvoltarea societății în dependență de rasă sînt supuse unui aspru rechizitoriu de către P. Andrei. Trecînd în revistă toată gama argumentelor lor și dezvăluindu-le inconsistența teoretică, el precizează că acestea „nu corespund realității, mai ales cele care fac din rasă factorul fundamental, prin care se poate explica viața socială în totalitatea ei"[29].

În dezacord cu sociologii care confundă societatea cu statul, care reduc societatea la forma de stat, P. Andrei arată că acestea nu trebuie confundate. Statul și societatea sînt considerate de el ca două noțiuni deosebite, fiecare avînd obiectul său propriu. „Există deosebire între societate și stat — subliniază P. Andrei — și credem că nu se poate explica existența societății numai prin ordinea de drept, că aceasta are numai un caracter *regulativ*, pe cînd alte categorii de fenomene au un rol *constitutiv* pentru societate"[30].

Înțelegerea și reliefarea mai pregnantă a rolului și importanței factorului economic în dezvoltarea socială se observă la P. Andrei atunci cînd face analiza unor fenomene și procese sociale cum sînt clasele, lupta de clasă, revoluția socială și altele. În determinarea structurii și evoluției claselor sociale, a raporturilor dintre ele, P. Andrei recunoaște, de pildă, că factorul economic a avut un rol important. El constituie unul dintre elementele esențiale. Apariția și dezvoltarea claselor sociale sînt privite de P. Andrei în strînsă legătură cu diferențierea socială și de viață economică, în special cu formarea proprietății individuale. „Averea și interesul economic — precizează acesta — au jucat un rol de seamă în procesul de diferențiere a claselor și în determinarea ierarhică a funcțiunilor lor"[31].

Petre Andrei nu se oprește numai la constatarea claselor sociale ca fiind produsul diferențierii sociale și de viață economică și politică, el ia totodată atitudine împotriva concepției naturalist-biologice asupra claselor sociale. Acestea, arată P. Andrei, sînt altceva decît o simplă deosebire naturală dintre oameni. Existența lor nu numai că nu se poate

---

[27] P. Andrei și V. Harea, *op. cit.*, p. 47.
[28] *Ibidem*, p. 74.
[29] P. Andrei, *Sociologia generală*, p. 471.
[30] *Ibidem*, p. 158.
[31] *Ibidem*, p. 538.

explica prin factorul biologic, dar nu are nici o legătură cu acesta. „Deosebirile de sex, vîrstă şi forţă, care există la cele mai primitive clanuri, ca şi în formele cele mai evoluate de societate, nu constituie elemente esenţiale ale claselor sociale... Clasele nu sînt în nici un caz produsul naturii, adică nu au la baza lor însuşiri naturale ale indivizilor, care îi etajează şi îi grupează laolaltă"[32].

Raporturile dintre clasele sociale, şi în primul rînd „raportul de luptă", pe care P. Andrei îl constată ca „fiind cel mai frecvent", ideea prefacerii claselor sociale, a „reînnoirii" lor prin luptă şi „apariţia" uneia în locul alteia sînt expuse de P. Andrei *în legătură directă* cu „opoziţia economică" dintre acestea, opoziţie care în cele din urmă devine o „adevărată opoziţie socială, căci lupta dintre clase are ca obiectiv nu numai averea, ci şi predominarea în societate... Pauperismul contribuie la întărirea ideii de clasă şi mai ales la formarea clasei proletare"[33]. Mai departe, el arată că „interesele claselor se exprimă în mod concret în forme de drept, continuînd să fixeze în anumite cadre legale viaţa claselor sociale. Acestea coincid adeseori cu interesele claselor dominante"[34].

Unele fenomene sociale concrete sînt explicate de P. Andrei, în primul rînd, prin factori de ordin material. Referindu-se la luptele politice şi militare dintre state, el arată că acestea „sînt provocate adeseori de un motiv pur material. Lupta dusă de englezi şi de germani în jurul Palestinei, Mesopotamiei, Caucazului, Persiei de nord şi de sud n-a avut alt mobil decît petrolul. Deviza Germaniei dinainte de război (e vorba de primul război mondial. — M. M.) «Drang nach Osten» nu exprima numai o concepţie ideologică pangermanistă, ci era muiată în petrol"[35].

Cercetarea revoluţiei sociale şi a cauzelor ei — fenomen social de o deosebită importanţă în dezvoltarea societăţii —, P. Andrei o face raportînd-o cu mai multă consecvenţă la *factorul economic*. El face o analiză mai profundă, mai consecventă, mai cuprinzătoare mecanismului orînduirii sociale, factorilor obiectivi, contradicţiilor sociale care generează realizarea revoluţiei, caracterul istoric al orînduirii sociale. Multe din problemele ridicate nu rămîn doar simple formulări şi prezentări într-un plan incert şi neclar. Ele sînt argumentate şi susţinute cu seriozitate ştiinţifică. Influenţat de o literatură filozofică şi sociologică de cele mai diferite nuanţe şi orientări, în cadrul căreia revoluţia socială era deplasată din planul realităţilor social-economice obiective pe un plan ideologic-cultural, filozofic-juridic, P. Andrei precizează totuşi încă din 1921 că, deşi „revoluţiile istorice au cauze diferite şi aspecte variate, totuşi în toate vom găsi unele cauze tipice mai mult sau mai puţin accentuate. Putem dovedi două categorii generale de cauze: 1. materiale, 2. ideale. Prin cauze materiale înţelegem în special pe cele economice, iar prin ideale — cauzele juridice, politice, istorice, religioase şi psihologice"[36].

---

[32] P. Andrei, *Sociologia generală*, p. 529—530.
[33] *Ibidem*, p. 546.
[34] *Ibidem*, p. 552—553.
[35] *Ibidem*, p. 446.
[36] P. Andrei, *Sociologia revoluţiei*, Iaşi, 1921, p. 27.

Atent la desfăşurarea proceselor şi fenomenelor sociale, preocupat de înţelegerea şi explicarea cauzelor „fundamentale" ale acestora, e precizează că „în societatea modernă factorul economic a dobîndit u rol predominant şi a determinat în bună parte evoluţia ei. Începînd d la revoluţia franceză şi pînă azi, mai toate marile prefaceri şi frămîntăr sociale au avut cauze economice... chiar în mişcările cu caracter idealis (citeşte ideal — M.M.) nu a lipsit elementul economic"[37].

„În marea revoluţie franceză, situaţia economică a claselor de jos fost motivul care a dat forţă vie ideilor de libertate, egalitate, fraternitate Lupta contra capitalismului, adesea hrăpăreţ şi imoral, a pricinuit în timpurile mai noi mişcări serioase, descărcări de ură în mase"[38]. Şi atunc cînd se referă la revoluţia socialistă, P. Andrei relevă rolul factorulu economic. "Nu trebuie să credem că revoluţia rusească a rezultat di motive pur politice, ci factorul economic a avut un rol de seamă. E drep că lupta pentru libertate a fost un imbold esenţial în Rusia, dar la aceast s-a adăugat reaua stare materială a ţăranilor şi lucrătorilor"[39].

Cercetarea şi explicarea de pe poziţii raţionaliste a problemelo determinismului social, analiza concretă a proceselor şi fenomenelo sociale, a raporturilor şi corelaţiilor dintre ele, reliefarea cauzelor „mate riale", „economice" ale apariţiei claselor sociale, ale luptei de clasă, al revoluţiei, precum şi ale dezvoltării sociale în genere îl situează pe P. Andre pe o poziţie teoretică mai înaintată în comparaţie cu mulţi alţi sociolog burghezi.

Totuşi, evoluţia sa spre o concepţie ştiinţifică în abordarea şi cer cetarea problemelor determinismului social, rezultat atît al eforturilo sale de a găsi un criteriu ştiinţific în aprecierea teoretică a problemelo sociale de care se ocupă, cît şi al maturităţii sale de gîndire realizate în timp, este limitată. Pornind de la ideea că conştiinţa socială — în cadru căreia un rol preponderent îl are voinţa socială — este factorul hotărîto al existenţei şi dezvoltării societăţii omeneşti, el ajunge, în cele din urmă la înţelegerea însemnătăţii factorului material, dar nu-i acordă rolu hotărîtor în existenţa şi dezvoltarea societăţii. În analiza pe care o fac proceselor şi fenomenelor sociale, el pune pe acelaşi plan cauzele material şi ideale. Acestea, precizează P. Andrei referindu-se la cauzele „materiale şi „ideale" ale revoluţiei, „sau sînt unite, provocînd împreună revoluţia sau una din ele poate predomina, dînd revoluţiei un caracter special"[40] Aceeaşi idee, mai atenuată însă, revine la P. Andrei şi în 1938 în manualu de sociologie, unde arată că, pentru a forma o societate, indivizii „trebui să fie legaţi între dînşii prin legături sufleteşti, şi anume în primul rînd să aibă conştiinţa comună a unor scopuri şi aspiraţiuni ale tuturor celo ce trăiesc laolaltă... În acelaşi timp nu se poate tăgădui, arată P. Andre în continuare, că ceea ce îi apropie unul de altul *mai ales* este nevoi de a-şi satisface trebuinţele economice. Iată aceşti doi factori fundamentali

[37] P. Andrei, *Fascismul*, 1927, p. 1.
[38] Idem, *Sociologia revoluţiei*, p. 29.
[39] Idem, *Manual de sociologie*, p. 74.
[40] Idem, *Sociologia revoluţiei*, p. 27.

trage P. Andrei concluzia, fără de care nu se poate vorbi despre existența societății"[41].

Limitele unui asemenea mod de a concepe dezvoltarea societății au fost dezvăluite de către clasicii marxism-leninismului și de experiența istorică a omenirii. Teza marxistă despre rolul determinant „în ultimă instanță" al factorului economic a transformat sociologia într-o adevărată știință despre societate. Această idee exprimă adevărul fundamental, verificat de întreaga practică social-istorică a omenirii, că, pentru a trăi și „a face istoria", oamenii au nevoie înainte de toate de hrană, adăpost, îmbrăcăminte, pe care le-au smuls naturii în procesul muncii și cu ajutorul unor unelte de muncă tot mai perfecționate. Producția materială — iată temelia pe care s-a făurit și s-a dezvoltat societatea omenească, istoria ei politică și conștiința socială a oamenilor.

Încercarea de a da o fundamentare teoretică determinismului social, de a dezvălui legile dezvoltării societății, relevarea ideii dezvoltării istorice a societății, a progresului social, căutarea factorului intern al dezvoltării sociale, critica pe care o face diferitelor teorii sociologice reacționare — toate acestea sînt meritorii și ele dau o valoare incontestabilă concepției sociologice a lui P. Andrei.

Cu toate limitele ei această concepție a avut un rol pozitiv în ansamblul general extrem de complex și contradictoriu al problematicii sociologice burgheze din țara noastră în perioada interbelică. Ea a fost îndreptată direct împotriva misticismului, iraționalismului și indeterminismului, ceea ce și explică valoarea științifică a poziției lui Petre Andrei în problemele determinismului social.

---

[41] P. Andrei și V. Harea, *op. cit.*, p. 17 (*subl. ns.*).

CU PRIVIRE LA „MODUL DE PRODUCȚIE ASIATIC"

ASUPRA FORMAȚIUNII SOCIALE „ASIATICE" (I)

O temă nouă și veche

DE

ION BANU

În literatura istorică și sociologică marxistă au fost multă vreme neglijate tezele lui Marx și Engels referitoare la modul de producție impropriu denumit asiatic și la orînduirea socială ce-i corespunde.

Intensificarea mișcării de eliberare din țările Asiei și Africii după cel de-al doilea război mondial a dat un puternic impuls și cercetărilor științifice din aceste țări. Numeroși cercetători marxiști din Egipt, Algeria, India, Vietnam etc., dezvoltînd studiul istoriei țărilor lor la un grad sporit de aprofundare, au constatat necesitatea de a înlătura unele formule anterioare, care apăreau schematice și, sub imperiul faptelor, au reactualizat — uneori fără legătură unii cu alții — studiul tezei marxiste a modului de producție „asiatic", considerînd-o rodnică. Se pare că această noțiune începe să-și dezvăluie utilitatea nu numai pentru cercetătorii orientului vechi, dar și pentru cei ce studiază America pre- și postcolumbiană, pentru cercetătorii trecutului unora din regiunile Europei sau pentru aceia ai unor societăți africane contemporane.

Dezbaterea angajează astăzi tot mai mulți oameni de știință europeni și neeuropeni. Deși, în noua ei fază, ea se află abia la început, se anunță promițătoare, așa cum rezultă, între altele, din paginile revistei „La Pensée", ale cărei numere 114 din 1964 și 122 din 1965 cuprind substanțiale „buletine" asupra dezbaterilor în curs de desfășurare în Europa, Asia, Africa și America[1]. La discuții participă azi și specialiști din majoritatea țărilor socialiste.

Discuția se desfășoară în două mari direcții : una, pe planul teoriei marxist-leniniste, vizează cunoașterea tezelor enunțate de Marx, Engels

[1] Jean Chesneaux, *Récents travaux marxistes sur le mode de production asiatique*, în „La Pensée", 1964, nr. 114, p. 67—73 ; idem, *Où en est la discussion sur le „mode de production asiatique"* ?, în „La Pensée" 1965, nr. 122, p. 40—59.

Rev. filoz., 13, 2, p. 213—238, București, 1966

și Lenin în această direcție ; a doua, pe planul cercetărilor istorice concrete, tinde să lămurească măsura în care anumite date, aflate în neîntreruptă acumulare, pot să capete o interpretare teoretică superioară prin utilizarea conceptului de „mod de producție asiatic". Mulți dintre cei angajați în această direcție au adoptat conceptul cu acel sentiment de ușurare pe care-l dă cercetătorului faptul de a dispune de o abstracție, capabilă să dezvăluie mai profund esența concretului, în speță a datului istoric.

Discuția trebuie continuată în ambele direcții. Renunțarea la prima dintre ele implică riscul unei devieri din drumul științei ; renunțarea la cea de-a doua direcție — a faptelor — poate transforma dezbaterea în exegeză de tip scolastic. Bogăția de idei din scrierile clasicilor marxismului, pentru cel ce o privește numai retrospectiv, se înfățișează ca încheiată în cadrul dat o dată pentru totdeauna, al lucrărilor, al cunoștințelor științifice din secolul lor ; ea se înfățișează, dimpotrivă, nelimitată dacă e mereu valorificată în lumea faptelor noi, a inepuizabilei actualități. Faptele nou cunoscute pun într-o lumină mai deplină multe din enunțările clasicilor noștri în problemele pe care le dezbatem. Dar în privința faptelor noi : simpla acumulare a înregistrării lor nu sporește înțelepciunea noastră, cum observase altădată Heraclit. Dimpotrivă, sub tutela gîndirii sintetizante marxiste mereu actualizate, cunoștințele noi ale fiecărei generații au șansele maxime de a îmbogăți știința.

Se constată însă la unii participanți la discuții dezechilibrul dintre cele două serii de preocupări în defavoarea celor creatoare. Unii nu izbutesc, pur și simplu, să se smulgă din cadrul fix al celor cinci orînduiri economice. Neajunsul comportamentului lor nu este acela de a menține teza celor cinci orînduiri, ci acela de a nu izbuti să pună, pentru o clipă, între paranteze această teză, pentru a analiza cu obiectivitate dacă, în lumina unor date noi, este ori nu cazul să fie menținută. Ei cred că teza celor cinci orînduiri ar fi o lege a materialismului istoric. Caracter legic are evoluția progresivă a oricărui popor de la comuna primitivă la comunism prin orînduiri sociale calitativ deosebite între ele, dar nicidecum numărul și uniformitatea succesiunii lor la toate popoarele. Sau : acad. V. V. Struve obiecta că, dacă acceptăm noțiunea de „mod de producție asiatic", atunci alunecăm în concepția ciclică asupra istoriei [2]. Unora le provoacă neliniște faptul că tema nu e studiată în *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, deși ea apare în lucrările lui Engels atît de timpurii, cît și de bătrînețe, așadar nu numai la Marx.

Dar, repetăm, pentru omul de știință marxist, suprema instanță de verificare a teoriei nu sînt oare *faptele*? Nu este oare sarcina sa de a pleca de la fapte, pentru ca, urmînd spiritul gîndirii lui Marx, Engels și Lenin, să desprindă concluziile teoretice impuse de faptele noi? Or, faptele descoperite în ultimele decenii, dînd din nou dreptate clasicilor marxismului, ne îngăduie o tratare a noțiunii vizate, mai puțin fugitivă și fragmentară, mai liberă de semne de întrebare și rezerve decît în tra-

---

[2] V. V. Struve, *Poniatie „aziatskii sposob proizvodstva"*, în *Narodi Azii i Afriki*, Moscova, nr. 1, 1965, p. 109.

tarea pe care au hotărît să i-o dea Marx și Engels în limitele datelor de care dispunea știința la vremea lor.

În prima parte a lucrării noastre ne ocupăm de modul în care se desprinde conceptul în cauză din operele clasicilor marxism-leninismului, consemnînd totodată cîteva observații critice și recomandări pe marginea actualelor discuții. Consecvenți cu cele de mai sus, cercetăm, în a doua parte a lucrării, modul în care apare conceptul în confruntarea cu materialul istoric de care dispunem azi, în speță cu cel din domeniul istoriei filozofiei orientale.

MODUL DE PRODUCȚIE „ASIATIC" ÎN OPERA CLASICILOR MARXISMULUI

Numeroase mențiuni directe și indirecte mărturisesc prezența acestei noțiuni în opera clasicilor marxismului. Luînd poziție împotriva acelor autori sovietici care sînt adversari ai ideii unui mod de producție aparte, numit „asiatic", academicianul Varga, într-un studiu scris, pe cît se pare, în 1960, semnalează ideea într-o serie de lucrări ale lui Marx și Engels, de tinerețe și de bătrînețe, precum și la Lenin[3]. Un larg, deși incomplet, inventar cronologic al mențiunilor pe această temă la Marx și Engels e întocmit de Maurice Godelier[4]. În cadrul unei recenzii, M. A. Vitkin și N. B. Ter-Acopian indică unele izvoare necuprinse de Godelier[5].

Într-un amplu studiu, tot Ter-Acopian[6] își propune să schițeze modul în care a evoluat, de-a lungul istoriei ei, gîndirea lui Marx și Engels pe tema modului de producție „asiatic", modul în care, pe măsura descoperirilor succesive ale istoricilor și etnografilor, și-au îmbunătățit neîncetat conceptul pînă la finele vieții, sub raportul conținutului, al formei și al expresiei lui terminologice.

Faptul că la un moment dat Marx și Engels n-au mai folosit denumirea de „asiatic" pentru modul de producție în cauză s-ar explica, după cum se presupune, prin argumentul că, așa cum au început să le arate cercetările ulterioare, fenomenul nu este exclusiv asiatic. Cunoștințele din zilele noastre întăresc în mod covîrșitor acest argument și fac termenul de „asiatic" lipsit de orice sens. S-au propus alți termeni. Nici unul nu ne satisface, dar, trebuind totuși să ne descurcăm într-un fel, vom adopta mai jos, în mod provizoriu, dintre termenii propuși, pe cel de „tributar", pe care Marx îl sugerează, dar nu-l reține; deși poate stîrni obiecții, termenul are cel puțin meritul de a viza domeniul relațiilor social-economice.

---

[3] E. Varga, *Ob aziatskom sposobe proizvodstva*, în vol. *Ocerki po problemam politekonomii kapitalizma*, Moscova, 1964, Izd. pol. lit., p. 358–382. Indicația asupra datei acestui studiu e luată de la J. Chesneaux, *Où en est la discussion...*?, p. 40, nr. 1.

[4] Maurice Godelier, *Les écrits de Marx et Engels sur le mode de production asiatique*, în „La Pensée", 1964, nr. 114, p. 56–66.

[5] M. A. Vitkin – N. B. Ter-Acopian, *Po stranițam jurnala „La Pensée"*, în *Voprosî filosofii*, Moscova, nr. 3, 1965, p. 172–176.

[6] N. B. Ter-Acopian, *Razvitie vzgliadov K. Marksa i F. Engelsa na aziatskii sposob proizvodstva i zemledelceskuiu obșcinu*, în *Narodî Azii i Afriki*, nr. 2, p. 74–88 și nr. 3, p. 70–85.

Pentru a prezenta modul de producție „tributar", trebuie acordată o atenție specială lucrării lui Marx *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen* din anii 1855—1859 [7]. Vom ține seama, în același timp, de alte numeroase indicații din lucrările lui Marx și Engels. Ne vom mulțumi cu indicații generale și de aceea va fi posibil să facem abstracție aici de fazele prin care a trecut gîndirea marxistă în această chestiune.

1. Baza socială, în cadrul modului de producție „tributar", este *comunitatea agrară sătească*. Vorbind de India, Marx arată că, împreună cu unitatea dintre mica agricultură și industria casnică, comunitățile sătești constituie „baza largă a modului de producție"[8], pe care-l numește ceva mai jos „asiatic". Comunitatea lucrează pămîntul ei, fie în comun, fie pe temeiul muncii asupra unor loturi familiale, care sînt obiectul unei redistribuiri periodice. O descriere a comunităților sătești din India, pe care Marx le-a socotit mult timp drept caracteristice pentru modul de producție „asiatic", se află în lucrarea sa *Stăpînirea britanică în India*[9].

Marx face o netă distincție între această comunitate agrară și comunitatea primitivă, pe care o numește „arhaică", enumerînd deosebirile dintre ele [10].

2. Există o categorie socială suprapusă, compusă din persoane care îndeplinesc o serie de funcții publice, provenite din îndeletniciri impuse cîndva de însăși existența comunității. În virtutea faptului că acest grup social reprezintă interese comune, el prelevă o parte din plusprodusul obținut de comunitățile agrare. Marx subliniază ca pe un factor de prim ordin ce a condus spre asemenea relații sociale în Orient necesitatea înfăptuirii și întreținerii permanente a unor lucrări publice de mari proporții și în special a lucrărilor de irigare și îndiguire; acestea sînt de neconceput în condițiile proprietății private asupra pămîntului și în lipsa unei forțe suprapuse, de constrîngere extraeconomică.

3. Tendința acestui grup social suprapus de a smulge o parte cît mai mare a plusprodusului transformă pe țăranii din comunitățile sătești într-o masă supusă exploatării — care poate fi la fel de dură ca și exploatarea sclavagistă —, iar întreaga societate într-o societate întemeiată pe antagonism și exploatare de clasă. Comunitatea sătească, spune Marx, „poartă stigmatul deosebirilor de castă și al sclaviei"[11]. Exploatarea poate să fie atît de aspră, încît, în ciuda caracterului aparent independent al comunității agrare, extorcarea plusprodusului să fie dusă pînă la zădărnicirea producției lărgite[12].

4. După cum se știe, pentru a caracteriza un anumit mod de producție, criteriul principal îl constituie chestiunea *proprietății asupra mijloacelor de producție* și, în societățile antagoniste, a relațiilor de dominație și supunerii de clasă ce derivă din relațiile de proprietate. Deși în privința

---

[7] Versiunea română: K. Marx, *Forme premergătoare producției capitaliste*, București, E.S.P.L.P., 1956.

[8] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea I, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 326—327.

[9] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 9, București, Edit. politică, 1959, p. 137, sq.

[10] Vezi Idem, *Opere*, vol. 19, București, Edit. politică, 1964, p. 419—420 și 434.

[11] Idem, *Opere*, vol. 9, p. 140.

[12] Vezi K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea a II-a, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 749.

proprietății situația nu este aceeași în toate societățile de tip „tributar", totuși există peste tot un factor comun care, pe deasupra variantelor, imprimă tuturor cazurilor un anumit specific, deosebit de acela din toate celelalte orînduiri sociale antagoniste : *lipsa proprietății private a membrilor comunităților sătești asupra pămîntului și prezența proprietății* (uneori a posesiunii) *agrare colective.*

„În forma asiatică — spune Marx — (cel puțin în cea predominantă), individul nu este proprietar, ci numai posesor ; adevăratul proprietar este propriu-zis comunitatea, așadar proprietatea există numai ca *proprietate colectivă* asupra pămîntului"[13].

În altă parte, Marx scrie : „În Orient nu există proprietate privată asupra pămîntului"[14]. Cu mai multe precizări reapare ideea într-o operă mai tîrzie, cum e al III-lea volum al *Capitalului*. În Asia, scrie Marx, „nu mai există nici proprietate funciară privată, deși există posesiune și folosință atît privată cît și în comun a pămîntului"[15].

Pe de altă parte însă, funcțiile proprietății colective se deplasează dinspre comunități înspre unitatea politică supraordonată acestora, adică spre stat. În asemenea cazuri, „*unitatea înglobantă* care stă deasupra tuturor acestor mici colectivități apare ca *proprietarul* suprem sau ca *unicul proprietar*, iar comunitățile reale apar numai ca posesori *ereditari*"[16].

În problema proprietății apar, în cadrul modului de producție „tributar", stări speciale. După părerea lui Jean Chesneaux, se constată existența unui gen de „suprapunere" a două diferite drepturi de proprietate : acela al *comunității* și acela al *statului* [17] ; această suprapunere prezintă variante, instabilitate, modificări în timp ale raporturilor reciproce de poziție.

După părerea noastră, expresia de „proprietate divizată" pe care o folosește cercetătorul sovietic A. V. Venediktov, în remarcabila sa lucrare asupra proprietății, atunci cînd vorbește de Orientul antic, trebuie reținută tocmai în legătură cu situația proprietății, în unele variante ale modului „tributar" de producție. Venediktov are în vedere cazul de principiu cînd prerogativele asupra unui obiect se împart între doi proprietari, nici unul din ei neputînd fi considerat ca unic subiect al aproprierii [18]. Or, tocmai aceasta pare a fi, uneori, în modul „tributar", situația privitoare la proprietatea comunității și proprietatea statului asupra aceluiași pămînt colectiv. Venediktov are în vedere și cazul în care pămîntul

---

[13] Idem, *Forme premergătoare...*, p. 18.

[14] Idem, *Scrisoare către F. Engels din 2 iunie 1853*, în K. Marx și F. Engels, *Correspondance*, vol. III, trad. J. Molitor, Paris, A. Costes, 1931, p. 220.

[15] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea a II-a, p. 745. Atunci cînd constată lipsa proprietății funciare private în țări ca India sau din Orientul Apropiat, Marx și Engels au în vedere întotdeauna situația existentă înaintea pătrunderii, în regiunile respective, a influenței europene. Influența sclavagismului greco-roman în Orientul Apropiat și — mult mai tîrziu — acțiunea capitalismului britanic în India modifică situația în privința proprietății.

[16] K. Marx, *Forme premergătoare...*, p. 9.

[17] Jean Chesneaux, *Le mode de production asiatique. Quelques perspectives de recherche*, în „La Pensée", 1964, nr. 114, p. 44.

[18] A. V. Venediktov, *Proprietatea socialistă de stat*, vol. I, trad. rusă, București, E.S.P.L.P., 1951, p. 77 sq.

donat sau vîndut de monarhul oriental putea, pe de o parte, reintra în proprietatea sa și putea fi, pe de altă parte, transmis mai departe de donatar (sau cumpărător), dar numai „cu învoirea sau sub controlul proprietarului suprem, statul"[19].

Indiferent însă dacă dreptul de proprietate al statului asupra întregului teritoriu are un caracter sau nu „clasic", existența sa este o trăsătură definitorie a societăților de tip „tributar". Figura latifundiarului, a „moșierului" fiind necunoscută [20], aici „renta și impozitul coincid sau, mai bine zis, nu există un impozit distinct de această formă a rentei funciare"[21].

5. Forma economică a obștilor agrare determină forma politică a statului. Acesta are caracter *despotic*, așa încît despotul (rege, împărat) din fruntea statului apare confundîndu-se cu statul și — drept corolar — apare ca *unic proprietar al pămîntului*. Vorbind de ramura asiatică a popoarelor indo-europene, Engels, în lucrarea *Perioada francă*, după ce arată că „forma puterii de stat a fost condiționată... de forma pe care o aveau în acea vreme obștile", scrie că „acolo unde nu se formase încă o proprietate privată funciară, — acolo puterea de stat apare sub forma despotismului" [22]. Este expresia *politică* a condiției *economice* de suveran — *unic proprietar*.

Dreptul de proprietar al despotului se menține chiar dacă membrii clasei diriguitoare, mai mult sau mai puțin strînși în jurul despotului, se comportă față de comunitățile aflate în subordinea lor întocmai ca niște proprietari; oricum, o însemnată parte a plusprodusului ajunge în mîna lor, determinînd poziția lor de clasă exploatatoare. Esențială este însă următoarea caracteristică: proprietatea de drept a despotului și proprietatea de fapt a membrilor clasei dominante din jurul său are caracter *funcțional*: dacă titularii, inclusiv despotul, își pierd funcția, ei pierd și proprietatea, inclusiv dreptul la plusprodus.

Amintindu-ne de faptul, adesea subliniat de Marx [23], că modul de producție în cauză apare ca o expresie a unui anumit stadiu al dezvoltării forțelor de producție, în condițiile necesității unor vaste lucrări de interes general (ca, de pildă, cele de îndiguire și irigare) vom înțelege de ce, definind funcțiile — existente „din timpuri imemoriale" — ale statului „asiatic", Marx va arăta că acestea sînt: a) jefuirea propriului popor (funcția „financiară"); b) jefuirea altor popoare (războiul) și c) lucrările publice [24].

6. Se constată și existența sclavilor, cîteodată destul de numeroși; dar, ca regulă generală, ei nu se află în proprietatea privată a cuiva, ci aparțin mai ales statului și templelor. Obștea sătească are uneori sclavi, *fără însă ca vreodată să treacă asupra lor centrul de greutate al muncii pro-*

---

[19] A. V. Venediktov, *op. cit.*, p. 87.

[20] Engels scrie că, „în tot Orientul, unde proprietar al pămîntului este obștea sau statul, cuvîntul „proprietar funciar" nici nu există în limbă..." (K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 171).

[21] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea a II-a, p. 744—745.

[22] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 19, p. 515—516.

[23] Vezi K. Marx, *Forme premergătoare...*, p. 10.

[24] Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 9, p. 137.

ductive pe care obștea o prestează. Acest din urmă criteriu atîrnă greu, credem, în discuția actuală cu privire la faptul dacă modul de producție „tributar" nu este cumva o simplă variantă a sclavagismului. În lucrarea *Forme premergătoare producției capitaliste*, Marx subliniază că sclavia sau iobăgia, existente, nu pot să modifice forma „asiatică", între altele și pentru că „în această formă, individul nu devine niciodată proprietar, ci numai posesor, el însuși fiind *au fond* proprietatea, sclavul, aceluia (în) persoana căruia este întruchipată unitatea comunității, și de aceea sclavia nu subminează aici condițiile muncii și *nu modifică relația esențială*..." [25].

7. Există, așadar, atît exploatarea exercitată asupra comunităților sătești, cît și exploatarea sclavagistă; există atît antagonismul de clasă dintre comunitățile sătești și exploatatorii lor, cît și antagonismul de clasă dintre sclavi și proprietarii de sclavi. Dar, ținînd seama de cele relevate mai sus, de caracterul subordonat al sclaviei — ea nu este factorul hotărîtor al producției, nu constituie motorul principal al economiei „tributare" — se poate aprecia că fundamentala contradicție de clasă a orînduirii „tributare" este aceea dintre comunitatea sătească și pătura dominantă din stat, formată din despot și casta funcționărească aflată la ordinele sale. Este o contradicție dialectică: corespunzător faptului că funcția exploatatoare a clasei dominante este indisolubil legată de funcția ei economică, organizatoare de lucrări publice indispensabile, contradicția de clasă menționată apare ca indisolubil legată de unitatea dintre comunități și stat [26]. În orientalistica burgheză, constatarea asupra caracterului limitat al sclaviei în Orient duce uneori la imagini sociale idilice. În opoziție cu aceasta, modul nostru de a considera sclavia din societățile Orientului nu le „ameliorează". Exploatarea există și poate ajunge foarte dură; problema este însă aceea a *formelor* ei și, drept corolar, aceea de a ști *care dintre formele de exploatare existente are principalul rol definitor*. Eduard Erkes din R.D.G., studiind istoria Chinei, relevă cu justețe relativa libertate de care se bucură membrii obștilor [27]. Dar Elisabeth Welskopf, tot din R.D.G., e îndreptățită să-l critice pentru faptul că, observînd acest moment, îl exagerează, neglijînd cealaltă latură, a *dependenței* țăranului exploatat, care caracterizează raporturile contradictorii dintre el și dominatori [28], latură care se accentuează tot mai mult cu timpul. Predominanța acestei din urmă laturi, legată de exploatare, e o trăsătură generală a modului de producție „tributar".

8. Organizarea socială „tributară" apare adesea ca avînd o îndelungată stabilitate, uneori multimilenară, a comunităților sătești. Cauza principală a acestei situații este caracterul obștilor agrare de a fi unități claustrate, fiecare prezentînd o îmbinare autarhică între agricultură și meșteșuguri. Comerțul există, dar obiectul său este, ca regulă generală,

---

[25] K. Marx, *Forme premergătoare*..., p. 29 (*subl. ns.*).

[26] Pe o linie similară, Jean Chesneaux, *Le mode de prod. asiat.*, p. 43—44.

[27] Vezi Ed. Erkes, *Das Problem der Sklaverei in China*, Berlin, Akad. Verlag, 1952, p. 23—27.

[28] El. Welskopf, *Probleme der Periodisierung der alten Geschichte*..., în „Zeitschrift für Geschichtswissenschaft", Berlin, an V, (1957), nr. 2, p. 309.

o parte a plusprodusului și nu constituie deci o absolută necesitate pentru viața comunității.

Tendința spre stabilitate nu este însă de loc o lege a orînduirii în cauză, ci doar o predispoziție a ei [29]. Uneori aceasta se manifestă, alteori însă viitorul societății de tip „tributar" este decis nu de tendința virtuală spre stabilitate, ci de alți factori, generatori de transformare și progres, ca în cazul Chinei antice.

Pe marginea celor enumerate mai sus, mai notăm : înmănuncherea unor elemente ca : proprietatea comunitară și monarhică, caracterul despotic al statului, exploatarea pe grupe a oamenilor în favoarea unui grup, forma tributară a exploatării, constrîngerea extraeconomică specifică — *toate acestea sînt cu necesitate legate de acea redusă productivitate a muncii care este proprie formațiunilor sociale precapitaliste.*

OBSERVAȚII PE MARGINEA UNOR DEZBATERI

Dezbaterile în jurul „modului de producție asiatic" sporesc într-un ritm care face ca orice referire la ele să fie în momentul apariției depășită. Ne referim, așadar, numai la luările de poziție pe care le-am putut cuprinde, dintre care, firește, nu ne-am oprit decît la cele ce ni s-au părut reprezentative.

Printre aceia care consideră fără rezerve că în gîndirea clasicilor marxism-leninismului a existat ideea modului de producție „tributar", privit ca un mod de producție *aparte*, fără ca ideea să fi fost vreodată abandonată, am menționat pînă acum, în ordinea paginilor, pe Jean Chesneaux, Eugen Varga, Maurice Godelier, Kimio Shiozawa, M. A. Vitkin și N. B. Ter-Acopian. Amplul studiu al lui Ter-Acopian, menționat mai sus, se încheie însă într-un mod care îngreuiază cititorului aflarea faptului dacă în cele din urmă Marx și Engels au tratat modul de producție „tributar" ca pe un mod de producție aparte, sau ca pe o etapă superioară a formațiunii primitive [30]. Adoptînd punctul de vedere aprobativ, Charles Parain avertizează justificat împotriva unor concluzii unilaterale, subliniind că schematismul unora dintre negatorii noțiunii de mod aparte de producție „asiatic" nu trebuie înlocuit cu alt schematism — acela al unei acceptări șablonarde. Pe linia aprobativă merge și Ferenc Tökei într-un studiu publicat în „La Pensée" [31], după ce, într-un studiu mai vechi, aplicase noțiunea la studiul orînduirii sociale din China veche [32]. Faptul ne îndeamnă să menționăm aici și pe autorii care, fără a intra în miezul dezbaterii teoretice, apreciază utilitatea acestei noțiuni pentru o mai bună înțelegere a unor realități istorice concrete; ne gîndim la Jean

---

[29] În acest sens, lucrarea *Una questione di teoria da riesaminare : il modo di produzione asiatico*, semnată *Asiaticus*, în *Rinascità* 1963, nr. 39, p. 15.

[30] N. B. Ter-Acopian, *op. cit.*, p. 85.

[31] Ferenc Tökei, *Le mode de production asiatique dans l'œuvre de K. Marx et F. Engels*, în „La Pensée," 1964, nr. 114.

[32] Ferenc Tökei, *Les conditions de la propriété foncière dans la Chine de l'époque Tchen*, în *Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungariae*, t. VI, fasc. 3—4, 1958.

Suret-Canale referitor la societățile precoloniale din Africa tropicală [33] și la Sergio de Santis și Ettore Di Robbio, privind pe amerindieni [34]. Cercetînd vechea istorie a Japoniei, istoricul nipon Jiro Hayakawa reține noțiunea, considerînd că este vorba de un mod de producție întemeiat pe antagonism de clasă, situat în timp între orînduirea primitivă și sclavagism. Sub sugestia unei indicații a lui Marx, Hayakawa este cel ce propune denumirea „mod de producție tributar" (de la tribut, contribuție silită — *n.n.*), adoptată deocamdată și în prezentul articol.

După cum s-a mai spus, acad. V. V. Struve respinge ideea unui mod de producție „asiatic" aparte. Această părere, exprimată în studii mai vechi [35], a fost reafirmată recent cu prilejul intervenției sale la cel de-al VII-lea Congres internațional de antropologie și etnografie (Moscova, august 1964), publicată și sub formă de articol în revista „Narodî Azii i Afriki". Deși constată rolul fundamental al comunităților sătești, acad. Struve e de părere că, treptat, munca sclavilor împinge pe un plan secundar pe aceea a comunităților, astfel că modul „asiatic" n-ar fi decît o variantă a sclavagismului [36]. Dar d-sa recunoaște faptul că sclavii străini erau relativ puțini, că cei autohtoni ajungeau sclavi mai ales ca efect al neplății datoriilor, că unii și alții erau în Sumer, de pildă, în stăpînirea „templelor, sanctuarelor centrale ale obștilor, orașelor și statului" [37]. Este însă greu de înțeles faptul că ceea ce a determinat caracterul fundamental al relațiilor de producție din societățile vizate au putut fi asemenea categorii de sclavi, iar nu țărănimea obștilor agrare, principala producătoare directă de bunuri. Un important grup de istorici japonezi în frunte cu Yoshimichi Watanabe consideră, pe aceeași linie, că modul de producție „asiatic" este *prima etapă a sclavagismului*, și anume una care ar avea caracter *universal*, precedînd în toată lumea sclavagismul clasic. Marx ar fi renunțat la un moment dat la ideea unui mod de producție „asiatic" aparte [38]. Pe o linie de neacceptare merg și R. Günther și G. Schrot. Socotind modul de producție „asiatic" drept o „manifestare timpurie a sclavagismului" [39], autorii germani constată că definiția clasică a sclavului și enunțarea legii economice fundamentale a sclavagismului, așa cum apare în manuale, nu se potrivesc Orientului; ei propun o nouă enunțare a acestei legi, care să fie valabilă și pentru Orient. Această definiție ne provoacă surprindere. În prima ei parte se spune că legea fundamentală a sclavagismului constă în „crearea unui plusprodus destinat în despoțiile orientale satisfacerii

---

[33] J. Suret-Canale, *Les sociétés traditionnelles en Afrique tropicale et le concept de mode de production asiatique*, în „La Pensée", 1964, nr. 117, p. 21—42.

[34] Sergio de Santis, *Les communautés de village chez les Incas, les Aztèques et les Mayas*, în „La Pensée", 1965, nr. 122, p. 79—95; Ettore Di Robbio, *A proposito del „modo di produzione asiatico..."*, în „Rinascità", 1963, nr. 46.

[35] Vezi, spre pildă, *Introducerea* la *Der alte Orient*, Berlin, 1955, Volk u. Wissen-Verlag.

[36] V. V. Struve, *Poniatie „aziatskii" sposob proizvodstva*, p. 108.

[37] Ibidem, p. 107.

[38] Vezi Kimio Shiozawa, *Les historiens japonais et le mode de production asiatique*, în „La Pensée", 1965, nr. 122, p. 68 sq.

[39] Rigobert Günther și Gerhard Schrot, *Bemerkungen zur Gesetzmässigkeit in der auf Sklaverei beruhenden Gesellschaftsordnung*, în *Wissenschaftliche Zeitschrift der K. Marx Universität*, Leipzig, *Gesellschafts- u. Sprachwissenschaftliche Reihe*, an. 12 (1963), nr. 1, p. 231.

nevoilor proprietarilor de pămînt prin exploatarea brutală mai ales a ansamblului populației autohtone, iar în statele antice (Grecia, Roma. — *n.n.*) destinat satisfacerii nevoilor stăpînului de sclavi prin exploatarea prădalnică a sclavilor și în formă mai blîndă a micilor producători liberi"[40]. În continuarea acestei definiții se mai indică drept elemente *comune* între Orient și statele antice (Grecia, Roma) ruinarea țăranilor și meseriașilor, precum și robirea popoarelor străine, iar drept elemente *deosebite* natura proprietății și caracterul constrîngerii. Or, elementele *comune* (crearea plusprodusului, ruinarea țăranilor și robirea popoarelor străine) nu sînt trăsături caracteristice doar sclavagismului, ci tuturor formațiunilor bazate pe antagonism de clasă. În rest, între societatea antică și Orient apar în definiția redată mai sus, *numai* deosebiri, între care una în ceea ce privește chiar existența sclavilor; celelalte deosebiri vizează tocmai *esența relațiilor de producție, adică specificul proprietății* și modul aferent de însușire a plusprodusului!

Tian Cian-vu vede în ceea ce se numește „mod de producție asiatic" nu un mod de producție aparte, ci un element al comunismului primitiv, care, în cazul Chinei, de pildă, rămîne ca o relicvă și în cadrul societăților următoare, întemeiate pe antagonism de clasă. Autorul crede că, dacă am adopta ideea „modului de producție asiatic" ca mod de producție aparte, am ajunge să contrapunem evoluția istorică a Asiei celei europene, deși în fond ar fi identice [41]. Dacă ar viza doar denumirea de „asiatic", obiecția ar putea fi reținută. Dar felului în care ne este prezentată trebuie să i se replice că problema deosebirilor, dacă există, nu ține de geografia continentelor: Marx și Engels, primul în *Ciornele răspunsului către Vera Zasulici* (la care ne vom referi imediat), iar al doilea în *Perioada francă* (citată mai sus) privitor la comunitățile sătești, care, cum am menționat, reprezintă fundamentul modului de producție „tributar", tratează *laolaltă* alături de obștile asiatice, obștile agrare din trecutul Rusiei europene* Lenin, cum se va vedea, procedează în chip analog.

I. I. Semionov se situează pe un punct de vedere original. D-sa neagă existența, în Orient, a sclavagismului și crede că, în mod preponderent, Orientul a cunoscut o formă de exploatare în care se combină unitar elemente de „sclavie, servaj și muncă salariată"[42]. Aceasta ar caracteriza modul de producție „asiatic", acceptat ca mod de producție aparte întemeiat pe clase antagoniste și premergător sclavagismului. Propune termenul — riguros vorbind, intraductibil — de „kabalnîi sposob proizvodstva". Independent de analiza fondului, termenul stîrnește două obiecții: indicînd o veche formă de exploatare, considerată pînă acum drept proprie exclusiv Rusiei, rămîne legat de un conținut poate singular apoi, deși destinat să exprime o noțiune sociologică de largă circulație internațională, e intraductibil.

---

[40] *Ibidem*, p. 239.

[41] După Jean Chesneaux, *Où en est la discussion*...?, p. 49 sq.

* Ceea ce, firește, poate pune în discuție existența unor elemente ale modului de producție „asiatic" în Rusia, numai pentru perioada anterioară feudalismului.

[42] I. I. Semionov, *Problema sotialno-ekonomiceskogo stroia drevnego vosloka*, în *Narod Azii i Afriki*, nr. 4, 1965, p. 77.

Pe o poziție oarecum izolată se situează — ce-i drept, cu prudentă rezervă — Günther Lewin, după a cărui părere modul de producție „asiatic", la Marx, nu ar fi întemeiat pe diferențiere de clasă, fie ea sau nu de tip sclavagist, deși aceasta nu exclude prezența, puțin semnificativă, a unor sclavi [43].

Iată, așadar, cîteva din soluțiile tipice, plus unele nealiniate, în jurul principalelor teme disputate. Varietatea temelor și a soluțiilor e mai mare. Este îmbucurător faptul că, pe măsură ce se desfășoară mai larg evantaiul punctelor de vedere, se simte stimulul pe care acest fapt îl constituie pentru cercetările concrete și faptul că acestea din urmă fac să apară noi aspecte teoretice, neobservate inițial.

UN MOD APARTE DE PRODUCȚIE ORI NU?

Dat fiind că în centrul discuțiilor asupra constituirii conceptului nostru se află chestiunea dacă pentru Marx și Engels modul de producție „tributar" s-a înfățișat ori nu ca un mod de producție deosebit de celelalte, trebuie să revenim la lucrările lor. Reproducem cîteva texte marxist-leniniste care oglindesc punctul de vedere afirmativ.

În *Contribuții la critica economiei politice*, Marx, pentru a arăta că formațiunile economice antagonice, în ciuda acestui din urmă caracter, au fost trepte necesare în procesul istoric ascendent al omenirii, scrie : „Modurile de producție asiatic, antic, feudal și burghez-modern reprezentau respectiv epoci de progres ale formațiunii economice a societății" [44]. Termenul „antic" este adesea folosit de Marx spre a denumi sclavagismul greco-roman.

Pe aceeași linie de gîndire se înscrie și alt text marxist, care vizează de astă dată clasele sociale, „relațiile sociale, relațiile de proprietate", pe care le determină, în fiecare orînduire socială, „schimbările intervenite în modul de muncă și de diviziune a muncii" ; privitor la aceasta, Marx scrie în *Montesquieu al LVI-lea* : „În Egipt... *caste* ; în Grecia și în Roma... *oameni liberi* și *sclavi* ; în evul mediu... *feudali* și *iobagi*, *bresle*, *stări* etc. În vremea noastră... *clase*, dintre care una este posesoarea tuturor uneltelor de producție..., în timp ce cealaltă..." [45].

În ultimul volum al *Capitalului*, Marx reia chestiunea care ne interesează aici, în legătură cu problema rolului comerțului, în unul sau altul dintre *modurile de producție*. Marx urmărește să evidențieze ce anume este constant în domeniul comerțului „oricare ar fi modul de producție" și ce este variabil de la un mod de producție la altul. Unul dintre elementele *variabile* — așadar, *de la un mod de producție la altul* — este persoana vînzătorului cînd nu e, nemijlocit, însuși producătorul. Citim : „În relațiile sclavagiste, de iobăgie, tributare (în măsura în care este vorba de comu-

---

[43] Günther Lewin, *Zu einigen Problemen der „asiatischen Produktionsweise" in der gesellschaftlichen Entwicklung Chinas*, în *Wissenschaftl. Zeitschrift der K. Marx-Universität*, Leipzig, *Gesellschaft. — u. Sprachwiss. — Reihe*, an 13 (1964), nr. 2, p. 252.

[44] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 9.

[45] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 6, București, Ed. politică, 1959, p. 206.

nităţi primitive)[46], proprietarul de sclavi, feudalul, statul care primeşte tributul sînt proprietarii [47] şi deci vînzătorii produsului "[48]. Mai departe, Marx compară *modul de producţie capitalist* cu *modurile de producţie* din trecut spre a arăta cum se manifesta caracterul jefuitor al comerţului în trecut : „În modurile de producţie din trecut, principalii posesori ai plusprodusului, cu care tratează comerciantul — stăpînul de sclavi, proprietarul feudal funciar [49], statul (de exemplu, despotul oriental) — reprezintă avuţia care se îmbuibă şi căreia comerciantul îi pune curse (spre a o jefui. — *n.n.*)"[50].

Coroborînd aceste texte, constatăm că Marx păstrează teza celor patru orînduiri sociale antagonice, enunţată în *Contribuţii la critica economiei politice*. Credem că se poate recunoaşte fără ezitări modul de producţie tributar în acel mod de producţie avînd la bază „comunităţile" agrare, care, după cum tot Marx a arătat, plătesc renta funciară sub formă de tribut şi unde proprietar suprem al pămîntului şi deci beneficiar direct al plusprodusului este statul, reprezentat în Orient prin „despot".

Lenin a manifestat într-o serie de lucrări o atitudine pozitivă faţă de ideea modului de producţie „asiatic". În două lucrări, prima din 1894, a doua din 1914, el reproduce, dînd deplină adeziune, cunoscutul text marxist din prefaţa lucrării *Contribuţii la critica economiei politice*, în care Marx enumeră modul „asiatic" alături de celelalte moduri de producţie [51]. Într-o lucrare din 1906, Lenin foloseşte conceptul în discuţia asupra măsurii în care se poate aplica Rusiei dinainte de Petru I, noţiunea de *„mod de producţie asiatic"*[52]. Comentînd în 1913 unele din scrisorile dintre Marx şi Engels, pe tema noastră, Lenin scrie : „« cheia » orînduirilor orientale — lipsa proprietăţii particulare asupra pămîntului (Marx)"[53] şi, în altă parte, „ satele asiatice, claustrate, autarhice... iată *baza* orînduirilor asiatice + *public works* ale guvernului central"[54].

Socotim oportun să încheiem aceste referiri la gîndirea clasicilor marxism-leninismului, printr-un text din *Capitalul* care a rămas pînă acum, după cîte ştim, neobservat, în discuţiile asupra temei de care ne ocupăm şi în care Marx pare că-şi ia sarcina să arate de ce anume susţine că *modul de producţie „asiatic" trebuie considerat ca mod de producţie aparte.* În capitolul 47 din ultimul volum al *Capitalului*, Marx se ocupă de *geneza rentei funciare capitaliste*, cercetînd ca atare renta funciară în formaţiunile

---

[46] *„Primitive Gemeinwesen"*, deci nu „formaţiuni sociale primitive", cum se spune în traducerea românească.

[47] *„Eigner"*, deci nu e vorba de „posesor" cum rezultă din traducerea românească.

[48] K. Marx, *Das Kapital*, III, Band, Buch III, Berlin, Dietz Verlag, 1953, p. 357 (cf. K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea I, p. 319).

[49] *„Der feudale Grundherr"*, deci nu „marele proprietar feudal" ca în traducerea românească.

[50] *Ibidem*, p. 363 (cf. p. 324).

[51] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 135 ; vol. 26, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 56.

[52] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 13, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 14.

[53] V. I. Lenin, *Konspekt „perepiski K. Marksa i F. Engelsa, 1844 — 1883 g. g."* Moscova, 1959, Gos. Izd. Pol. lit., p. 260.

[54] *Ibidem*, p. 263.

sociale precapitaliste. După ce, în capitolul 37, atrăsese atenția asupra faptului că „diferitele forme ale rentei... corespund unor trepte diferite de dezvoltare ale procesului de producție socială" [55], Marx analizează deosebirea dintre renta din orînduirea sclavagistă și cea legată de comunitățile sătești, luînd ca exemplu India. Aici se oprește, pentru ca, *prin contrast cu sclavagismul*, să evidențieze particularitățile economice ale „Asiei"; după ce menționează trăsături specifice precum : comunitatea agrară, coincidența dintre renta funciară și impozit, proprietatea de stat, inexistența proprietății funciare private, — vizînd deci în mod evident modul „tributar" de producție —, Marx subliniază, în continuare, că „forma economică specifică sub care este stoarsă supramunca neplătită... determină relațiile de dominație și supunere..." și conchide : „Pe aceasta se bazează întreaga structură a comunității economice, așa cum rezultă din însești relațiile de producție și structura ei politică specifică. În relația nemijlocită dintre proprietarii condițiilor de producție și producătorii direcți — relație a cărei formă corespunde întotdeauna... unei anumite trepte de dezvoltare a genului de muncă... — găsim de fiecare dată... temelia ascunsă a întregii construcții sociale, prin urmare și a formei politice... a oricărei forme de stat specifice" [56]. Ni se pare semnificativ faptul că Marx simte nevoia să reamintească tezele materialismului istoric referitor la elementele constitutive ale noțiunii de formațiune social-economică — forma de muncă, relațiile de producție și în prim rînd a celor de proprietate, suprastructura politică — tocmai în locul în care se ocupă de orînduirea socială de tip „asiatic".

Textele lui Marx și Engels care atrag atenția noastră asupra a ceea ce e comun între formația „tributară", de o parte, și orînduirea primitivă sau sclavagismul, de altă parte, sînt luate ca argument de către aceia care cred că Marx și Engels au privit modul „asiatic" ca pe o variantă a orînduirii primitive, respectiv a sclavagismului. În acest caz, textele clasice asupra caracterelor comune *tuturor* formațiunilor sociale antagonice ar putea deveni argumente pentru negarea specificului calitativ al *oricăreia* din ele.

*

Deoarece adesea, în cursul dezbaterilor, orînduirea „tributară" a fost identificată cu una sau alta dintre orînduirile precapitaliste, redăm mai jos, rezumativ și schematic, principalele deosebiri dintre orînduirea „tributară" și celelalte orînduiri vizate, cu accentul pe deosebirile din domeniul *proprietății*, care, în ultimă instanță, *definește specificul fiecărui mod de producție, deci al fiecărei orînduiri sociale.*

Deosebiri în raport cu comuna primitivă

— Proprietatea inalienabilă asupra pămîntului, ca proprietate comună a obștii, ca proprietate a șefului statului ori ca o combinație între ele.

— Legăturile dintre membrii obștii nu sînt întemeiate pe rudenie de sînge, ci nemijlocit pe cerințe economice.

[55] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea a II-a, p. 605.
[56] *Ibidem*, p. 745.

— Caracter *dualist* (nu unitar ca al comunității primitive) : proprietatea obștească asupra pămîntului, proprietatea privată asupra casei de locuit.

— Structura socială de clasă antagonică ; exploatarea interumană, existența unei suprastructuri politice : statul despotic.

Deosebiri în raport cu sclavagismul (vezi, mai ales, Marx, *Capitalul*, vol. III, partea a II-a, p. 744—745)

— Inexistența proprietății private a unor indivizi asupra pămîntului.

— Marea masă a producătorilor direcți nu constituie o proprietate personală a unor stăpîni, ci, lucrînd cu unelte proprii, iar nu ale altora, formează obști agrare, relativ independente, avînd o anumită proprietate asupra pămîntului.

— Proprietar funciar suprem e statul despotic, iar nu latifundiarul.

— Forma specifică de exploatare de clasă e determinată de faptul că plusprodusul ia forma tributului (impozitului) către stat, reprezentat prin despot și aristocrație. Dreptul despotului și al aristocrației de a beneficia de plusprodus e funcțional, nu personal.

— Sclavii, cînd există, nu poartă principala sarcină a producției sociale, nu determină esența modului de producție ; ei nu reprezintă o proprietate privată, ci aparțin comunității, templelor, statului.

Deosebiri în raport cu feudalismul

— Statul, proprietar funciar suprem, fiind destinatar al plusprodusului, nu există proprietate seniorială, nici exploatare „seniorială" a pămîntului.

— Despotul și aristocrația beneficiază, prin exploatare de clasă, de plusprodus, nu în nume personal, ci funcțional.

— Statul îndeplinește funcții economice (construcții hidrotehnice, creare de rezerve alimentare) administrative și judiciare.

CÎTEVA PRECIZĂRI

Chestiunea gradului de soluționare a problemei formației sociale „tributare" în opera clasicilor marxismului nu este tot una cu chestiunea gradului de soluționare impus în zilele noastre de faptele istorice noi, deși cele două chestiuni se armonizează în chip fericit.

În privința primei chestiuni putem enunța o concluzie deplin formată : spre deosebire de participanții de pînă acum la dezbateri, sîntem de părere că Marx și Engels au lăsat în mod deliberat chestiunea deschisă, deoarece nu au considerat niciodată încheiate meditațiile lor asupra modului de producție „asiatic," asupra faptului dacă este ori nu un mod de producție aparte, asupra notelor caracteristice și sferei de aplicare a noțiunii. Credem că astfel se explică faptul că uneori noțiunea e lăsată la o parte, ca, de pildă, în pagina din *Manifestul Partidului Comunist* unde sînt enumerate diferitele tipuri de antagonism și luptă de clasă existente în istorie, sau în *Originea familiei*... a lui Engels.

Dacă am reprodus o serie de extrase din lucrările clasice, în care apar elementele acestei formațiuni sociale și unde e tratată ca formație socială aparte, am făcut-o nu nevrînd să le știm pe celelalte, ci *spre a permite astfel noțiunii să se degajeze și să se contureze înaintea cititorului.*

Sîntem în dezacord atît cu cei ce resping ideea prezenței constante a acestei teme în cugetarea întemeietorilor marxismului, cît și cu cei ce

consideră că în această temă aceştia şi-au spus ultimul cuvînt. Nu e tot una cum anume *s-au pronunțat* efectiv în această chestiune clasicii marxismului şi cum anume *s-ar fi pronunțat* dacă ar fi cunoscut materialul istoric descoperit după moartea lor, care le-ar fi permis să umple lacunele pe care le constatau, să insiste mai mult asupra aspectelor ce le păreau îndoielnice.

Năzuința lăudabilă a marxiştilor de azi de a înțelege noile date ale ştiinței în spiritul gîndirii lui Marx, Engels şi Lenin nu le poate da dreptul să atribuie dascălilor noştri mai mult decît au spus, chiar dacă sînt ferm convinşi că, în lumina acestor date noi, este azi posibilă adoptarea unei atitudini definitive în probleme în care, la vremea lor, clasicii marxismului au considerat că aceasta nu le e îngăduit.

În privința celei de-a doua chestiuni : noile fapte par a-şi fi luat *ele* sarcina să determine formularea concluziilor definitive, acolo unde Marx şi Engels s-au abținut de la pronunțarea lor. În a doua parte a lucrării ne propunem să arătăm că faptele din domeniul istoriei filozofiei orientale adaugă un argument greu în balanță în favoarea tezei unui mod de producție specific „tributar", pe care clasicii marxismului o elaborează şi o dezbat în opera lor. Dacă, totuşi, în această a doua chestiune ne interzicem un răspuns definitiv, este pentru că, în principiu, întîietatea în a-şi spune cuvîntul trebuie să aparțină celor ce studiază *baza economică* a societăților în cauză ca economişti sau istorici.

Revenind la dezbaterea teoretică, observăm că uneori adepții noțiunii îi dau definiții prea rigide, care rezistă greu confruntării cu faptele şi complică astfel dezbaterea. Se susține, de pildă, că, după Marx, caracterul stagnant ar fi o lege absolută a societăților de tipul pe care l-am numit „tributar". Cum rămîne atunci cu cazurile în care întemeietorii marxismului se ocupă de trecerile din formațiunea „asiatică" spre alte formațiuni sociale? Istoricii Chinei, care cunosc mişcarea evolutivă a societății chineze, ar putea cu greu aplica antichității chineze conceptul de orînduire „tributară" dacă printre notele definitorii ale acesteia ar fi aceea de „non-evolutiv".

O anumită „rigiditate" a definiției e inevitabilă, dar nu trebuie uitat că o categorie exprimă generalul în formă „pură" că, în viața socială, confruntarea ei cu individualul trebuie făcută cu maximum de elasticitate dialectică, ținînd seama de variantele, modulațiile şi diferitele stadii sub care acesta ni se înfățişează. „Aceeaşi bază economică" — spune Marx, referindu-se tocmai la orînduirea „asiatică" — manifestă în diferite locuri „nesfîrşite variații şi gradații" [57].

Pe de altă parte, ştim că apariția unei noi orînduiri nu duce la desființarea imediată a tuturor elementelor vechii orînduiri, dintre care unele pot subzista multă vreme. Nu le omitem, dar caracterizăm orice orînduire economică a unei societăți în funcție de caracterele ei dominante, chiar dacă nu exclusive [58].

---

[57] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea a II-a, p. 745.

[58] În cadrul schimbării formei de proprietate întîlnim constatarea la Charles Parain, *Le mode de production asiatique*... în „La Pensée, ", 1964, nr. 114, p. 6.

Încă un fapt important : credem că, după părerea lui Marx și Engels, *nu trebuie apreciate la fel toate societățile unde se constată prezența obștilor sătești*. În unele cazuri, acestea apar ca stadiu suprem al obștii primitive, *în cadrul comunității primitive*, nedevenind deci temei al unei alte orînduiri social-economice [59].

Formîndu-se proprietatea privată — în modul arătat de Marx în *Ciornele sale la răspunsul către Vera Zasulici* — evoluția obștilor duce spre sclavagism, iar nu către tipul „tributar". În alte societăți, în legătură cu obștea agrară apar caractere calitativ noi (de pildă antagonismul de clasă și statul) [60], de natură să impună constatarea unei noi orînduiri sociale, cea „tributară". Se poate admite că, uneori, de la orînduirea „tributară" se trece la cea sclavagistă, dar că alteori perioada sclavagistă lipsește cu totul. Sînt cazuri în care, deși orînduirea primitivă trece în sclavagism, totuși elementele de tip „tributar" apărute în ultima fază a comunei persistă ca niște relicve în noua orînduire sclavagistă, ba chiar în orînduirea feudală care urmează. Soluția depinde integral de condițiile istorice concrete, variabile de la popor la popor. Or, pentru mulți dintre participanții la discuții elementele de tip „tributar" constituie **sau**, *întotdeauna*, o varietate a orînduirii primitive, **sau**, *întotdeauna*, o orînduire aparte, **sau**, *întotdeauna*, o varietate a sclavagismului etc.

Pe cît se pare, conturarea limpede, dar neschematică a noțiunii de mod de producție „tributar" ne va permite să înțelegem istoria anumitor societăți în mod mai adecvat decît ne permiteau formulele de comunitate primitivă, sclavagism sau feudalism. Reconsiderînd — în lumina faptelor și a tuturor textelor clasicilor marxismului asupra modurilor de producție — schema tradițională : comuna primitivă — sclavagism și, eventual, făcînd-o mai suplă, vom aduce, probabil, servicii, atît capacității de influență teoretică a marxismului, cît și cercetării istorice aplicate. Se știe că universalitatea acestei scheme a mai suferit restricții — ce-i drept, de altă natură — fie referitor la istoria popoarelor sovietice de după Marea Revoluție Socialistă din Octombrie, fie referitor la istoria unora dintre popoarele contemporane în curs de dezvoltare.

DESPRE EXISTENȚA AȘA-NUMITULUI „MOD DE PRODUCȚIE ASIATIC"

DE

IOSIF NATANSOHN, NATALIA SIMION

În ultimii ani, în publicațiile marxiste dintr-o serie de țări se desfășoară o vie dezbatere în jurul unei probleme importante de istoriografie. O asemenea dezbatere a avut loc și cu decenii în urmă, obiectul ei fiind

[59] K. Marx și F. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, ed. a 8-a, București, Edit. politică, 1962, p. 30.

[60] Idem, *Opere*, vol. 20, p. 629—630.

interpretarea unor teze fundamentale ale marxismului. Este cunoscut faptul că, în prefața la *Contribuții la critica economiei politice*, Marx expune în mod succint esența materialismului istoric. Prezentarea — rămasă clasică — a concepției materialiste a istoriei se încheie cu următoarea frază : „În linii generale, modurile de producție asiatic, antic, feudal și burghez-modern reprezentau respectiv epoci de progres ale formațiunii economice a societății"[1]. Fără îndoială, cercetători marxiști și-au pus întrebarea ce înțelegea Marx prin „modul de producție asiatic" ? În 1930 la Tiflis și în 1931 la Leningrad, conferințe ale specialiștilor sovietici au ajuns la concluzia că acest „mod de producție asiatic" ar reprezenta o variantă asiatică a modului de producție feudal. Concluzia — izvorîtă dintr-o abordare superficială a faptelor — a exercitat o influență negativă asupra istoriografiei marxiste, deoarece de atunci — timp de decenii — nu s-a mai întreprins nimic serios pentru lămurirea tezei lui Marx. După lichidarea cultului personalității, cercetători marxiști au ridicat din nou problema „modului de producție asiatic". În 1964, puțin înainte de a muri, economistul sovietic E. Varga a publicat o lucrare în care, între altele, a criticat cu vehemență modul îngust în care a fost tratată teza lui Marx cu privire la „modul de producție asiatic", aducînd și o serie de elemente noi. Astfel, Varga a arătat că noțiunea de „mod de producție asiatic" este prezentă nu numai la Marx, ci și la Lenin și a scos în evidență deosebirea profundă dintre trăsăturile caracteristice ale „modului de producție asiatic" așa cum apar la Marx și Lenin și trăsăturile caracteristice modului de producție feudal. În ultimii ani, cercetători marxiști din diferite țări au expus punctele lor de vedere, căutînd să explice teza lui Marx. Dezbaterea în jurul acestei probleme este încă în plină desfășurare. De pe acum s-au conturat numeroase păreri, fără a se ajunge însă la o soluționare completă a problemei. Deși multe dintre aceste păreri sînt foarte deosebite, deși dezbaterea este deosebit de vie, există totuși și elemente comune, și realizări incontestabile în elucidarea problemei.

În articolul de față ne propunem să aducem anumite elemente în această foarte interesantă discuție.

★

Înainte de a ne referi mai concret la unele elemente ale problemei este necesar să relevăm faptul că participanții la discuție au respins în unanimitate ideea că „modul de producție asiatic" ar constitui o variantă asiatică a modului de producție feudal, invocînd în acest sens însuși citatul din prefața la *Contribuții la critica economiei politice*. Într-adevăr, Marx arată aici că cele patru moduri de producție : asiatic, antic, feudal și burghez-modern sînt „epoci de progres" ale societății și că, prin urmare, această succesiune nu este arbitrară, ci legică. Cu alte cuvinte, Marx consideră că „modul de producție asiatic" se află înaintea celui antic, și nicidecum la nivelul modului de producție feudal. Din păcate însă, participanții la discuție nu au mers mai departe în interpretarea citatului respectiv. Ei s-au referit, în schimb, la alte indicații ale lui Marx și Lenin,

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 9.

care vin de asemenea în sprijinul interpretării arătate aici. Astfel, în *Capitalul*, referindu-se la munca nemijlocit socializată, Marx vorbește de o formă primitivă a acesteia, „pe care o întîlnim în pragul istoriei tuturor popoarelor civilizate". Este interesant de subliniat că la ediția a doua a *Capitalului* (1873), Marx a adăugat o notă identică cu o notă din *Contribuții la critica economiei politice*. În această lucrare, Marx se referea la „munca în cadrul comunității, așa cum o găsim în pragul istoriei la toate popoarele civilizate". Nota respectivă are următorul text: „În ultimul timp s-a răspîndit prejudecata ridicolă că forma proprietății comune *primitive* ar fi o formă specifică slavă sau chiar exclusiv rusească. Ea este forma primară pe care o putem constata la romani, germani și celți, din care găsim însă și astăzi încă la indieni o serie întreagă de exemple, prezentînd cazuri din cele mai variate, deși în parte pe cale de descompunere. *Un studiu mai aprofundat al formelor de proprietăți comune la asiatici, în special la indieni, ar dovedi cum din diferitele forme ale proprietății comune primitive rezultă diferitele forme ale descompunerii sale. Asa, de exemplu, se poate vedea cum tipuri originale de proprietate privată romană și germanică derivă din diferitele forme ale proprietății comune indiene*" [2]. În pagina următoare a *Capitalului*, Marx arată că „în modurile de producție ale vechii Asii, ale antichității etc., transformarea produsului în marfă... joacă un rol subordonat, care devine însă cu atît mai important cu cît comunitățile intră mai mult în stadiul dispariției lor" [3].

Ni se pare destul de clar faptul că prin „modul de producție asiatic" Marx avea în vedere un mod de producție anterior sclavagismului, situat „în pragul istoriei tuturor popoarelor civilizate".

În ceea ce privește poziția lui Lenin, participanții la discuție relevă, în primul rînd, faptul că el redă integral citatul din prefața la *Contribuții la critica economiei politice*, subliniind deosebita sa semnificație [4].

Pe de altă parte, Lenin vorbește explicit despre „modul de producție asiatic" atunci cînd îl combate pe Plehanov în legătură cu programul agrar al partidului clasei muncitoare. În *Raport asupra Congresului de unificare al P.M.S.D.R.*, scris în 1906, Lenin se referă la faptul că Plehanov, apărînd programul „municipalizării", consideră că naționalizarea pămîntului ar însemna o revenire la baza economică a Rusiei moscovite din epoca dinainte de Petru I. El combate astfel tezele lui Plehanov : „Să admitem pentru moment că, în secolul al XVII-lea, în Rusia moscovită dinainte de Petru I a existat într-adevăr o naționalizare a pămîntului. Ce rezultă de aici? După logica lui Plehanov rezultă că a înfăptui naționalizarea înseamnă a înlesni restaurarea Rusiei moscovite. Dar o asemenea logică nu este logică, ci un sofism, sau un joc de cuvinte, lipsit de o analiză a bazei economice a fenomenelor sau a conținutului economic al noțiunilor. În măsura în care în Rusia moscovită a existat (sau : dacă în Rusia moscovită a existat) o naționalizare a pămîntului, baza ei economică a fost *modul de producție asiatic*. Or, începînd din a doua jumătate a secolu-

[2] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, ed. a 4-a, București, Edit. politică, 1960, p. 114 (*subl. ns.*).

[3] K. Marx, *Capitalul*, ed. a 4-a, București, Edit. politică, 1960, p. 115—116.

[4] Vezi V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, București, Edit. politică, 1963, p. 135.

lui al XIX-lea, în Rusia s-a statornicit, iar în secolul al XX-lea a căpătat o preponderență absolută, *modul de producție capitalist.* Ce mai rămîne deci în picioare din argumentul lui Plehanov? El a confundat naționalizarea bazată pe modul de producție asiatic cu naționalizarea bazată pe modul de producție capitalist. Din cauza unei identități de cuvinte, el a scăpat din vedere deosebirea fundamentală dintre relațiile economice, adică dintre relațiile de producție" [5]. După cum vedem, Lenin opune aici modul de producție asiatic modului de producție capitalist. S-ar putea obiecta că Lenin ar fi avut în vedere tocmai modul de producție feudal-iobăgist. În realitate, dacă ar fi fost așa, nu ar fi existat nici un impediment ca Lenin să vorbească de modul de producție feudal. El s-a referit însă la problema naționalizării pămîntului și această naționalizare nu-și putea găsi baza economică în modul de producție feudal. De altfel, chiar înainte de cuvintele amintite aici, Lenin sublinia că „nu se poate vorbi în mod serios de o naționalizare a pămîntului în Rusia dinainte de Petru I". Tocmai de aceea el vorbește cu atîtea rezerve de o asemenea naționalizare a pămîntului. Pe de altă parte, ideea de bază a lui Lenin este aceea că, după cum naționalizarea preconizată de partidul clasei muncitoare are ca bază economică modul de producție capitalist, naționalizarea (dacă ea a existat într-adevăr) a Rusiei moscovite avea ca bază economică modul de producție asiatic. În paginile care urmează, Lenin revine din nou, în cîteva rînduri, asupra modului de producție asiatic. Participanții la discuție au subliniat, în marea lor majoritate, faptul că tezele lui Lenin ar indica, de asemenea, anterioritatea modului de producție asiatic față de modul de producție sclavagist.

Din indicațiile pomenite pînă acum s-ar părea că cea mai plauzibilă interpretare este aceea care pune semnul egalității între modul de producție asiatic și comuna primitivă. În acest caz însă a rămas de neînțeles pentru unii cercetători de ce Marx a numit acest mod de producție „asiatic", ca și cum el ar fi caracteristic doar lumii asiatice. Unii cercetători au remarcat și faptul că, dacă noțiunea de „mod de producție asiatic" este prezentă la Marx și Lenin, ea nu se găsește la Engels, care totuși vorbește de anumite perioade istorice ale căror caracteristici sînt identice cu cele prezentate de Marx pentru modul de producție asiatic. Aceste aspecte ale problemei au determinat pe cercetătorii marxiști să facă diferite presupuneri în legătură cu justa interpretare a concepției marxiste, unele din ele mergînd pe linia unei exagerări evidente a particularităților dezvoltării istorice a popoarelor din Asia. La aceste fapte se mai adaugă însă, și unul care ne arată cît de complexă este problema discutată. În anii 1857 și 1858, Marx a scris o lucrare de mari proporții, rămasă în manuscris neterminată, care a servit ulterior ca bază pentru *Contribuții la critica economiei politice.* O parte a lucrării, intitulată *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen,* a fost publicată în limba rusă în 1940, în japoneză în 1947, în germană în 1952, în italiană în 1956 etc. În 1956, lucrarea a fost tradusă și în limba română după originalul german, publi-

[5] V. I. Lenin, *Opere complete,* ed. a 2-a, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 14 și urm.

cat în 1952, confruntat cu traducerea rusă din 1940. În limba română lucrarea este intitulată *Forme premergătoare producției capitaliste*. Această lucrare are o deosebită însemnătate și pentru faptul că dă o serie de indicații extrem de prețioase pentru înțelegerea caracteristicilor modului de producție asiatic. Tocmai de aceea participanții la discuție fac dese referiri la această lucrare. În lucrare, Marx vorbește de trei forme de proprietate colectivă : orientală (sau asiatică), clasică-antică (sau greco-romană) și germanică. El arată cît se poate de limpede că aceste forme sînt *etape succesive*, corespunzînd unei îndelungate evoluții istorice. Dacă în ceea ce privește forma antică, organizarea politică specifică este polisul și dacă în ceea ce privește forma germanică, organizarea politică caracteristică este statul feudal, în schimb, în ceea ce privește forma asiatică, organizarea politică cea mai des întîlnită este despotismul asiatic. Acest lucru a făcut pe mulți participanți la discuție să abandoneze ipoteza că modul de producție asiatic ar fi identic cu comuna primitivă, cu atît mai mult cu cît în lucrarea la care ne referim, Marx folosește într-un loc și termenul de „allgemeine Sklaverei" pentru desemnarea modului de producție asiatic. Participanții la discuție au considerat că există incompatibilitate între comuna primitivă și existența sclavajului (fie el chiar și în forma generală de care vorbește Marx, formă identificată de unii cu sclavajul domestic sau patriarhal). De aceea, unii au ajuns la concluzia că modul de producție asiatic ar fi în fond o variantă a modului de producție sclavagist, în timp ce alții au ajuns chiar să considere că ar fi vorba de un mod de producție de sine stătător, situat între comuna primitivă și sclavagism.

În fața dificultăților ivite, unii cercetători marxiști au emis ideea necesității îndreptării eforturilor în direcția studierii istoriei însăși a popoarelor Asiei, Africii și Americii precolumbiene. Într-adevăr, participarea activă la dezbateri a numeroși oameni de știință japonezi, chinezi, coreeni etc. a reprezentat un aport serios în elucidarea problemei. Pe de altă parte însă, unii autori au ridiculizat încercarea de a interpreta textele lui Marx, considerînd această muncă aproape inutilă și că numai studierea faptelor istorice poate elucida problema. Astfel, Jean Chesneaux scrie în „La Pensée" : „Oricare ar fi interesul unui anumit număr de pasaje dispersate și uneori controversate scrise acum un secol de către Marx și Engels, în funcție de cunoștințele timpului lor, astăzi trebuie să reluăm studiul Asiei însăși, al Africii însăși" [6].

Fără îndoială că numai studierea serioasă, concretă a faptelor trebuie să stea la baza oricărei generalizări teoretice, că, de asemenea, studierea profundă a istoriei popoarelor Asiei, Africii etc. poate să ne aducă și ne aduce mereu elemente noi, care întregesc, îmbogățesc imaginea de ansamblu pe care o avem asupra istoriei acestor popoare. Se prea poate ca noi studii, cercetări să scoată la iveală elemente deosebite care să corecteze nu numai în amănunt ci și anumite puncte esențiale ale cunoștințelor noastre despre mersul progresiv al societății omenești. Cu toate acestea, nu se poate să nu observăm că Jean Chesneaux deplasează, în fond, discuția

[6] Jean Chesneaux, *Où en est la discussion sur le „mode de production asiatique"?*, în „La Pensée", 1965, nr. 122, p. 47.

în alt plan. Oricît de valoroase ar fi cercetările contemporane, oricîte elemente noi ar aduce aceste cercetări, teza lui Marx cu privire la modul de producție asiatic a fost emisă pe baza cunoștințelor din timpul său, și de aceea este necesar ca, în prealabil, să lămurim ce a înțeles Marx prin modul de producție asiatic. Neglijarea acestei premise, a unei abordări cu adevărat științifice a problemei poate lăsa loc unor interpretări care se îndepărtează de marxism. Așa, de pildă, unul dintre participanții la dezbatere a ajuns să afirme că succesiunea celor patru orînduiri sociale despre care vorbește Marx ar reprezenta „linia evoluției europene", în timp ce pentru lumea extraeuropeană, această schemă n-ar fi absolut obligatorie.

★

Așa cum am mai subliniat, participanții la discuție au relevat în mod justificat faptul că studiind citatul din prefața la *Contribuții la critica economiei politice* rezultă caracterul legic, necesar al succesiunii celor patru moduri de producție : asiatic, antic, feudal și burghez-modern. Noi considerăm însă că textul lui Marx are o semnificație mai profundă. Prezentînd succesiunea modurilor de producție în dezvoltarea întregii societăți omenești, Marx „omite" modul de producție al comunei primitive. Acest lucru nu se poate să nu fie relevat atunci cînd dezbatem problema noastră. S-ar putea, desigur, obiecta că Marx nu a dat decît cîteva exemple de moduri de producție în evoluția societății și nu a indicat toate modurile de producție. Această obiecție nu poate rezista însă nici unei critici, deoarece Marx n-a indicat *cîteva* moduri de producție, ci *toate* cîte s-au succedat pînă atunci, cu excepția *unuia singur* (în cazul în care acesta nu este identic în concepția marxistă, cu modul de producție asiatic). De altfel, atunci cînd se prezintă succesiunea legică, necesară, a modurilor de producție, nu se poate face abstracție de vreun mod de producție, deoarece acest lucru ar contrazice caracterul necesar al succesiunii lor. Desigur, se poate obiecta și faptul că Marx vorbește de „epoci de progres" ale societății și că, prin urmare, ar fi lăsat, intenționat, deoparte primul mod de producție pentru a ilustra progresul realizat de toate celelalte. Studierea atentă a textului ne arată că Marx a vrut să ilustreze *linia generală, progresivă* a istoriei societății omenești și că acestui scop îi servea mai bine prezentarea *tuturor* modurilor de producție.

În cazul în care acceptăm părerea că modul de producție asiatic nu este decît comuna primitivă rămîne de lămurit de ce Marx l-a denumit asiatic. Și în această privință este necesar să analizăm mai atent citatul lui Marx din prefața la *Contribuții la critica economiei politice*. Observăm mai întîi că este vorba de succesiunea *modurilor de producție*, și nu de succesiunea *orînduirilor sociale* sau a *formațiunilor sociale*. Desigur, nu trebuie să rupem modurile de producție de orînduirile respective. Totuși, ni se pare că Marx s-a referit la modurile de producție, și nu la orînduiri în ansamblu, abordînd cu o deosebit de mare precauție problema caracterizării lor de ansamblu. Chiar și astăzi, denumirile pe care le dăm noi celor cinci formațiuni existente nu sînt întotdeauna cele mai nimerite adică nu exprimă în modul cel mai profund esența respectivelor orînduiri. Pe vremea lui Marx, aceste denumiri erau și mai greu de precizat. Noi ne

arătăm, de pildă, surprinși de noțiunea „mod de producție asiatic", dar nu reacționăm la noțiunea de „mod de producție antic", deși nici aceasta nu exprimă în nici un fel esența modului de producție respectiv.

Cu toții sîntem de acord că Marx a înțeles prin modul de producție antic modul de producție sclavagist, deși antichitatea nu a cunoscut un singur mod de producție. Am putea arăta, de asemenea, că și noțiunea de mod de producție burghez-modern nu exprimă deplin conținutul modului de producție capitalist. Este cît se poate de clar că această denumire este justificată de faptul că burghezia deține rolul de clasă dominantă în orînduirea capitalistă. Tocmai de aceea și astăzi se mai folosește termenul de mod de producție burghez sau orînduire burgheză. Dar însăși noțiunea de burghez, burghezie are în zilele noastre o semnificație diferită de trecut. Tocmai de aceea Engels, într-o notă la ediția engleză din 1888 a *Manifestului Partidului Comunist*, a ținut să explice titlul primului capitol al Manifestului, arătînd că „prin burghezie se înțelege clasa capitaliștilor moderni", iar „prin proletariat... clasa muncitorilor salariați moderni". Iată, așadar, că denumirea de „mod de producție asiatic" nu implică de loc faptul că ar fi vorba de o situație specifică popoarelor Asiei, ci doar ne arată că trăsăturile caracteristice ale acestui mod de producție au apărut mai pregnant și s-au conservat mai puternic la popoarele Asiei. De altfel, dacă urmărim cu atenție nota lui Marx din ediția a doua a *Capitalului*, nota pe care am reprodus-o, ne putem da seama că tocmai aceasta este explicația denumirii de mod de producție asiatic.

Cum se explică, în acest caz, existența despotismului oriental ca trăsătură distinctivă a „modului de producție asiatic"? Cum poate fi explicat sclavajul general ca însoțitor al acestui mod de producție?

Și în această privință este necesar să urmărim cu atenție indicațiile lui Marx, și în primul rînd lucrarea lui *Forme premergătoare producției capitaliste.*

Am arătat că Marx se ocupă în această lucrare de trei forme *succesive* de proprietate colectivă asupra pămîntului. Este de ajuns să urmărim caracteristicile formei orientale sau asiatice pentru a ne da seama că este vorba de comuna primitivă. Într-adevăr, Marx subliniază că *este prima formă a modului de existență* în care tribul nu se stabilește pe un loc anumit ci se deplasează în funcție de folosirea pășunilor, *comunitatea de trib, colectivitatea naturală* apărînd nu ca un rezultat, ci ca o premisă a însușirii (temporare) și a folosirii pămîntului în comun. Marx arăta totodată că, în evoluția sa, această comunitate ajunge să se stabilească într-un loc, ceea ce aduce modificări comunității primitive (termenul de comunitate primitivă este folosit chiar de Marx). De aici Marx deduce și o varietate posibilă de forme ale acestei comunități primitive. „Această formă, la baza căreia stă aceeași relație fundamentală — spune Marx —, se poate realiza într-un mod foarte diferit"[7]. Și tocmai aici vorbește el de formele fundamentale asiatice, în care apare o unitate înglobantă, care stă deasupra micilor colectivități. Această unitate înglobantă, proprietarul suprem sau unicul proprietar poate să apară ca ceva distinct, situat deasupra numeroa-

[7] K. Marx, *Forme premergătoare producției capitaliste*, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 9.

selor colectivități reale. Despotismul antic are deci ca temei proprietatea de trib sau comunitară. Marx arată că forma acestei colectivități poate fi și ea mai despotică sau mai democratică. Ea este însă, în genere, legată — în special la popoarele asiatice — de existența sistemelor de *irigație*, a mijloacelor de comunicație, care nu pot fi decît opera unității supreme. În felul acesta prezenta Marx problema legăturii dintre forma asiatică a proprietății comune și despotismul oriental. Înainte de a sublinia anumite aspecte ale indicațiilor lui Marx, este necesar să ne oprim și asupra termenului de „allgemeine Sklaverei", pe care îl folosește Marx.

Cercetătorii marxiști s-au oprit, în special, asupra următoarelor fraze : „Pe de altă parte, deoarece în această formă individul nu devine niciodată proprietar, ci numai posesor, el însuși este în fond proprietatea, sclavul aceluia [în] persoana căruia este întruchipată unitatea comunității și de aceea sclavia nu subminează aici condițiile muncii și nu modifică relația esențială" [8].

„Sclavia, iobăgia etc., în care muncitorul însuși apare ca făcînd parte din condițiile naturale de producție ale unei terțe persoane sau colectivități (ceea ce *nu e valabil*, de pildă, în cazul sclaviei generale din Orient, ci *numai* din point of view european) — și deci proprietatea nu mai reprezintă raportul în care individul care muncește în chip de sine stătător se află față de condițiile obiective ale muncii —, sînt întotdeauna ceva derivat, niciodată ceva primar, deși reprezintă rezultatul necesar și consecința proprietății bazate pe orînduirea comunitară și pe munca în condițiile acestei orînduiri" [9].

Iată, așadar, că Marx vorbește de sclavia generală ca o caracteristică a modului de producție asiatic (deși el nu folosește aici această din urmă noțiune), subliniind totodată particularitățile, specificul evoluției popoarelor Asiei față de popoarele Europei. Și în acest caz însă trebuie să adîncim ideile expuse mai sus pentru a putea surprinde semnificația lor reală.

În primul rînd, trebuie subliniat că ambele fraze, situate în pagini diferite, se găsesc într-un context comun : Marx analizează problema trecerii de la orînduirea comunei primitive la sclavagism și iobăgie. În ce privește prima frază menționată, ea este pusă imediat după ce se arată că sclavia și iobăgia nu sînt decît dezvoltarea proprietății bazate pe organizarea tribală și că ele modifică în mod necesar toate formele organizării tribale. Pe de altă parte, remarcă Marx, în condițiile formei asiatice, aceste modificări sînt mult mai mici, deoarece aici, încă în condițiile proprietății comunitare primare, există acel sclavaj general. Marx vorbește însă nu de un sclavaj propriu-zis (caracteristic sclavagismului), ci de o anumită relație a individului față de comunitate sau, mai precis, față de persoana care întruchipează colectivitatea, relație care ar fi *de fapt* sclavaj.

Cea de-a doua frază subliniază din nou, așa cum am văzut, ideea că sclavia și iobăgia nu sînt forme primare, ci derivate, rezultatul și consecința proprietății bazate pe orînduirea comunitară. Și aici Marx exclude scla-

[8] K. Marx, *Forme premergătoare producției capitaliste*, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 29.

[9] *Ibidem*, p. 32.

vajul general oriental din această teză. Ni se pare cît se poate de clar că, prin această excludere, Marx a vrut să atragă atenţia asupra a două laturi : a) că sclavajul general *nu* este o formă a sclaviei sau iobăgiei şi b) că modul de producţie asiatic, cu sclavajul său general nu poate fi o formă derivată, ci o formă primară din punctul de vedere al relaţiilor sociale fundamentale.

În felul acesta apar nefondate atît tezele care consideră modul de producţie asiatic ca o variantă a modului de producţie sclavagist, cît şi cele care consideră modul de producţie asiatic ca un mod de producţie de sine stătător, situat între comuna primitivă şi sclavagism (deci avînd caracter derivat).

Faptul că, într-adevăr, Marx considera forma orientală a proprietăţii asupra pămîntului, cu toată existenţa despotismului şi a sclavajului general, ca o *formă primară* ne-o dovedeşte şi următoarea precizare făcută în aceeaşi lucrare: „Toate formele în care întîlnim această proprietate presupun o *colectivitate* ai cărei membri, în calitatea lor de membri ai acesteia, sînt *proprietari*, deşi între ei pot exista deosebiri formale. Forma iniţială a acestei proprietăţi este de aceea *proprietatea colectivă nemijlocită, forma orientală*, modificată la slavi, dezvoltată pînă la contrariul ei, dar rămînînd totuşi baza ei ascunsă, deşi contradictorie, în proprietatea antică şi germanică" [10].

În elucidarea problemei în discuţie, o mare importanţă are şi observaţia făcută de japonezul Kimio Shiozawa, care a atras atenţia asupra faptului că părerea clasicilor marxismului a evoluat în funcţie de descoperirile ştiinţifice realizate prin studierea relaţiilor primitive. Este prea bine cunoscut faptul că la redactarea *Manifestului Partidului Comunist*, Marx şi Engels nu puteau să vorbească încă de existenţa comunităţii primitive, deoarece nu dispuneau de datele ştiinţifice necesare. De atunci au apărut lucrările lui August Haxthausen asupra rămăşiţelor comunei primitive din Rusia şi a lui Georg Ludwig Maurer asupra comunităţii primitive la triburile germanice. În sfîrşit, apariţia lucrării lui Lewis H. Morgan cu privire la societatea primitivă, în 1877, a demonstrat universalitatea orînduirii comunei primitive. În *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*, Engels a descris procesul descompunerii acestei orînduiri şi al trecerii la sclavagism. Era firesc, prin urmare, ca atît Marx, cît şi Engels să fi fost deosebit de precauţi în tratarea acestei probleme. Tocmai de aceea atunci cînd vorbesc de modul de producţie asiatic, ei se referă numai la datele cunoscute, fără a încerca să facă presupuneri care nu ar putea fi dovedite. Kimio Shiozawa, atrăgînd atenţia — în mod just — asupra acestei precauţii a clasicilor, o interpretează însă în mod eronat [11]. El consideră că în 1857—1858, cînd a scris *Forme premergătoare producţiei capitaliste*, Marx nu-şi conturase precis concepţia sa despre modul de producţie asiatic. De aceea el nu foloseşte aici direct această noţiune. În schimb, în prefaţa la *Contribuţii la critica economiei politice*, ca şi în lucrările ulterioare, Marx vorbeşte de modul de producţie asiatic. Totoată,

[10] K. Marx, *Forme premergătoare producţiei capitaliste*, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1956 p. 33—34.

[11] Kimio Shiozawa, *Les historiens japonais et le mode de production asiatique*, în „La Pensée", 1965, nr. 122, p. 63—78.

Kimio Shiozawa se arată surprins că Engels în *Originea familiei, a proprietății private și a statului* omite să vorbească de acest mod de producție.

Credem că explicația dată nu este satisfăcătoare. În realitate, acolo unde se vorbește de orînduirea comunei primitive, nu se mai folosește direct noțiunea de „mod de producție asiatic" (ca, de pildă, în *Forme premergătoare producției capitaliste* sau *Originea familiei, a proprietății private și a statului*). În schimb, acolo unde apare „modul de producție asiatic" este „omisă" orînduirea comunei primitive.

Dacă avem în vedere evoluția concepției clasicilor despre modul de producție asiatic, este necesar să subliniem, de asemenea, așa cum atrage atenția și Marx, că însăși orînduirea comunei primitive a cunoscut o îndelungată evoluție și că diferitele aprecieri se pot referi la etape ale acestei orînduiri. Orînduirea comunei primitive este orînduirea care s-a extins cel mai mult în timp, ea durînd mai mult decît toate celelalte orînduiri la un loc. Numai perioada de descompunere a orînduirii primitive și de trecere la sclavagism ocupă o întreagă epocă istorică. Clasicii au arătat că clasele sociale au apărut pe două căi. Mai întîi a apărut clasa stăpînitoare prin acumularea bogățiilor de către aristocrația gentilică. Procesul diferențierii, de pildă, în eupatrizi, geomori și demiurgi în vechea Attică s-a desfășurat în cadrul comunei primitive. Abia ulterior, prin războaie și cuceriri se formează și clasa sclavilor. Aceasta nu înseamnă că, chiar înainte de apariția acestei clase nu au existat sclavi, sub forma sclavajului domestic sau patriarhal. Iată, prin urmare, că nu trebuie să ne surprindă existența unui anumit tip de putere și a unei anumite forme de sclavaj, chiar înainte de sclavagism, în perioada de declin sau descompunere a comunei primitive.

Marx a avut în vedere tocmai o asemenea perioadă. Dovada o constituie faptul că în *Forme premergătoare producției capitaliste*, el explică deosebirea dintre sclavajul general și sclavia europeană prin aceea că în Europa, unde predomina proprietatea funciară, agricultura, cucerirea unui trib de către altul apare ca o condiție necesară a apariției sclavajului și a răsturnării raporturilor sociale fundamentale, în timp ce la popoarele asiatice, unitatea dintre meșteșug și agricultură, care asigură existența de sine stătătoare a colectivității, face ca sclavia să nu modifice relația esențială și să nu submineze condițiile muncii.

Este greșită, după părerea noastră, ideea, neexprimată deschis, că ar exista o anumită nepotrivire între tezele lui Marx și cele ale lui Engels cuprinse în *Originea familiei, a proprietății private și a statului*. După cum se știe, Engels analizează pe larg clasificarea istoriei omenirii, făcută de Morgan. Dintre cele trei epoci principale — sălbăticia, barbaria și civilizația — primele două ocupă întreaga orînduire primitivă. Engels se referă pe larg la caracteristicile acestor epoci și a subdiviziunilor lor, arătînd, de pildă, că, dacă cultivarea plantelor comestibile este semnalată pe treapta de mijloc a barbariei, agricultura pe scară largă se înscrie abia pe treapta de sus a barbariei, care face trecerea spre civilizație.

Procesul trecerii spre civilizație, spre sclavagism, este marcat de cele două mari diviziuni sociale ale muncii: diviziunea dintre triburile de agricultori și cele de păstori și diviziunea dintre meșteșugari și agri-

cultori. „Creşterea continuă a producţiei şi, o dată cu aceasta, a productivităţii muncii a făcut să crească şi valoarea forţei de muncă omeneşti; sclavia, care pe treapta anterioară de dezvoltare abia se năştea şi era sporadică, ajunge acum o parte componentă esenţială a sistemului social; sclavii încetează de a mai fi simple ajutoare, ei sînt mînaţi cu zecile la muncă pe ogoare şi în ateliere. O dată cu scindarea producţiei în cele două mari ramuri principale, agricultura şi meşteşugurile, apare producţia în vederea schimbului, producţia de mărfuri, şi o dată cu ea apare negoţul, practicat nu numai în cadrul tribului şi la hotarele lui, ci chiar şi peste mări" [12]. Or, tocmai acest aspect îl relevă Marx. Specificul formei asiatice constă în îmbinarea meşteşugului cu agricultura, ceea ce împiedică pentru un timp sau, mai bine spus, întîrzie revoluţionarea modului de producţie. În Europa, dimpotrivă, separarea meşteşugurilor, care reprezentau o ocupaţie minoră, de agricultură, grăbeşte apariţia sclavagismului [13].

Consideraţiile expuse aici ne-au determinat să înclinăm spre părerea că *modul de producţie asiatic* nu reprezintă, în fond, decît *orînduirea comunei primitive în perioada cea mai înaintată a ei.* Denumirea de mod de producţie asiatic a fost dată de Marx, deoarece caracteristicile acestui mod de producţie au fost mai puternic conturate şi s-au conservat timp mai îndelungat la popoarele Asiei. Menţinerea acestor trăsături se explică prin anumite particularităţi ale formei asiatice de proprietate comunitară, respectiv existenţa unităţii dintre meşteşuguri şi agricultură, a necesităţii unor lucrări de mare amploare de irigaţii, a existenţei timpurii a unei puteri despotice şi a sclavajului general, fapt care a întîrziat revoluţionarea modului de producţie.

[12] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 159.
[13] Vezi K. Marx, *Forme premergătoare producţiei capitaliste*, p. 30—31.

CRONICA IDEILOR

DISCUȚII RECENTE DESPRE CIBERNETICĂ ȘI TEORIA INFORMAȚIEI

DE

VASILE TONOIU

Așa cum arată Martial Guéroult, președintele Comitetului colocviilor filozofice internaționale de la Royaumont, este în tradiția acestor colocvii să reunească în fiecare an filozofi și savanți pentru a discuta fie gînditori din trecut (succesiv asemenea reuniuni au fost consacrate lui Pascal, Descartes, Husserl), fie mari probleme ale epocii noastre. Astfel, al IV-lea volum din *Cahiers de Royaumont* inserează majoritatea expunerilor și intervențiilor pe tema *Filozofia analitică*, un dialog între două filozofii ce păreau a se ignora : cea a școlii engleze de la Oxford, zisă analitică, și cea a „continentalilor" ; după încă o dezbatere pe tema *Dialectica*, ultimul volum, al cincilea, din această colecție, la care ne vom referi în cele ce urmează, este dedicat ciberneticii și teoriei informației [1] — un subiect a cărui actualitate este în afară de orice îndoială. Este vorba de o confruntare de puncte de vedere, de un schimb de opinii între specialiști și nespecialiști, între mentalități mai prudente și rezervate și altele mai îndrăznețe și aventuroase, prevenite însă aproape unanim asupra ineficacității „exaltărilor literare" în fața ideii unei creații posibile de supraoameni și supracreiere, „noi Titani care, mai fericiți decît cei vechi, ar reuși să escaladeze cerul și să-și detroneze Jupiterul" (Martial Guéroult).

În acest sens, N. Wiener [2], plecînd de la considerația că mașinile automate nu reprezintă o realitate de sine stătătoare, independentă de om și de valorile umane, dezaprobă pe acei mecanicieni care au „o preferință emoțională pentru mașină, care consideră imprevizibilitatea acțiunii omului ca un defect...". Există mașini care învață, care pe parcurs își modifică structurile de plecare în vederea perfecționării acțiunii pentru care sînt destinate. Dacă în cazul mașinilor de jucat șah sau dame

[1] *Le concept d'information dans la science contemporaine*, în *Cahiers de Royaumont, Philosophie*, 1965, nr. V.

[2] N. Wiener, *L'homme et la machine*, *op. cit.*, p. 101—105.

e ușor a defini ce constituie un bun jucător (= a cîștiga după niște reguli arbitrare deja existente), lucrurile se complică în cazul, de pildă, al mașinilor de tradus. Căci ce constituie o bună traducere? Mașina nu poate învăța decît după o normalizare a activității. Idealul unei bune traduceri angajează judecata de valoare umană, iar nu simpla „victorie după reguli arbitrare". O bună traducere se relevă în cadrul înțelegerii ei de către ființele umane. „Nu putem — afirmă pe bună dreptate Wiener — să separăm calitatea acțiunii mașinii de valorile umane. În principiu, am putea avea o teorie completă a limbii, practic însă nu o avem. Trebuie să supunem acțiunea mașinii la observația experților pentru a determina dacă traducerea se înțelege sau nu. E vorba deci de un sistem pe jumătate mecanic, pe jumătate uman" (p. 103). Așadar, în sfera mașinilor cibernetice nu e vorba de un simplu sistem mecanic care ar face concurență omului, care prin precizie și rapiditate, prin posibilitatea principial nelimitată de perfecționare și-ar anunța în viitor întronarea dominației sale (un fel de „mecanocrație"), ci de fiecare dată sîntem în prezența unui sistem „umano-mecanic" istoricește determinat. Tocmai prin considerarea izolată a celui de-al doilea termen al acestei relații, George Boulanger anunță o a treia revoluție industrială, a mașinilor adaptative, „capabile să învețe și să se modifice conform împrejurărilor", care, „scăpînd atunci stăpînirii umane și degajîndu-se de constrîngerile pe care le implică această stăpînire, se vor organiza în adevărate linii autonome" [3]. Multe dintre raționamentele ce ajung la concluzia că omul va fi rînd pe rînd deposedat de o serie întreagă de „prerogative" prin evoluția ulterioară a mașinilor, se bazează pe o înțelegere unilaterală a omului, conceput în afara relației cu propriile sale obiectivări, ca și cum mașina, și în speță mașinile cibernetice, n-ar ține de dialectica proprie propășirii omului ca specie *socială*. La fel cum trebuie deosebit între puterea fizică a omului ca individ, ca specie animală, și puterea sa ca individ și specie socială (omul își face a sa și puterea naturii, căci rațiunea sa, cum îi plăcea lui Marx să-l citeze pe Hegel, este nu numai puternică, dar și vicleană), tot așa trebuie înțeles săinteligența umană nu ca o proprietate psihică intrinsecă individului, ci ca un atribut social care se perfecționează după o dialectică foarte complexă, angajînd toți factorii sociali, dintre care factorul tehnic devine din ce în ce mai important. A spune ca Boulanger că la un moment dat omul nu va mai deține „prioritatea intelectuală" înseamnă cel puțin : a) a uita că omul, creînd mașina care îl substituie în unele din activitățile lui intelectuale, și-a creat de fapt un amplificator al acestora ; că deci „inteligența" mașinii se încorporează inteligenței omului social, luat împreună cu ansamblul valorilor și obiectivărilor sale, căci doar în fantezia idealistă omul poate apărea ca subiectivitate pură, închis în sine ; b) a uita că acționînd asupra rezultatului propriilor sale obiectivări (în particular, tehnice), omul de fapt „lucrează" la propria sa autoperfecționare. A spune că mașina de peste 20... de ani va gîndi mai bine decît omul înseamnă a uita că... omul de atunci nu va fi cel de acum.

[3] G. Boulanger, *La révolution cybernétique*, în „Revue Intern. Philos.", 1963, nr. 64, p. 225.

Iată, prin urmare, cît de profundă se relevă formula lui Wiener de „sistem umano-mecanic".

Amintind de pericolul utilizării automatismului modern în scopul de „a controla cînd trebuie împins butonul declanșînd un război mondial", Wiener compară situația cu aceea a vrăjitorului ce reușește să ajungă la scopul de care e conștient, dar distrugînd valorile pe care nu le-a luat în considerație. (Ucenicul vrăjitor care a învățat incantația pentru a aduce apă pe mătură și reușește, dar uită formula de oprire, și numai intervenția maestrului îl salvează.) Principalul, spune Wiener, este ca totdeauna să cerem de la mașină ceea ce vrem cu adevărat, nu ceea ce ni se pare numai a vrea [4]. În evitarea pericolului de care vorbeam, „principalul este să considerăm mașina nu ca scop în sine, ci ca mijloc de a satisface cerințele omului, ca o parte dintr-un sistem umano-mecanic". Dar Wiener nu merge pînă la capăt, căci și în cazul utilizării nocive a produselor geniului uman, acestea din urmă ar funcționa tot în cadrul unui sistem umano-mecanic. Problema însă nu trebuie pusă în acest plan abstract. Luînd cunoștință, lucid, de faptul că mașina constituie un fel de proteză, de amplificator al acțiunii umane care intră „într-un circuit de comportament uman" (L. Goldmann), trebuie trecut la organizarea sistematică, *practică* a luptei împotriva acestui pericol. Dacă într-adevăr, cum spune Wiener, în cazul cînd rasa umană s-ar distruge întrebuințînd mașinile, aceasta n-ar fi o moarte cauzată de mașini ci o sinucidere din prostie, atunci problema este de a preveni realmente această „prostie".

În cadrul discuțiilor, numeroase intervenții s-au referit la problema dacă mașinilor care învață și se perfecționează li se poate sau nu atribui o oarecare personalitate, analogă cu personalitatea umană. Punctul de vedere al lui Wiener, afirmativ, pare inspirat de o psihologie de orientare behavioristă, a comportamentului, ce lasă deoparte „conștiința", „trăirea" ca ținînd de sfera pseudoproblemelor. Alții au negat cu totul orice posibilitate de aplicare la mașini a unor asemenea atribute exclusiv umane și scrise de aceea cu majuscule. Desigur, în bună parte, disputa este de natură verbală, terminologică. Se vorbește în realitate despre lucruri diferite, căci se dau accepții diferite termenilor întrebuințați. Și în acest caz definițiile explicite devin astfel absolut necesare. Dar nu este numai atît. E vorba și de o chestiune de metodă : întrucît e permisă și cît este de fecundă extrapolarea în cunoaștere ; în ce măsură definițiile date corespund la ceva real, căci, evident, ele nu pot fi reduse la simple convenții de limbaj. Aici trebuie avută în vedere și situația în care se plasează cibernetica ca știință *sintetică* de graniță [5], unghiul specific sub care se abordează domenii aparent așa de eterogene ; ignorarea faptului că cibernetica îi sînt proprii raționamentul și, în consecință, limbajul analogic

---

[4] În altă ordine, Le Lionnais considera ca avînd valoarea unei adevărate reguli de *euristică automatică* următoarea exigență : să știm bine să cerem ceea ce vrem să cerem de la mașină (pentru a explicita *tot* ceea ce trebuie în vederea realizării unor programe eficace).

[5] „Science carrefour", cum s-a spus la Congresul I internațional de cibernetică, Namur, 1956.

poate duce la calificarea multora din noțiunile ei devenite curente drept abuz de limbaj [6].

Cibernetica nu cercetează gîndirea, memoria, informația, „personalitatea" etc. în mod local și „monografic", ci doar în limitele și în perspectiva a ceea ce constituie modul ei de a viza lumea mașinilor finalizate, cu autocontrol, și cea a organismelor vii. Cea mai rezonabilă pare a fi o poziție ce evită extremele : nici interzicerea oricăror analogii — căci în acest caz cibernetica n-ar mai fi posibilă ca știință —, dar nici luarea analogiei drept identitate. Dacă domeniul ciberneticii, cum afirmă Couffignal, este cel al acțiunii finalizate și eficace, atunci conceptele psihologiei tradiționale, cînd sînt folosite atît pentru mașină, cît și pentru organisme vii, trebuie redefinite în acest cadru și la acest nivel de aproximare, iar obiecțiile să nu se facă de pe pozițiile vechilor definiții, al căror cadru și nivel de aproximare erau altele. Ferdinand Gonseth, savantul și epistemologul elvețian binecunoscut prin spiritul său de luciditate și prudență, la un simpozion despre *Cibernetică și cunoaștere* [7], organizat în 1956 — 1957 la Zürich, atrăgea atenția că nu trebuie nici limitată din capul locului „în mod absolut puterea mașinii de a modela cutare funcții ale omului, prejudecînd asupra dezvoltărilor ulterioare ale ciberneticii, dar nici nu trebuie declarat că totul în om poate fi imitat de mașină". În ambele cazuri înseamnă a te aventura pe un teren puțin sigur. „A afirma că ele (mașinile. — *n.n.*) vor rămîne etern dincoace de cutare limite sau că posibilitățile lor sînt infinite înseamnă a închide prematur ceva care, avînd în vedere starea cunoștințelor noastre, trebuie să rămînă și va rămîne, poate, totdeauna deschis".

În prezentarea sa [8], cunoscutul cibernetician francez, L. Couffignal, director al Institutului „Blaise Pascal", urmărește să degajeze *aportul ciberneticii la metodologia cercetării și acțiunii*. Pentru aceasta, pe baza unui exemplu simplu (suprapunerea a doua mișcări vibratorii sinusoidale), el cercetează diferitele faze ale unui raționament de tip științific : 1) constituirea, pe baza unui raționament analogic, a unei reprezentări abstracte, a unui model al fenomenului pe care vrem să-l studiem ; 2) o transformare a modelului printr-un raționament pur deductiv, prin matematici ; 3) trecerea, iarăși pe baza unui raționament analogic, de la *model* la *interpretare*. Pentru această operație, care nu mai este o simplă deducție, ci *sugerarea*, prin forma modelului transformat, a unei anumite structuri fizice, Couffignal propunea termenul, el însuși sugestiv, de *reificare* (= operația de a imagina o existență care ar putea fi reală și al cărei model — transformatul pe cale decutivă al modelului inițial — e compatibil cu proprietățile pe care le putem atribui clasei de fenomene fizice de

[6] Compararea mașinilor electronice cu funcționarea organismelor, sublinia un specialist, „a permis a preciza caracterele unei proprietăți generale a materiei, *memoria*, și de a pune cu mai multă pregnanță problema înscrierii, înmagazinării și realizării unei informații" (Th. Calin, *Modèles électroniques et fonctionnement de l'organisme*, în „Rev. philos. de la France et de l'étranger", 1962, nr. 2) ; de asemenea, Jiri Zeman de la Institutul de filozofie al Academiei de Științe din Praga, în comunicarea *Semnificația filozofică a noțiunii de informație*, vorbește despre capacitatea materiei de a conserva organizarea, despre facultatea ei *„mnemică"*.

[7] Vezi revista „Dialectica", 1959, nr. 51—52, p. 263 și urm.

[8] *Information et théorie de l'information*, în *Cahiers*...

care se ocupă). La nivelul modelului reificat avem de-a face, deocamdată, cu o existență fictivă, despre care se speră că va exista în realitate. I se cere doar să aibă o anumită plauzibilitate, adică se cere ca modelul transformat să poată fi interpretat. Fizica matematică, de exemplu, se oprește la această creare de existențe fictive, plauzibile. Cunoașterea științifică, luată în ansamblul său, trece apoi la o serie de operații care nu mai au loc pe plan mental : verificarea experimentală, în care un rol deosebit revine aparatelor de măsură. Observația lui Couffignal după care trebuie să se țină seama că de multe ori cînd se crede a se raționa asupra realității se raționează de fapt asupra imaginilor ei (așa-zise modele dialectice, discursive) întîlnește precizarea făcută cu alt prilej de Ferdinand Gonseth : există o anumită pendulare a conștiinței savantului în atitudinea față de abstracțiile cu care operează, între luarea abstracției drept realul însuși și considerarea abstracției ca o idealizare, ca schematizare susceptibilă de perfecționare, rectificare și chiar revizuire. Într-o perioadă sau alta a dezvoltării științei, accentele se distribuie diferit. Această din urmă, să-i zicem, „conduită mentală" este caracteristică în mod deosebit perioadelor de critică în dezvoltarea științei, în care au loc adesea adevărate mutații explicative, reorganizări ale științei în înseși fundamentele ei și cînd perceperea distanței dintre aparatul conceptual și „comportarea" realului e indispensabilă.

Așadar, un raționament științific este întotdeauna compus dintr-un raționament deductiv mai lung sau mai scurt, plasat între două raționamente analogice. Ceea ce e specific raționamentului cibernetic ține de folosirea sistematică și intensă a raționamentului analogic și a modelelor în scopul de a asigura acțiunii maximă eficacitate. Noțiunea de eficacitate care măsoară valoarea acțiunii domină, în concepția lui Couffignal, întreaga metodologie cibernetică. El definește analogia pe baza conceptului foarte larg de mecanism (mecanism = ansamblu de atribute conceptuale sau fizice care se poate transforma) : două mecanisme sînt analoge dacă au atribute comune — fie funcțiuni, fie organe. *Modelul* (fizic sau dialectic-discursiv) este un mecanism finalizat (are un scop), artificial (făcut de om), ce comportă cu un alt mecanism (originalul) analogii puse în model prin construcție. Scopul său e de a face să apară prin funcționarea sa noi analogii. Modelul servește fie la a descoperi proprietăți ale originalului pe care le ignoram (= model de cercetare, sau, în practică, *proiect*, cînd e vorba de structura originalului), fie la a descoperi condițiile de realizare a unei acțiuni căreia îi e destinat originalul (= model de acțiune, în practică *program*, cînd e vorba de desfășurarea unei acțiuni)[9]. Anumite analogii fiind recunoscute între două mecanisme, dintre care unul e mai bine cunoscut decît celălalt, *raționamentul analogic* este „operația mintală ce consistă în a prezuma că secundul posedă funcții pe care le posedă primul și care nu figurează printre funcțiile comune" [10]. Propriu raționamentului analogic este că *sugerează* proprietățile originalului. Pentru a dovedi validitatea acestei sugestii trebuie să supunem proprietățile sugerate de un raționament analogic unei

[9] *Le concept d'information dans la science contemporaine*, p.243 și urm.
[10] L. Couffignal, *La pédagogie cybernétique*, în „Europe", din mai-iunie 1965, p. 26.

verificări experimentale. Ca demers luat în totalitatea sa, un raționament analogic comportă următoarele faze : 1) construirea unui model, 2) punerea în funcționare a modelului pentru a face să apară proprietăți noi ale lui, 3) reificarea proprietăților modelului nou descoperite, 4) verificarea dacă reificarea aparține originalului. Larga folosire în cibernetică a raționamentelor analogice pune în evidență un lucru tot mai mult confirmat de faza actuală a dezvoltării gîndirii științifice, anume, cum spune Couffignal, că „închistarea (cloisonnement) gîndirii umane în discipline particulare este cu totul artificială" [11]. Dat fiind că cibernetica se referă în mod esențial la acțiune, Couffignal precizează noțiunile de care se leagă acțiunea eficace și răsfrîngerea lor asupra specificității ciberneticii ca disciplină. Cînd un mecanism funcționează, el se transformă. Rezultatul acțiunii mecanismului asupra mediului său duce la transformări ale acestuia din urmă. Distingem, prin urmare, *mediul* asupra căruia se exercită acțiunea, *scopul* acțiunii (transformarea pe care o suferă mediul, definită de starea lui inițială și finală), *agentul* care execută acțiunea (mecanismul a cărui funcționare produce transformarea mediului). Mediul și scopul fiind date, distingem fazele : 1) pregătirea acțiunii, care se termină cu elaborarea unui *program* de acțiune, 2) *decizia* de a acționa, 3) *execuția* acțiunii, care se desfășoară evident în timp. Mediul modificat de primul act al programului se prezintă într-o stare nouă în momentul inițial al actului următor. Și pentru că adesea se întîmplă ca această stare să nu fie cea prevăzută de program, se impun modificarea programului și chiar completarea sau schimbarea agentului acțiunii. Adaptarea permanentă a programului și a mijloacelor de execuție la situația momentului constituie *ghidajul acțiunii*, astfel conceput încît acțiunea ghidată să fie eficace (= să-și atingă scopul). Activitatea intelectuală particulară de concepere a ghidajului acțiunii spre a o face eficace poartă numele de cibernetica respectivei acțiuni. Și astfel Couffignal ajunge la binecunoscuta sa definiție dată ciberneticii : *arta de a asigura eficacitatea acțiunii*. În acest cadru mai larg, Couffignal regăsește conceptele de bază ale definiției date de Wiener (cibernetica este domeniul teoriei comenzii și al comunicării atît în mașină, cît și în animal), căci pentru a stabili un program eficace trebuie cunoscut suficient domeniul acțiunii, iar pentru a ghida acțiunea e nevoie de informație asupra modificărilor deja suferite de mediul asupra căruia se acționează („comunicarea"). În ghidajul acțiunii intră în primul rînd comanda agenților acțiunii care se manifestă prin „ordine", transmise agenților execuției („comanda"). Tocmai pentru că cibernetica unei acțiuni particulare cere cunoașterea cît mai bună a proprietăților mediului asupra căruia se acționează, precum și informarea continuă asupra evoluției acestor proprietăți pe măsura desfășurării acțiunii, ea nu se poate mulțumi cu o *teorie* a mediului ; e nevoie și de *tehnologia* acestuia. În acest punct, după părerea lui Couffignal, cibernetica se îndepărtează de concepția lui Wiener, ea nu poate fi o „teorie" în sensul de a abstrage dintr-un domeniu al realului proprietățile comune diverselor existențe, cu neglijarea celorlalte. Pe ea o interesează toate modificările produse în urma interacțiunii cu mediul, în scopul asigurării ghidajului

[11] L. Couffignal, *La pédagogie cybernétique*, în „Europe", din mai—iunie 1965 p. 23.

acțiunii. Și prin aceasta ea se definește mai degrabă ca o artă, ca și arta inginerului, ca și arta navigatorului (de unde, de altfel, și derivă termenul de cibernetică). E discutabilă contestarea netă de către Couffignal a caracterului de „teorie" al ciberneticii. Se pare însă că, într-adevăr, cibernetica nu se mai prezintă ca o teorie în sensul în care epistemologia tradițională concepe această categorie, și, în tot cazul, meritoriu este efortul autorului de a surprinde originalitatea acestei noi discipline. Pe bună dreptate, el subliniază că distanța mare existentă adesea între elementele unei analogii fructuoase face ca folosirea raționamentelor analogice să ceară o considerabilă disponibilitate a spiritului, contrar oricărei scolastici sau spiritului de sistem. Raționamentul analogic se pretează în mai mare măsură la invenție decît cel strict deductiv (care, spune Couffignal, are un mai mare rol în menținerea tradițiilor). Pentru a fi fructuos, modelul pe care se bazează trebuie să îndeplinească anumite condiții, între care autorul subliniază : *fidelitatea* (între model și original trebuie să existe analogii suficiente pentru ca sugestiile făcute de funcționarea modelului să aibă șanse a fi valabile pentru original), *simplitatea*, funcționarea unui model trebuie să *respecte legile naturale verificate de experiență* [12]. În fine, în comunicarea făcută la colocviu, el impunea în plus condiția ca analogiile să fie cu preferință de tip *funcțional*, și nu structural. Și evocă o serie de exemple pentru a arăta cum multe analogii structurale au condus la eroare și s-au dovedit sterile. Distincția aceasta a provocat multe discuții. Mai mulți vorbitori au subliniat faptul că e dificil a accepta dihotomia structural-funcțional, că în realitate, cum arăta ciberneticianul polonez Greniewski, întîlnim adesea analogii care sînt totodată funcționale și structurale. Rosenblith vorbește de necesitatea unei „strategii și tehnici mixte" [13]. E necesar să folosim și structurile, și funcțiile. Avem nevoie de ambele, „pentru că nu putem spera a reuși analiza unui sistem complex punînd în joc fenomene (în sens de funcțiuni. — *n.n.*) fără structură sau structuri fără fenomene" [14]. Recunoscînd că distincția nu este tranșantă, Couffignal revine cu o precizare care ni se pare importantă : nu e vorba de a neglija ceea ce știm despre structura originalului în studiul pe care vrem să i-l facem. Dar modelul trebuie să sugereze ceva nou, iar experiența arată că mult mai fructuoase sînt modelele funcționale. Desigur, modelînd în mod cu adevărat analog funcțiile originalului, limitările impuse acestuia se transmit și modelului. Deci respectarea structurii originalului intră în analogia însăși. Odată creat, sub formă abstractă sau fizică, facem ca modelul să funcționeze. Dacă nu sugerează ceva nou, se cere construirea unui alt model, iar alegerea funcțiilor pe care le vom pune în noul model trebuie să respecte ceea ce știm despre structura lui, care comandă funcționarea. Întrucît modelul nu poate conține chiar tot ceea ce știm, se impune o alegere care, făcută pe un plan pur structural, în general nu duce la ceva nou. Ea trebuie făcută mai ales pe plan funcțional, *respectînd însă constrîngerile impuse de structură* [15]. Ca o activitate mintală particulară, Couffignal caracterizează

[12] L. Couffignal, *La pédagogie cybernétique*, p. 29.
[13] *Le concept d'information dans la science contemporaine*, p. 367.
[14] *Ibidem.*
[15] *Ibidem*, p. 371.

cibernetica prin : scopul său = eficacitatea acțiunii și metoda sa = raționamentul analogic. Unilateralitatea acestui mod de caracterizare, cu tot meritul ce ține de surprinderea originalității ciberneticii, rezidă, dintr-un punct de vedere mai general, mi se pare, în ignorarea problemei referitoare la întemeierea *obiectivă* a eficacității atît a acțiunii, cît și a metodei utilizate, întemeiere prin care totuși cibernetica, deși într-un fel nou, se învederează și în latura ei de *teorie*. Iar conceptele ciberneticii ca teorie (și nu numai ca metodologie a acțiunii) se referă la real nu în ceea ce el are comun și general în diferitele lui domenii determinate, ci ca la o componentă a acțiunii eficace. Aici generalitatea ar trebui căutată în *categoria* acțiunilor eficace : ce este general, esențial în diferite clase de acțiuni finalizate. În această perspectivă, după modelul teoriei relativității, se vorbește azi de cibernetică „restrînsă" și „generală" [16]. Cibernetica „restrînsă" sau tehnică a impus cîteva precizări importante pentru o teorie generală a tehnicii. După cum se știe, funcția mașinii este de a înlocui pe om într-o operație concepută de el. Efectorul care execută respectiva operație e antrenat, comandat, reglat de alte organe care asigură ghidajul acțiunii sale. Aceste organe de ghidaj care pot fi mecanice sau umane se numesc organe cibernetice. Ele realizează operații *informaționale*. Sînt și mașini care au chiar ca materie de lucru informațiile (de exemplu datele pe care le furnizăm unei mașini de calculat sînt numere și formule de operații) și se numesc, de aceea, mașini *informaționale*, prin contrast cu alte mașini, numite *energetice*. Organele cibernetice înlocuiesc pe om în diferite operații de ghidaj. Gradul de automaticitate al unei mașini e în funcție de numărul și importanța operațiilor de ghidaj automatizate. Această dualitate între informațional și energetic, pe care a pus-o în lumină cibernetica tehnică, permite o mai profundă și nouă înțelegere a tehnicii în întregime.

E unanim recunoscut azi, subliniază F. Russo, că anumite organe ale mașinilor cibernetice nu joacă un rol propriu-zis tehnologic, ci au o funcție „signalitică" sau „informațională". Dar de aici nu s-au tras toate consecințele : nu s-a văzut, de pildă, că această dualitate de funcții se observă și la mașinile necibernetice, zise „clasice", și deci caracterizează în genere orice acțiune tehnică, adică ansamblul de procese în care sînt asociați omul și mașina. Din punct de vedere istoric, abia mașinile cibernetice au cunoscut mai întîi aspectul informațional al acțiunii tehnice, căci aici el este net obiectivat și oarecum prezent în formă pură. Dar îl putem observa, remarcă Russo [17], și în operațiile tehnice care pun în lucru mașini clasice atît sub forma comenzii și controlului de către om a mașinii, cît și, în interiorul mașinii, sub forma operațiilor de coordonare a mișcărilor realizată de biele, angrenaje etc. Organele destinate acestor operații, nefiind specializate pentru o atare funcție, îndeplineau adeseori, pe lîngă funcția informațională de coordonare (în sensul cel mai larg al noțiunii de operație informațională), și pe aceea tehnologică de transmitere a energiei. De aceea, pentru o teorie generală a teh-

[16] Robert J. van Egten, *Réflexions sur l'orientation nouvelle d'un secteur de la pensée humaine*, în „Diogène", 1959, 27, p. 111 și urm.

[17] Vezi F. Russo, *Pour une intelligence nouvelle de la technique*, în „Rev. philos. de la France et de l'étranger", 1962, nr. 2.

nicii, mașinile cibernetice vor interesa mai puțin sub aspectul performanțelor spectaculare; contează mai ales *obiectivarea* și *raționalizarea* de către ele a acțiunii tehnice luate în ansamblul aspectelor ei. Se întrevede acum caracterul secundar, dacă nu artificial, al frontierei stabilite între mașini, pe de o parte, și operațiile umane care le asigură comanda și controlul, pe de altă parte. Multă vreme operațiile de comandă și control în serviciul mașinilor nu erau studiate sistematic și *obiectiv* în cadrul acțiunii tehnice, care era limitată mai ales la mașină, nu era explicitat programul lor; operațiile informaționale exterioare mașinii (cele asigurate de om) erau separate net de cele interioare mașinii. Astăzi se impune a include în concepția despre tehnică toate operațiile informaționale, inclusiv cele neautomatizate. „. . . Noțiunea cu adevărat satisfăcătoare de tehnică este acea care reunește mașina și acțiunea umană într-o aceeași realitate de ansamblu" [18]. Observăm aici o nouă cale de a ajunge la aceeași idee a imposibilității automatizării absolute a factorului mașină.

Articularea celor două funcții (informațională și energetică) e asigurată de relee (= dispozitive ce transpun o comandă de la nivelul de energie slabă suficientă pentru acțiunea informațională la nivelul de energie cerut de operațiile tehnologice). Datorită caracterului lor „abstract" (indiferența informației față de suporturile sale: aceeași acțiune informațională poate fi executată sub formă electrică, magnetică, mecanică . . .), aceleași operații informaționale pot „servi" operații tehnologice (energetice) foarte diverse. Înfățișate sub aspectul lor informațional, tehnici foarte diferite în obiectul lor concret pot fi apropiate. „Există aci un principiu de unitate care poate contribui la a completa clasificarea obișnuită a tehnicilor fundată pînă aci doar pe considerații «șoziste». . . "[19].

Notăm aici o analogie frapantă între acest mod nou de apropiere a diverselor „specii fixe" ale tehnicii și apropierea „speciilor fixe" ale matematicii prin aceeași părăsire, modernă, a ceea ce se cheamă „esprit chosiste". Se pare că din acest punct de vedere nu sînt lipsite de interes epistemologic analogiile, modelele „tehnice" ale matematicii, studierea mecanismului de dezvoltare a matematicii pe baza analogiilor ei cu progresul tehnic [20] (paralelismul dintre dezvoltarea unei structuri matematice și cea a unui ansamblu tehnic propriu unui anumit tip de mașină, dintre invenția matematică și cea tehnică . . .), analogii care de altfel s-au impus prin însăși dezvoltarea actuală considerabilă a aplicațiilor tehnice ale matematicii.

Comunicări și discuții interesante au avut loc și în jurul conceptului de informație. S-a evidențiat un adevărat evantai de semnificații și, în consecință, de „franje de incertitudine, indeterminație" de care e însoțită această noțiune. Fără a se cădea de acord asupra unui singur punct de vedere, discuțiile au atras atenția asupra caracterului deschis al oricărei definiții date acestei noțiuni, precum și asupra necesității de a preciza de fiecare dată cadrul operator în care ea se plasează. Astfel, Couffignal subli-

[18] F. Russo, *op. cit.*, p. 245.

[19] *Ibidem*, p. 246.

[20] Vezi, în această privință, lucrarea lui René Boirel, *Théorie générale de l'invention*, Paris, P.U.F., 1961.

niază că noțiunea de informație e anterioară lui Shannon, care a redus-o în mod strict la transmitere de semne, fără a se ocupa de semnificația mesajelor. Altfel zis, el a dat un model matematic al unui anumit număr de atribute care nu reprezintă decît o parte din atributele pe care cuvîntul informație le avea înainte. Valoarea semantică a informației, pe care o distinge de suport, trebuie și ea considerată, ba mai mult, ea constituie, în concepția lui Couffignal, elementul esențial al unei informații. Pentru a o studia, trebuie construite modele ce depășesc modelul matematic al lui Shannon. De asemenea Mackay subliniază că conceptul de informație are multe implicații calitative, e asociat noțiunii de codaj, redondanță . . ., și faptul că Shannon a precizat o măsură a imprevizibilității informației nu trebuie să ducă la ignorarea altor aspecte de mare interes pentru psihologi, biologi, fizicieni, filozofi. Aportul cel mai substanțial pare a se găsi în expunerea elevului și colaboratorului lui Gonseth, François Bonsack [21]. El subliniază dificultatea definirii informației prin ceea ce este ea. Nu putem defini informația decît spunînd la ce servește, integrînd-o în cadrul său normal = cel al acțiunii finalizate. O informație în sine nu are nimic dintr-o informație dacă nimeni nu este informat sau dacă informația primită e inutilizabilă pentru cel care a primit-o. Și, pentru a înlătura echivocul, precizează că prin aceasta nu se cade de loc în iraționalism, declarînd că adevărata natură a informației e inaccesibilă, ci se creează posibilitatea de a arăta unde și în ce sens intervine informația, pe baza analizei mecanismului acțiunii finalizate. Informația apare astfel ca o condiție necesară a eficacității acțiunii. Teoria informației, ca de altfel și calculul probabilităților, pot primi, după Bonsack, atît o interpretare subiectivă, cît și una obiectivă. În interpretarea obiectivă, el ia în considerație o mașină ce produce serii de semne, astfel încît elementele seriilor să comporte o anumită probabilitate și să poată prezenta legături între ele (exemplu: pentru limbile naturale este vorba de frecvența literelor utilizate și de legături între litere, cuvinte, fraze — descrise de structura ortografică, sintactică și logică a limbii). Deocamdată facem abstracție de semnificația mesajelor. În acest caz, entropia va caracteriza varietatea, diversitatea semnelor. Expeditorul unui mesaj, care dispune de un ansamblu de mesaje posibile (de exemplu cele redactabile în franceză), alege din ele, de regulă, nu un mesaj particular, ci o anumită subclasă de mesaje și în interiorul acesteia un mesaj oarecare. Specificitatea, originalitatea subclasei în raport cu o clasă mai largă luată ca *referențial* poate fi definită în teoria informației cu ajutorul diferenței dintre entropia — varietate a subclasei și cea a referențialului. „Cantitatea de informație conținută într-un mesaj e egală cu specificitatea mesajului primit (sau al subclasei din care face parte) în raport cu ansamblul mesajelor posibile la recepție" (p. 318). În interpretarea obiectivă, spune Bonsack, nu s-a pierdut nimic important[22], s-a conservat formalismul matematic și putem descrie procesul de transmisie (informația primită corespunde specificității subansamblului mesajelor emise din care a putut ieși mesajul primit în raport cu toate mesajele

[21] *L'information est-elle objectivable et mathématisable?*, în *Cahiers*...

[22] Fr. Bonsack, *Pour une interprétation objectiviste de la théorie de l'information*, în „Dialectica", 1962, nr. 64.

posibile la emisie). În schimb s-a lărgit considerabil interpretarea teoriei informației în domeniul aplicațiilor sale legitime : în termodinamică, mașini, organisme vii, societăți [23].

În interpretarea în sens subiectiv a teoriei informației (interpretarea clasică dată teoriei lui Shannon) se consideră entropia ca o măsură a incertitudinii unui observator în raport cu un eveniment sau cu conținutul unui mesaj. De reținut că Bonsack subliniază că chiar în cadrul unei interpretări obiective specificitatea [24] se definește după punctul de vedere în care ne plasăm , adică ea nu poate fi exprimată decît în raport cu un *referențial* și variază după referențialul ales. Adică, cum a subliniat și Wiener în cadrul discuțiilor, nu trebuie să considerăm informația în mod absolut, ci întotdeauna ca o informație relativă. Reîncadrînd acum informația în acțiunea finalizată, Bonsack polemizează cu teza lui Ruyer [25] : „Sans conscience informée pas d'information", pe care vrea s-o susțină folosind exemplul unui aparat de radio uitat deschis, al cărui difuzor ar declama un poem în timp ce ascultătorul e plecat de acasă. Și, susține Ruyer, în aceste condiții, evident nu mai are loc în realitate o recitare de poem, ci funcționări elementare necoordonate. De fapt, acest exemplu, remarcă pe bună dreptate Bonsack, nu dovedește decît că nu există cu adevărat transmisie de informație dacă nu există receptor. (Evident, aici „receptorul" de la radio nu e un adevărat receptor, pentru că nu lui îi sînt destinate informațiile). Pentru a dovedi că nu există informație fără un receptor conștient, ar trebui să introducem un receptor neconștient și să arătăm că nu există transmisie de informație. Or, rolul informației fiind de a permite agentului să realizeze un scop printr-o adaptare convenabilă a acțiunii, procesul informațional are loc și într-o mașină autoreglată (fără a fi receptor conștient).

Jiri Zeman, în comunicarea citată, încearcă, pornind de la teoria informației, o valorificare a conceptului de informație dintr-un unghi general filozofic. Informația ar fi atunci „calitatea realității materiale de a fi organizată (ceea ce reprezintă și calitatea de a conserva această stare organizată) și capacitatea sa de a organiza, de a clasa în sistem, de a crea (ceea ce constituie și capacitatea de creștere a organizării)" [26]. Alături de spațiu, timp și mișcare, informația ar reprezenta astfel „o altă formă fundamentală de existență a materiei — calitatea evoluției, capacitatea de a atinge calități superioare". Fără organizare, fără conservarea și creșterea organizării, materia n-ar putea exista, așa cum nu există fără timp, spațiu, mișcare. În calitate de ființă activă, omul însuși, în eliberarea sa de sub dependența oarbă față de natură, începe treptat să se definească și ca sursă de informație, de entropie negativă, de ordine.

După cum se știe, este foarte important a cerceta, în legătură cu conceptele utilizate, atît domeniul lor posibil de aplicație cît și eficacitatea acestei aplicări. Oricum, filozoful nu-și va fi terminat de loc sarcina sugerînd posibilitatea unei aplicații de maximă generalitate a unor teme științifice de actualitate cum este cea a informației. El trebuie să cerceteze

---

[23] Vezi Bonsack, *Information thermodynamique*, în „Vie et Pensée", Paris, 1961.
[24] *Le concept d'information dans la science contemporaine*, p. 320.
[25] Vezi Raymond Ruyer, *Cybernétique et l'origine de l'information*.
[26] *Le concept de l'information dans la science contemporaine*, p. 285.

și eficacitatea pentru progresul general a cunoșterii, a interpretării științifice a lumii — a unor asemenea „extrapolări". Ba mai mult, el trebuie să reelaboreze conceptele, să le dezvolte în „atmosfera" proprie gîndirii filozofice, în perspectiva modului filozofic științific de a viza omul, realitatea naturală și socială în care el este angajat printr-un ansamblu indefinit de raporturi.

Iată de ce filozoful marxist, atent la dezvoltarea contemporană a științelor, nu se poate mulțumi cu o simplă inventariere a rezultatelor și nu se poate dispensa de un efort propriu de elaborare.

Sub acest unghi am vrut să atragem atenția asupra unora din discuțiile recente dintre filozofi și savanți care au avut loc la colocviul internațional de cibernetică și teoria informației de la Royaumont.

DISCUŢII

CU PRIVIRE LA DEFINIŢIA NOŢIUNII DE CAUZĂ

DE

A. P. ŞEPTULIN (U.R.S.S.)

Într-o serie de lucrări filozofice din ultimii ani semnate de autori marxişti, cauza este definită ca fenomen care determină apariţia unui alt fenomen, iar efectul — ca fenomen care ia naştere datorită primului fenomen [1].

O asemenea definiţie a cauzei şi efectului este, după părerea noastră, insuficientă. Ea nu permite să distingem înţelegerea marxistă a cauzalităţii de înţelegerea ei de către materialismul mecanicist premarxist. Conform acestei definiţii, cauza fiecărui fenomen se află în afara sa, într-un alt fenomen, or, tocmai în felul acesta concepeau cauzalitatea materialiştii premarxişti, considerînd drept cauză acţiunea unui corp, a unui fenomen asupra altuia, iar drept efect schimbările care apar în acest al doilea corp. Materialismul dialectic nu neagă acţiunile exterioare şi posibilitatea lor de a determina schimbări corespunzătoare în fenomenele supuse acestei acţiuni. Dar el nu reduce cauza apariţiei şi existenţei fenomenelor la acţiuni exterioare lor, el o caută nu în afară, nu în alte fenomene, ci în chiar fenomenul respectiv, în natura sa internă.

Este adevărat, termenul de „fenomen" se poate întrebuinţa nu numai în sensul de „corp", „lucru", „formaţie materială", ci şi în sensul manifestării la suprafaţă a esenţei lucrului, corpului, formaţiunii materiale. Dar nici folosirea cu acest sens a termenului de fenomen nu rezolvă situaţia, nu scoate în evidenţă esenţa concepţiei materialist-dialectice asupra cauzalităţii. Într-adevăr, dacă fenomenul reprezintă latura exterioară a lucrului, manifestarea la suprafaţă a esenţei sale, atunci, definind cauza ca fenomen care dă naştere unui alt fenomen, iar efectul ca acest al doilea fenomen, generat de primul, reducem de fapt legătura cauză-efect la legături exte-

[1] *Dialekticeskii materializm*, pod red. A. D. Makarov, A. V. Vostrikov, E. N. Cesnokov, Moscova, Izd. vtoroe, Izd. V.P.Ş. i A.O.N. pri T.K. X.P.S.S., 1962, p. 626; *Sbornik statei po dialekticeskomu materializmu*, Moscova, Izd. M.V.T.U., 1959, p. 156; N. A. Musabaeva, *Problema pricinnosti v filosofii i biologhii*, Alma-Ata, 1962, p. 9.

rioare, la legături între laturile sau proprietățile exterioare ale formațiunilor materiale. În realitate, legătura cauzală este proprie nu numai laturilor exterioare ale obiectelor, nu numai domeniului fenomenelor, ci și laturilor interioare, necesare, domeniului esenței, precum și raporturilor dintre interior și exterior, dintre esență și fenomen.

S-a încercat depășirea dificultăților pe care le implică definițiile arătate ale cauzei prin definirea cauzei ca totalitate a circumstanțelor necesare pentru apariția unui fenomen (efect) sau altuia.

Criticînd pe autorii care definesc cauza ca fenomen care dă naștere unui alt fenomen A. I. Bezrukov scrie : „. . . Cauzalitatea obiectivă nu este o legătură bifactorială și univocă, ci este un proces multilateral, contradictoriu, în care acționează nu una, ci mai multe forțe diferite ca mărime..."[2].

Într-un mod mai decis și mai definit acest punct de vedere asupra cauzalității este susținut de A. E. Furman. Deosebind un înțeles mai îngust și unul mai larg al categoriei de cauză și arătînd că definirea cauzei drept acțiune care dă naștere fenomenului dat se referă la înțelesul îngust, el scrie : „Cauza apariției și existenței unui fenomen îl constituie toate acele lucruri fără de care respectivul fenomen nu ar fi putut apărea și exista. De exemplu — continuă el — pentru ca să se creeze o operă de artă în pictură, sînt necesare și vopsele și pensule, și pînză, și munca pictorului, și talentul său și așa mai departe. Dacă măcar una din acestea lipsește, nici opera de artă nu poate fi creată" [3].

O caracterizare analogă a cauzei dă și filozoful ceh J. Cvekl. După părerea sa, cauza „este totalitatea condițiilor". „Fiecare condiție — scrie el — este ca atare necesară, dar nu suficientă, pe cînd cauza este o condiție necesară și suficientă pentru apariția fenomenului" [4].

Acest punct de vedere asupra cauzei, deși constituie în felul său o reacție la tendința de a reduce cauza la acțiunea exterioară, nu este totuși nou. La timpul său, el a fost dezvoltat de cunoscutul pozitivist Mill [5].

Defectul unei asemenea definiții a cauzei stă în faptul că ea, dizolvînd cauza în totalitatea factorilor necesari pentru apariția cutărui sau cutărui fenomen, pierde din vedere principala componentă a conținutului categoriei de cauză, anume momentul acțiunii, faptul că, cauza este o forță motrice care produce schimbări corespunzătoare în lucruri, fenomene.

Mai corect, după părerea noastră, este să definim cauza ca interacțiune între două sau mai multe corpuri sau elemente, laturi ale unuia și aceluiași corp, care determină anumite schimbări în corpurile, elementele, laturile aflate în interacțiune, iar efectul ca schimbări care apar în corpurile, elementele, laturile respective ca rezultat al interacțiunii. Astfel defineau cauza fondatorii materialismului dialectic, în particular F. Engels : „interacțiunea este adevărata causa finalis a lucrurilor" [6].

---

[2] A. I. Bezrukov, *O dialektiko-materialisticeskom ponimanii zakona pricinnosti*, în „Nekotorîe voprosî filosofii. Mejvuzovski filosofski sbornik", Chișinău, Izd. Kișinevskogo Gosuniversiteta, 1963, nr. 3, p. 89.

[3] L. V. Vorobiev, V. M. Kaganov și A. E. Furman, *Osnovnie kategorii i zakoni materialisticeskoi dialektiki*, Moscova, Izd. Moskovskogo Universiteta, 1962, p. 60.

[4] J. Cvekl, *Über materialistische Dialektik*, Berlin, 1959, p. 100.

[5] J. S. Mill, *Sistem de logică*, Moscova, 1959, p. 265.

[6] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 529.

Într-adevăr, cauza apariției și existenței moleculei de apă este interacțiunea elementelor sale componente, în particular a unui atom de oxigen, căruia îi lipsesc doi electroni pentru ca învelișul său exterior electronic să fie stabil, și doi atomi de hidrogen lipsiți fiecare de cîte un electron pentru ca învelișurile lor electronice exterioare să aibă stabilitate. Interacționînd între ei, cei doi atomi de hidrogen și atomul de oxigen formează un sistem de mișcare relativ stabil, care constituie molecula de apă. Cauza coroziunii metalelor „este interacțiunea chimică a metalelor cu gazele care se găsesc în aer, precum și cu apa și cu substanțele dizolvate în ea" [7]. Cauza apariției curentului de inducție într-un circuit închis cînd acesta se deplasează într-un cîmp magnetic o constituie interacțiunea circuitului închis cu cîmpul magnetic. Mai departe, cauza încălzirii filamentului unui bec o constituie nu curentul electric care îl străbate, cum cred unii autori [8], ci interacțiunea curentului electric cu substanța din care este făcut filamentul.

Necesitatea înțelegerii cauzei ca interacțiune între corpuri sau laturi ale corpurilor este susținută în lucrările lui G.A. Svecinikov [9]. Este adevărat că el, alături de o asemenea înțelegere a cauzei, consideră legitimă și înțelegerea acesteia ca acțiune a unui corp asupra altuia. „Se poate — scrie el — cel puțin în anumite cazuri ale interacțiunii ($A \rightleftharpoons B$), să facem abstracție de acțiunea inversă a lucrului B asupra lui A și B ca rezultat al căreia se produce schimbarea lucrului B" [10].

Bineînțeles, abstracție poți face de orice. Dar există abstracții și abstracții. Există abstracții legitime, serioase, necesare, care dau posibilitatea unei mai adînci și depline reflectări a obiectului cercetat, și există abstracții întîmplătoare, necondiționate de logica internă a dezvoltării cunoașterii și care deformează adevărata stare a lucrurilor și astfel dăunează cunoașterii științifice. A face abstracție de acțiunea inversă a lucrului care este supus acțiunii unui alt lucru, atunci cînd cercetăm esența conexiunii cauzale, este, după părerea noastră, nelegitim. În felul acesta nu numai că nu avansăm cu nimic în evidențierea conținutului cauzalității, dar ajungem chiar la deformarea sa. Putem face abstracție de schimbările care apar în corpul care acționează în urma acțiunii inverse asupra lui (dacă avem de rezolvat problema determinării schimbărilor care apar în obiectul asupra căruia are loc acțiunea), dar nu de însăși acțiunea inversă, pentru că ultima este legată într-un mod esențial de aceste schimbări. Conținutul schimbărilor, adică efectele, sînt determinate nu numai de caracterul și de forța acțiunii asupra lucrului, ci și de caracterul și de forța rezistenței lucrului la această acțiune, adică de acțiunea inversă. Efectul este deci totdeauna rezultat al interacțiunii, și nu al unei acțiuni unilaterale; de lucrul acesta nu se poate face abstracție.

---

[7] Vezi K. L. Glinka, *Obșceaia himia*, Moscova-Leningrad, 1946, p. 451.

[8] Vezi *Kategorii materialisticeskoi dialektiki*, Moscova, Gospolitizdat, 1957, p. 93.

[9] Vezi *Voprosî dialekticeskogo materializma*, Moscova, Izd. A.N. S.S.S.R., 1960, p. 145—170; *Problema pricinnosti v sovremennoi fizike*, Moscova, Izd. A. N. S.S.S.R., 1960, p. 315—359; G. A. Svecinikov, *Kategoria pricinnosti v fizike*, Moscova, Sotekghiz, 1961, p. 469—481 ș.a.

[10] G. A. Svecinikov, *op. cit.*, p. 57—58.

Punînd în evidență rădăcinile limitelor, ale insuficienței înțelegerii cauzei ca acțiune unilaterală a unei forțe sau alteia asupra unui obiect, F. Engels subliniază ideea potrivit căreia cauza oricărui fenomen este bilaterală, reprezintă interacțiunea a doua și mai multe părți. „Toate procesele naturii — scrie el — sînt bilaterale, ele se întemeiază pe raportul a cel puțin două părți active : acțiunea și reacția. Or, reprezentarea de forță, dată fiind proveniența ei din acțiunea organismului omenesc asupra lumii exterioare și, mai departe din mecanica terestră, presupune că numai o parte este activă, eficientă, pe cînd cealaltă este pasivă, receptivă. . . Reacția celei de-a doua părți asupra căreia acționează forța apare cel mult ca o reacție pasivă, ca o *rezistență*" [11]. Și, mai departe : „Forța de refracție a luminii este tot atît de inerentă luminii însăși, cît și corpurilor transparente. La adeziune și la capilaritate «forța » este cuprinsă, desigur tot atît în suprafața solidă cît și în lichid. Cît despre electricitatea de contact, este în orice caz cert că *ambele* metale își aduc aici contribuția iar «forța afinității chimice » trebuie căutată — dacă există undeva — în *ambele* părți care se combină" [12].

Chiar și adepții materialismului mecanicist, care au formulat ideea cauzei ca acțiune mecanică a unui corp asupra altuia, au fost siliți în elaborarea teoriei lor asupra cauzalității să ia în considerație într-un fel sau altul și acțiunea inversă a celui de-al doilea corp asupra primului. Într-adevăr, conform punctului lor de vedere, starea de mișcare mecanică a corpurilor în viitor (efectul) depinde de starea acestui corp (de coordonate și de viteza mișcării sale) în momentul de timp considerat și de forța care acționează asupra corpului în tot timpul mișcării, adică de interacțiunea corpurilor considerate. Din punctul de vedere al materialismului dialectic, nu pot exista două noțiuni de cauză, noțiunea de cauză este una, ea desemnează interacțiunea corpurilor sau a elementelor, a laturilor unuia și aceluiași corp, care determină schimbări corespunzătoare în corpurile, elementele, laturile aflate în interacțiune. Conținutul noțiunii de efect îl constituie schimbările care apar în corpurile, laturile, elementele în interacțiune ca rezultat al interacțiunii lor.

CAUZALITATE ȘI NECESITATE

Legătura cauzei cu efectul căruia ea îi dă naștere este necesară. Dacă există o cauză, efectul apare inevitabil. Legătura cauză-efect este deci o formă de existență a necesității. Acest moment a fost subliniat cît se poate de just de către D. Bohm în cartea sa *Causality and chance in modern physics*. El scrie : „Cauzalitatea este o formă particulară, dar foarte răspîndită a necesității" [13].

Caracterul necesar al legăturii cauzale este recunoscut de o serie întreagă de autori. „Cauzalitatea — scrie M.E. Omelianovski —, este

---

[11] K. Marx și F. Engels, *op. cit.*, p. 386—387.
[12] *Ibidem*, p. 387.
[13] D. Bohm, *Pricinnost i sluceainost v sovremennoi fizike*, Moscova, Izd. I. L., 1959, p. 19.

categoria care desemnează o legătură necesară între fenomene ce se desfășoară în timp" [14]. „Cauzalitatea — arată, de exemplu, I.F. Borunkov — este o relație necesară între momentele sale componente : dacă există cauză, există și efect, dacă există efect, în mod necesar trebuie să existe și cauză" [15]. „Relația cauzală este o relație necesară", remarcă A. A. Kuzmina, repetînd ideea amintită [16]. „Inevitabil și necesar — scrie R.O. Gropp —, anumite acțiuni decurg din anumite cauze. De aceea, în cauzalitate își găsește expresia legitatea generală a tuturor proceselor, a tot ce apare și moare în natură și în societate" [17]. Un punct de vedere analog dezvoltă V.V. Grușkovska [18], I.V. Kuznețov [19], G.A. Svecinikov [20], N.A. Kneazev [21], A.E. Furman [22], G. Klaus [23], H. Hörz [24] și alții.

Există însă și autori care consideră că nu orice legătură cauzală este necesară, că există efecte care depind de cauzele lor într-un mod necesar și există altele care depind de cauzele lor într-un mod întîmplător. „Din punctul nostru de vedere — scrie N.N. Jukov-Verejnikov —, a sosit timpul pentru ca pe baza analizei bogatului material faptic al biologiei contemporane să stabilim definitiv că relațiile cauzale pot fi atît întîmplătoare, cît și legice..." [25]. Ca exemplu de legături cauzale întîmplătoare, el dă așa-numitele mutații legate de vătămările aparatului cromozomic și de anumite schimbări în moleculele ADN produse de acțiunea radiației ionizante. Analizînd acest exemplu, autorul scrie: „Nu este greu să vedem că în acest caz cauza (de exemplu particula atomică) și efectul (vătămarea bazei eredității) au un caracter întîmplător, întrucît între acțiunea cauzei și efect nu există o corespondență constantă. Una și aceeași particulă, cu una și aceeași energie, în cazul pătrunderii în celulă poate produce o distrugere, care să determine schimbări ale celor mai variate proprietăți" [26].

Din raționamentul autorului se vede că prin cauză el înțelege particula atomică care în unele cazuri produce o schimbare, iar în alte cazuri — alta. Dar cauza adevărată nu este particula atomică, ci interacțiunea ei

---

[14] *Problema pricinnosti v sovremennoi fizike*, Moscova, 1960, p. 380.

[15] I. F. Borunkov, *Pricinnost kak kategoria marksistskoi dialektiki*, în „Ucenîe zapiski Mosk. Obl. ped. inst. imeni N. K. Krupskoi", an. IX, fasc. 51, Moscova, 1957, p. 121.

[16] A. A. Kuzmina, *Iz istorii obrazovania poniatia pricinnosti*, în *Dialekticeskii materializm*, „Ucenîe zapiski L.G.U.", 1958, nr. 248, L., p. 178.

[17] R. O. Gropp, *Über Kausalität, Notwendigkeit und Zufälligkeit*, Leipzig, Verlag Enzyklopädie, 1958, p. 5.

[18] Vezi *Sbornik statei po dialekticeskomu materializmu*, Moscova, Isd. M.V.T.U., 1959, p. 156.

[19] Vezi *Problema pricinnosti v sovremennoi fizike*, Moscova, Izd. A. N. S.S.S.R., 1960, p. 37—45.

[20] Vezi G. A. Svecinikov, *op. cit.*, p. 32.

[21] Vezi N. A. Kneazev, *Pricinnost—ceast vseobșcei sveazi iavlenii*, în „Filosofskie nauki", 1961, nr. 3, p. 98—105.

[22] Vezi L. V. Vorobiev, V. M. Kaganov și A. E. Furman, *op. cit.*, p. 74.

[23] G. Klaus, *Jesuiten, Gott, Materie*, Berlin, 1957, p. 310.

[24] H. Hörz, *Der Dialektische Determinismus in Natur und Gesellschaft*, Berlin, Veß Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1962, p. 87 ; *Zum Verhältnis von Kausalität und Determinismus*, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1963 nr. 2.

[25] Vezi „Voprosî filosofii", 1962, nr. 4, p. 176.

[26] „Voprosî filosofii", 1962, nr. 4, p. 178.

cu celula. Iar dacă lucrurile stau aşa, atunci schimbările în celulă (efectul) vor depinde nu numai de acţiunea particulei, ci şi de starea celulei, de rezistenţa ei, de părţile, momentele, laturile supuse acţiunii. Cu alte cuvinte, în fiecare caz concret al interacţiunii particulei atomice cu celula vor exista momente specifice, deosebite de alte cazuri, care vor determina în mod necesar diferenţa în schimbările însuşirilor ereditare.

Nu ne vom opri asupra altor exemple pe care le aduce autorul, ci vom remarca numai atît: în analiza acestor exemple, autorul comite una şi aceeaşi eroare, anume reducerea cauzei la acţiunea unilaterală a unor lucruri asupra altora ceea ce-i permite să creeze aparenţa pluralităţii efectelor produse de o singură cauză, precum şi aparenţa caracterului întîmplător al dependenţei cauzei de efect. În realitate, lucrurile nu stau aşa. În realitate, fiecare cauză, în condiţii corespunzătoare, dă naştere nu la efecte diferite, ci unuia şi aceluiaşi efect.

Într-un mod întrucîtva diferit N.A. Musabaeva argumentează existenţa legăturilor cauzale. Ea scrie: „Materialismul dialectic recunoaşte realitatea obiectivă nu numai a cauzalităţii, dar şi a întîmplării şi necesităţii. Toate fenomenele naturii vii fie că sînt necesare sau întîmplătoare, au o cauză a apariţiei lor. De aceea, legătura cauzală poate îmbrăca şi forma întîmplării" [27]. După părerea autoarei, rezultă că, întrucît fenomenele întîmplătoare au o cauză a apariţiei lor, ar trebui să existe şi dependenţe cauzale întîmplătoare.

În ceea ce priveşte faptul că fenomenele întîmplătoare îşi au cauzele lor, care le dau naştere, acesta este un fapt incontestabil. Dar de aici nu rezultă de loc că legătura dintre aceste fenomene (efecte) şi cauzele care le dau naştere este întîmplătoare. Cutare sau cutare fenomen sînt considerate întîmplătoare nu pentru faptul că n-ar decurge cu necesitate din cauzele lor, ci pentru că apar datorită unor cauze întîmplătoare. Astfel, distrugerea recoltei din cauza grindinii este socotită întîmplătoare nu din cauză că interacţiunea grindinii cu respectivele organisme vegetale (cauza) nu ar pricinui distrugerea lor inevitabilă (efectul), ci pentru că această interacţiune (căderea grindinei în respectivul anotimp) este întîmplătoare, nu decurge din natura condiţiilor climaterice ale locului respectiv, nici din legităţile de funcţionare şi dezvoltare a plantelor.

Astfel, deşi fiecare fenomen întîmplător îşi are cauza sa, legătura sa cu această cauză este întotdeauna necesară.

H.N. Demkov recunoaşte şi el dependenţe cauzale întîmplătoare. El le plasează în domeniul mişcării microcorpurilor, unde apariţia unui eveniment (cauza) nu determină inevitabil apariţia unui alt eveniment (efectul), aşa cum se întîmplă în domeniul mişcării macro-corpurilor, ci doar cu o anumită probabilitate [28].

Un punct de vedere analog asupra interdependenţei cauzei şi efectului în domeniul fenomenelor cuantice dezvoltă şi alţi autori, în particu-

---

[27] N. A. Musabaeva, *Problema pricinnosti v filosofii i biologhii*, p. 108.
[28] Vezi „Vestnik Leningradskogo Universiteta", 1956, nr. 22, p. 5.

lar M. Bunge, care numește o asemenea conexiune cauzală „determinare statistică" [29], M.V. Mosetepanenko [30] și A.S. Monin [31].

Ca exemplu care, chipurile, arată caracterul întîmplător al conexiunii cauzale în microcosmos este citat cazul trecerii electronilor prin deschizătura unei diafragme care le barează calea. După cum se știe, electronii, fiind identici și mișcîndu-se în una și aceeași direcție, nu nimeresc în unul și același loc, ci se dispersează pe întreg ecranul. Din acest fapt se trage concluzia că legătura cauzei (electronul în mișcare) cu efectul (localizarea electronului într-un anume punct al ecranului) nu este necesară, univocă, că una și aceeași cauză în unele și aceleași condiții dă naștere aici la efecte foarte diferite.

Este justă o asemenea concluzie? După părerea noastră, nu. Faptul că electronii, trecînd prin unul și același orificiu, nimeresc în diferite puncte ale ecranului, nu exclude cîtuși de puțin caracterul necesar al legăturii cauzale relativ la această localizare. Deși electronii interacționează cu unul și același obiect (diafragma), totuși aceste interacțiuni nu sînt absolut identice. Și în diafragma cu care interacționează electronii, și în mediul înconjurător prin care ei trec, îndreptîndu-se spre ecran, după trecerea fiecărui electron, apar anumite schimbări, încît fiecare electron interacționează nu cu unul și același obiect și nu cu unul și același mediu, ci cu obiecte și medii diferite. Și dacă lucrurile stau așa, nu se poate spune că în toate aceste cazuri cauza este una și aceeași. Aici acționează atîtea cauze diferite cîți electroni se află în mișcare. Și fiecare dintre ele determină cu necesitate localizarea electronului corespunzător într-un anumit punct al ecranului, și nu în altul. Cu alte cuvinte, deși fiecare electron în mișcare are mai multe posibilități diferite de localizare într-un punct sau altul al ecranului, numai una dintre ele se realizează, anume aceea pentru care au apărut condițiile corespunzătoare, și ea se realizează cu necesitate. Legătura cauzei (interacțiunea electronului cu diafragma și mediul înconjurător) cu efectul (localizarea în punctul corespunzător al ecranului) este necesară. Întîmplătoare nu este localizarea cutărui sau cutărui electron în cutare sau cutare punct, ci distribuția acestor localizări pe ecran, întrucît fiecare electron în procesul mișcării sale, avînd o ambianță specifică, a intrat în interacțiuni inedite, care au și condiționat localizarea sa în punctul dat al ecranului. Punctul de incidență al altor electroni nu depinde în mod necesar de punctul de incidență al electronului dat și se află cu el și între ele în relații întîmplătoare. Tocmai din aceasta rezultă, după părerea noastră, caracterul statistic al legilor de mișcare în cazul acestor electroni.

După părerea noastră, este just raționamentul lui G.A. Svecinikov, în legătură cu această problemă, din cartea sa *Problema cauzalității în fizica modernă* [32].

---

[29] Mario Bunge, *Pricinnost*, Moscova, Isd. in lit., 1962, p. 27—31.

[30] Vezi M. V. Mostepanenko, *Ob osobennostiah novoi formî pricinnosti v atomnoi fizike*, în „Ucenîe zapiski cafedr obscestvennîh nauk i vuzov g. Leningrada", fasc. I, 1959.

[31] Vezi A. S. Monin, *O dvuh formah virajenia pricinnosti*, în „Voprosî filosofii", 1959, nr. 4, p. 127—133.

[32] Vezi G. A. Svecinikov, *op. cit.*, p. 355—356.

De la interacțiunea electronilor, care se îndreaptă către ecran, cu mediul înconjurător variabil pornește în explicarea deviațiilor în mișcarea electronilor A.A. Sokolov, care consideră aceste deviații drept rezultatul interacțiunii electronilor cu fluctuațiile cîmpului fotonic și vacuumului electrono-pozitronic [33]. Și filozoful german H. Hörz ia ca fundament al explicației mișcării particulelor „elementare" caracterul necesar al conexiunii cauzale [34].

Vorbind despre caracterul necesar al dependenței dintre cauză și efect în mișcarea microobiectelor, trebuie să remarcăm că, datorită faptului că microobiectul diferă în mod esențial de macroobiect, în speță prin aceea că reprezintă o unitate a proprietăților corpusculare și ondulatorii, nu este posibil ca această legătură să fie urmărită și exprimată în legități dinamice corespunzătoare. Natura microparticulei, spre deosebire de a macrocorpului, nu permite să se determine cu exactitate în același moment poziția ei și viteza. Cu cît este mai exactă localizarea microparticulei, cu atît mai puțin determinată devine viteza sa sau impulsul. Și invers, cu cît este mai exact determinată viteza, cu atît mai puțin determinată devine localizarea [35]. Această împrejurare exclude posibilitatea ca pe baza cunoașterii stării obiectului în momentul prezent să se facă previziunea exactă a comportamentului său în viitor.

Unii fizicieni și filozofi, identificînd principiul cauzalității cu determinismul mecanicist, cu așa-numitul determinism laplacean, care permite ca, pe baza cunoașterii vitezei și poziției obiectului la momentul dat, să se calculeze poziția și viteza sa într-un alt moment [36], au tras din relația de impreciziune concluzia că principiul cauzalității ar fi inaplicabil în microcosmos.

„Tocmai în legătură cu problema posibilității de a prevedea desfășurarea proceselor naturale viitoare — scrie H. Henneman, — apare conflictul între reprezentările fizicii clasice și datele mecanicii cuantice. În timp ce prima, așa după cum știm, consideră ca evident că fiecare fenomen al naturii este și poate fi determinat în mod exhaustiv, mecanica cuantică refuză să recunoască posibilitatea de a prevedea pînă la sfîrșit viitorul mers al evenimentelor în natură și prin aceasta subminează credința într-o determinare cauzală generală a fenomenelor naturii" [37].

„... Aceste date revoluționare ale fizicii moderne — scrie A. Lukowski — avînd în vedere principiul impreciziunii al lui Heisenberg, au condus la întrebarea dacă nu și-au pierdut cumva fundamentul... noțiunile de bază ale fizicii clasice, cel puțin în sfera fenomenelor atomice. În cazul legii cauzalității —, continuă el —, această îndoială pare a fi întru totul

---

[33] Vezi *Filosofskie voprosi estestvoznania*, Izd. M.G.U., 1959, p. 29.

[34] H. Hörz, *op. cit.*, p. 155—157.

[35] Vezi „Zeitschrift für Physik", Berlin, 1927, nr. 43, p. 172; W. Heisenberg, *Principiile fizice ale teoriei cuantice*, Moscova—Leningrad, 1932, p. 15; „Universitas", Stuttgart, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 1954, 3, p. 226.

[36] Vezi P. Laplace, *op. cit.*, p. 10.

[37] H. Henneman, *Das Verhältnis der Quantenmechanik zur klassischen Physik*, Bonn, 1947, p. 16—17.

necesară... " [38]. „Mecanica cuantică — declară R. Behert —, referindu-se la relația de impreciziune, a stabilit în mod definitiv că legea cauzalității nu mai este valabilă" [39].

Asemenea concluzii a tras chiar și Heisenberg, care a elaborat acest principiu. „Fizica atomică modernă — declara el — desființează legea cauzei și efectului sau cel puțin o lipsește parțial de valabilitate în așa măsură încît nu se mai poate vorbi de legități ale naturii în sens propriu" [40]. Teoria cuantică, scrie în alt loc, repetînd această idee, „impune cu necesitate ca legile să fie formulate ca legi statistice și să se renunțe la determinism... în mod principial" [41].

Relația de impreciziune conduce la negarea cauzalității în microcosmos și după părerea lui Reichenbach. În locul principiului cauzalității, infirmat, chipurile, de cele mai noi descoperiri ale fizicii cuantice, el propune „principiul anomaliei cauzale", care constă în aceea că nici interpretarea corpusculară și nici cea ondulatorie a fenomenelor observabile în microcosmos nu poate fi realizată astfel încît să se satisfacă principiul cauzalității [42]. Aceeași idee o dezvoltă și M. Bohr. După părerea sa, principiile mecanicii cuantice „sînt incompatibile cu însăși ideea de cauzalitate" [43]. Aceeași idee o găsim și la fizicianul american P. Bridgmann. „În domeniul celor mai mici particule — scrie el —, legea cauzei și efectului nu acționează" [44].

P. Février denumește teoria cuantică indeterministă, întrucît ea (această teorie) nu poate „să indice măsurătorile, după rezultatul cărora ar fi posibil să se prevadă cu precizie rezultatele oricărei măsurători ulterioare" [45].

Toate aceste raționamente despre inaplicabilitatea principiului cauzalității la microcosmos pornesc de la ideea că esența acestui principiu îl constituie posibilitatea previziunii univoce a comportamentului obiectului în viitor, pe baza cunoașterii coordonatelor și impulsului său în prezent. Dar lucrurile nu stau așa. Esența principiului cauzalității îl constituie recunoașterea determinării cauzale a oricărui fenomen și a legăturii necesare a cauzei cu efectul. Previziunea comportamentului obiectului în viitor este efectul reflectării mai mult sau mai puțin depline, al legăturii cauză-efect în conștiință, în teoriile elaborate, ea presupune evidențierea unei serii întregi de momente care să definească suficient de exact starea inițială a obiectului și caracterul interacțiunilor sale cu

---

[38] A. Lukowski, *Über die Entwicklung des Kausalbegriffes*, „Kant-Studien", Bd, 47, 1955/1956, Hf. 4, p. 362.

[39] Vezi *Forschungen und Fortschritte*, 1960, Jhf. W 2, p. 43.

[40] W. Heisenberg, *Atomforschung und Kausalgesetze*, „*Universitas*", 1954, Hf. 3, p. 225.

[41] W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg, 1955, p. 28.

[42] Vezi M. M. Omelianovski, *Lenin o pricinnosti i kvantovaia mehanika*, în „Vestnik Akademii nauk S.S.S.R.", 1958, nr. 4, p. 5.

[43] N. Bohr, *On the notions of causality and complementarity*, în „Science", Washington, vol. III, nr. 2873, 20 ianuarie 1950, p. 51.

[44] P. Bridgmann, *Reflections of a physicist*, New York, 1955, p. 216.

[45] P. Février, *Determinisme et indéterminisme*, Paris, 1955, p. 9.

mediul înconjurător în procesul mișcării [46]. Mecanica cuantică în stadiul actual al dezvoltării sale nu permite nici una, nici alta. Din această cauză ea este în stare în prezent să exprime legătura cauzală necesară în domeniul microcosmic numai sub formă de legități statistice.

Ne-am ocupat de acele puncte de vedere care neagă caracterul necesar al legăturii cauză-efect în microcosmos și am văzut că ele sînt inconsistente. Dar alături de asemenea puncte de vedere există altele care neagă în general dependența necesară între cauză și efect și o consideră întîmplătoare chiar în ceea ce privește macrocosmosul. Printre autorii care împărtășesc asemenea vederi se numără și Robert Haveman. Afirmarea dependenței necesare a cauzei cu efectul el o declară o reminiscență a materialismului mecanicist. „În mecanica clasică — scrie el —, cauzalitatea însemna o dependență absolut necesară între cauză și efect. În concepția clasică mecanicistă, o cauză poate avea în condiții date un singur efect, și anume acela pe care îl are. „X în mod necesar dă naștere lui Y". În această formulare este clar exprimată vechea concepție materialist-mecanicistă asupra cauzalității. Concepția noastră despre cauzalitate trebuie să fie alta... „Dintr-o cauză în general apare întotdeauna un singur efect, însă fiecare cauză avea diferite posibilități. Care din aceste efecte posibile se va produce, este în mod obiectiv întîmplător" [47]. Și mai departe, în alt loc: „Dacă o cauză nu dă cu necesitate naștere unui efect anumit, ci poate să dea naștere unei serii întregi de efecte diferite, atunci este întîmplător care din aceste efecte apare efectiv" [48].

Astfel, cauza, după Haveman, este legată de efectul său în mod întîmplător, ea i-a dat naștere, dar în egală măsură ar fi putut să nu-i dea naștere lui, ci unui alt efect.

Ideea autorului că una și aceeași cauză în unele și aceleași condiții poate da naștere nu unui anume efect, ci unei mulțimi de efecte diferite contrazice starea reală a lucrurilor. Într-adevăr, oxigenul combinîndu-se cu hidrogenul în proporția de unu la doi, în condiții corespunzătoare, dă naștere totdeauna apei; apa la temperatura de 100° C și la presiune normală trece întotdeauna din starea lichidă în vapori; electronul, interacționînd în condiții corespunzătoare cu pozitronul, dă naștere întotdeauna unei perechi de fotoni; o armă încărcată se descarcă întotdeauna dacă se apasă pe trăgaci. Dacă într-un caz sau în altul nu apare efectul așteptat, dacă, de exemplu, la temperatura 100° C apa nu fierbe, la apăsarea trăgaciului arma nu se descarcă, aceasta va fi o dovadă nu că legătura cauzei cu efectul este întîmplătoare, ci că nu a fost îndeplinită o condiție sau alta în legătură cu care cauza dată nu a acționat, ci a acțio-

---

[46] În această privință sîntem de acord cu H. Korch, care în legătură cu identificarea cauzalității cu posibilitatea previziunii scrie: „Materialismul dialectic privește problema prognozei și a preciziei previziunii ca problemă a lumii supuse cunoașterii..., în timp ce cauzalitatea și determinismul se referă la structura lumii materiale, care există independent de subiectul cunoscător" (Helmuth Horch, *Bemerkungen zum Begriff des Determinismus*, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1961, nr. 7, p. 807).

[47] Robert Haveman, *Dialectica fără dogme*, p. 142—143.

[48] *Ibidem*, p. 121—122.

nat o altă cauză care a dat naștere nu efectului așteptat, ci altuia. Analizînd aceste cazuri, poate fi pusă în evidență cauza neapariției efectului așteptat, făcînd astfel o dublă demonstrație a caracterului necesar al legăturii cauzei cu efectul.

Cînd R. Haveman spune că fiecare cauză are o mulțime de posibilități diferite, că poate da naștere unei serii întregi de efecte diferite, este evident că el identifică cauza cu lucrul, cu obiectul. Obiectul (lucrul, procesul) are într-adevăr o mulțime de posibilități de diferite variații și transformări. Dar obiectul și cauza în nici un caz nu sînt totuna. Identificarea cauzei cu obiectul, cu lucrul este caracteristică pentru materialismul metafizic. Materialismul dialectic înțelege prin cauză nu obiectul, lucrul, ci interacțiunea obiectelor, lucrurilor sau elementelor laturilor care formează obiectul, lucrul, iar prin efect, schimbările care apar în interacțiunile corpurilor, laturilor, elementelor. Una și aceeași interacțiune în condiții corespunzătoare dă naștere nu unor schimbări diferite, ci unora și acelorași schimbări. Un obiect poate într-adevăr să dea naștere unor schimbări (efecte) diferite dar aceasta se explică prin faptul că el intră în cele mai diferite interacțiuni. Astfel, hidrogenul în interacțiunea cu oxigenul dă naștere apei, în interacțiunea cu florul — acidului florhidric, în interacțiunea cu clorul — acidului clorhidric, în interacțiunea cu carbonul la temperatura 1400—1800° — etilenului ș.a.m.d. Deși în toate aceste cazuri figurează una și aceeași substanță, hidrogenul, totuși cauzele sînt diferite. În primul caz, cauza este interacțiunea hidrogenului cu oxigenul, în al doilea — interacțiunea cu florul, în al treilea — interacțiunea cu clorul, în al patrulea — cu carbonul.

Dar, dacă fiecare fenomen este legat într-un mod necesar de cauza care i-a dat naștere, nu este exclusă oare prin aceasta existența întîmplării? Pe aceasta, în fond, se bazau reprezentanții materialismului metafizic în negarea existenței obiective a întîmplării.

Recunoașterea caracterului necesar al oricărei dependențe cauzale aduce inevitabil după sine negarea existenței obiective a întîmplării numai în cazul situării pe pozițiile materialismului mecanicist în înțelegerea cauzalității, adică atunci cînd prin cauze înțelegem nu interacțiunile diferitelor corpuri sau elemente care alcătuiesc unul și același corp, ci înseși corpurile, cînd pentru noi purtătorul cauzei este un corp, iar purtătorul efectului alt corp.

Dacă însă prin cauză vom înțelege interacțiunea corpurilor sau elementelor, care alcătuiesc unul și același corp, iar prin efect schimbările care apar în corpuri sau elemente ca rezultat al interacțiunii lor, atunci recunoașterea legăturii necesare între cauză și efect nu duce la negarea întîmplării. Într-adevăr, corpurile și elementele care le alcătuiesc pot intra între ele în interacțiune, pot și să nu intre, dar, odată intrate, interacțiunea lor determină în mod inevitabil în ele schimbări corespunzătoare. De exemplu, hidrogenul poate să intre sau nu în interacțiune cu florul, dar, dacă a intrat, atunci formarea acidului florhidric în condiții corespunzătoare este inevitabilă. Astfel, sfera de existență a întîmplării nu este legătura cauzei cu efectul, ci legătura momentelor care alcătuiesc cauza, interacțiunea corpurilor și a elementelor care le formează.

INSEMNĂRI FILOZOFICE

REFLEXUL RÎSULUI

V. ZAMFIRESCU, G. LIICEANU

Omul, surprinzîndu-se şi cunoscîndu-se sub aspectul său exterior, fie direct (prin obiecte ce-i reflectă chipul), dar mai ales indirect, în ceilalţi (oglinda socială), şi-a dat seama de valoarea şi forţa socială de comunicare şi influenţare a mimicii. Cunoscînd deci puterea mimicii, omul a trecut de la uzanţa sa spontană în raporturile sociale la cea deliberată, deci lipsită de conţinutul care-i este propriu în mod firesc, de valoarea reală şi intimă stabilită în aceste raporturi.

Acest fenomen se instituţionalizează în artele interpretative. Mimica şi gestica devin obiect de studiu şi artă, cu finalitatea nobilă însă de a sluji posibilităţii de realizare a mesajelor sociale.

Dar nu numai artistul, ci şi omul obişnuit, care practică cît de restrîns observaţia şi autoobservaţia din dorinţa de „a se descurca" în societate, trece la deliberata exploatare a mimicii pentru a comunica sau a disimula o anumită stare, pentru a obţine o reacţie scontată. Fără a fi artist, omul deprinde tehnica mimicii, plecînd de la ideea că terenul relaţiilor sociale este o scenă naturală. În trusa expresiilor mimice de valoare exclusiv socială, umană, artificializate într-o perspectivă tactică, omul a ţinut la loc de cinste rîsul. Şi aceasta, pentru că în practica relaţiilor interindividuale el i-a constatat eficacitatea, nu numai o eficacitate majoră cu adresă maxim-socială, cînd rîsul judecă un întreg mediu social, ci şi o eficacitate „microsocială" : rîsul bine plasat te poate scoate dintr-o situaţie delicată, neplăcută sau consumat tot în doze bine calculate te transformă într-o prezenţă plăcută, de succes. S-a constatat că, atunci cînd nu e prostesc, rîsul poate greu dezavantaja pe cel care-l practică ; ba, dimpotrivă. Aşa încît „versatul social" a sesizat preţul „ştiinţei de a rîde". În această fază, rîsul nu e dezbinat de raţiune ; din contră, este „*din raţiune*", dar dintr-o raţiune negativă. El este deliberat, deci falsificat. Autorul său îl pune în circulaţie cu pretenţia autenticităţii, conştient însă de faptul că el circulă numai în virtutea unei similarităţi, exterioare, dar cu acelaşi randament. Deocamdată, nimic automatizat, „reflexivizat" în faptul rîsului. Dar pînă la transferul său în domeniul reflexului nu mai

Rev. filoz., 13, 2, p. 263–264, Bucureşti, 1966

trebuie să intervină decît repetarea, rodarea, care întăresc convingerea că în foarte multe situații de un anume gen nu este rău să rîzi. Astfel încît, treptat, fenomenul scapă de sub controlul conștiinței, se automatizează, ajungîndu-se la extrema în care omul rîde ori de cîte ori un anumit gen de situații, cîndva verificate ca asigurînd succesul rîsului, se ivesc. Se formează deci, în urma repetatelor alăturări, o legătură temporală, foarte stabilă în fond, între anumite situații și mecanismul fiziologic al rîsului. Rîsul nu mai este declanșat de imperativele rațiunii ci independent de ea, automat, reflex, prin simpla apariție a situațiilor date. S-a format „reflexul rîsului".

Trecut, pentru a se putea constitui, prin faza „rațiunii de a rîde", reflexul rîsului se detașează de rațiune. Spontaneitatea sa este reflexă și artificializată; în nici un caz nu mai este spontaneitatea rîsului natural.

Distingem deci, în drumul spre constituirea reflexului rîsului, trei etape bine marcate :

— prima — a rîsului spontan, autentic, manifestare nemijlocită a rațiunii, cu valoare pozitiv-socială — *rîsul natural*,

— a doua — a rîsului neautentic, manifestare din *rațiune*, forțare a rîsului, strictă negare a primei etape — *rîsul forțat*,

— a treia — depășindu-le într-un sens pe ambele, a rîsului spontan, dar nerațional, automatizat (dar avînd ca platformă acel „din rațiune") și neautentic, cu valoare negativ-socială — *rîsul reflex*.

Acest reflex face parte, credem, dintr-un tip de reflexe *aparte*. Aparte, *în primul rînd*, în sensul că se formează pe o cale inversă decît a celor obișnuite; ele nu pleacă din psihologic spre expresia socială, ci dinspre social ajung la psihologic și fiziologic; aparte, *în al doilea rînd*, prin faptul că apar ca „produse de degradare", de pervertire a autenticului, ca automatisme născute în relațiile interindividuale; aparte, *în al treilea rînd*, deoarece, postulîndu-se ca reflexe, ca automatisme, semnificația lor rămîne consistent socială. Sînt reflexe care, deși apar prin degradarea unei valori sociale, rămîn prin excelență investite social. Apărute, ele constituie un transfer de la „+" spre „—" în valoarea faptului social reflexivizat.

Reflexul rîsului, alături de alte automatisme create de viața socială, este un fals în relațiile interindividuale, o boală care atacă autenticitatea. El găsește un vast teren de manifestare în special în societățile în care relațiile dintre oameni sînt fals-umane. Valoarea mistificator-disimulatorie a rîsului reflex este reflectarea unor relații mistificate. Numai într-o societate răsturnată a și putut să apară reflexul rîsului ca mijlocirea ce naște imaginea răsturnată a autenticului, ca mijlocire postulată între un conținut uman și modul său de manifestare. În noua societate se cere ca această mijlocire să fie desființată.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Evoluția vieții în fața științei de azi

În secolul care s-a scurs de la apariția genialei lucrări a lui Ch. Darwin *Originea speciilor*, lucrare prin care teoria evoluției speciilor s-a afirmat ca una dintre cele mai importante cuceriri ale științei veacului al XIX-lea, biologia a strîns materiale faptice care au adus dovezi suplimentare pentru evoluție, a descoperit legi privind conservatismul și variabilitatea, a descifrat unele mecanisme de interacțiune dintre mediu și organismele vii, a elaborat sau a adoptat noi concepte. Treptat, studiul evoluției biologice (inițial încadrat, mai ales din rațiuni didactice, într-un capitol al biologiei generale) a ajuns să alcătuiască un *sistem* de cunoștințe avînd obiectul său, metodele sale, specialiștii săi. De aceea se poate vorbi astăzi despre „știința evoluției", iar recentul volum al lui Bogdan Stugren [1] își propune să familiarizeze cititorii cu problemele, cu disputele actuale și cu perspectivele sale, schițînd, totodată, o poziție personală a autorului.

În literatura științifică românească, prima expunere independentă a Evoluției biologice, care a însemnat o luare de atitudine (și nu numai o operă de popularizare) se datorește lui Emil Racoviță (1929). O cercetare amănunțită a istoriei doctrinelor evoluționiste, dar pe o poziție insuficient de receptivă la unele curente ale biologiei de astăzi, se găsește inclusă în volumul *Din istoria biologiei generale* de N. Botnariuc (1960). Cartea lui B. Stugren își propune să fie o analiză cît mai obiectivă a stadiului actual al problemelor, în spiritul gîndirii biologice, influențată de cuceririle recente ale geneticii, ale biochimiei, ale biofizicii și ale ciberneticii. Autorul vestejește în repetate rînduri dogmatismul, ca și procedeul — dăunător științei — prin care lupta de opinii este „scurt-circuitată" prin referire la o autoritate sau prin folosirea unei etichete depreciative.

★

Să examinăm mai întîi planul și structura lucrării. Într-o introducere substanțială, B. Stugren precizează relațiile dintre evoluție și mișcarea materiei — „evoluția este numai *un* proces biologic, fundamental însă în mișcarea materiei, în dezvoltarea sa progresivă: procesul genezei și transformării speciilor" (p. 7). Problema majoră a științei evoluției este cunoașterea *mecanismelor* genezei speciilor — cunoaștere încă insuficientă, de vreme ce această știință „nu este încă în măsură să recomande practicii metode pentru dirijarea sigură, fără diletantism și empirism, a proceselor de transformare a speciilor" (ibidem). Mai departe se arată că această problemă este și motivul principal de luptă între materialism și idealism în biologia de azi. Pentru a ne orienta în această dispută, este necesar să ținem seama totodată de faptul că teoriile *biologice* nu sînt identice cu doctrinele filozofice, dar și de

[1] B. Stugren, *Știința evoluției*, București, Edit. politică, 1965, 184 p.

faptul că disputa ştiinţifică poate fi influenţată de lupta ideologică (p. 15).

Capitolul al doilea este consacrat prezentării *organizării materiei vii*. Se începe prin expunerea teoriei sistemelor deschise ; se continuă cu introducerea (insistentă !) a conceptului de *nivele de integrare şi organizare a materiei vii* (p. 28). Autorul constată că „se desprind două sensuri în diferenţierea şi integrarea fiinţelor vii. Pe de o parte, materia vie evoluează pe calea diferenţierii morfofiziologice a indivizilor în *unităţi sistematice*, care reflectă înrudirea, descendenţa comună. . . Pe de altă parte evoluează interacţiunea dintre indivizi şi populaţii aparţinînd unor specii diferite (p. 35), în acest fel se constituie biocenozele şi ecosistemele („nivele de integrare ale materiei vii şi nevii într-o unitate funcţională"). Din lista nivelelor de integrare este exclusă categoria fundamentală a sistematicii — specia — , deoarece populaţia, şi nu specia este materialul evoluţiei (p. 38). Interesantă este dezbaterea, în continuare, a comparaţiei individ-biocenoză (p. 40). În subcapitolul referitor la *conţinut şi formă*, Stugren semnalează că accepţia *morfologică* a conceptului de „formă" este o accepţie restrînsă, care ia în considerare numai raporturile spaţiale sau topologice ; pledează pentru includerea — în noţiunea de formă — şi a ritmicităţii şi vitezei proceselor biologice specifice (p. 51).

Capitolul al treilea se ocupă de *continuitatea genetică a evoluţiei* şi cuprinde o prezentare succintă a datelor actuale ale geneticii, parte în limbajul „la modă" al teoriei informaţiei. Această prezentare este o prezentare *istorică*, meritele şi limitările şcolii lui T. H. Morgan fiind analizate obiectiv ; simpatia autorului merge către concepţia lui R. Goldschmidt, din nefericire insuficient elaborată la timpul său. Accentul este pus pe analiza mecanismelor genetice la nivel molecular. „Genetica modernă, scoţînd în evidenţă interacţiunea dintre molecule, ne arată că biologicul apare din fizico-chimic prin schimbarea relaţiilor dintre molecule atît pe plan funcţional, cît şi pe planul configuraţiei atomice, care duce la apariţia unor noi calităţi ale materiei" (p. 111). B. Stugren „rezistă" fascinaţiei acizilor nucleici şi consideră ca plauzibilă (şi încă mai mult : ca indicaţie fecundă de cercetare) schema „triunghiulară" a circulaţiei informaţiei genetice propusă de Chargaff, care postulează o importanţă cel puţin egală — pentru proteine.

Din rezumatul nostru se poate desprinde — credem — grija cu care autorul îşi pregăteşte cititorii pentru a gîndi mecanismele evoluţiei biologice în spiritul modern, impregnat de contribuţiile chimiei, fizicii şi matematicii. Într-adevăr, abia la pagina 124 se abordează problema centrală a lucrării : *mecanismele* evoluţiei. Vorbind despre continuitate şi discontinuitate în fenotip (p. 128), Stugren pare să identifice apariţia noului cu discontinuitatea. Se trec în revistă ideile principalilor reprezentanţi contemporani ai ştiinţei evoluţiei, pentru ca discuţia să se concentreze asupra determinismului în evoluţie (p. 150). Poziţia autorului este afirmată clar : „repudierea necesităţii, a cauzalităţii şi a determinismului (în ciuda caracterului materialist netăgăduit al multor accepţii ale şcolii neodarwiniste) aduce gîndirea biologică într-o criză care se manifestă prin oscilarea între materialism şi idealism" (p. 153). Dar oare singura legătură care poate fi gîndită ca existînd între necesitate şi întîmplare este aceea după care necesitatea se manifestă *în* şi *prin* întîmplare ? Am fi dorit o adîncire a acestei probleme. Stugren găseşte că existenţa *sensurilor* evolutive exclude importanţa reală a întîmplării. Admite noţiunea de *progres* biologic, pe care-l consideră sub aspecte multiple : cantitativ (creşterea masei vii), calitativ (structuri complexe, perfecţionarea funcţională), cu includerea eventuală a momentelor de regres, a involuţiei (p. 155). Citäm în aceeaşi ordine de idei : „În existenţa unor legităţi ferme, legităţi permanente care acţionează în mod istoric sub formă statistică, dar nu suferă oscilaţii în însuşi modul şi existenţa lor în timp, vedem tocmai latura nestatistică a procesului evolutiv" (p. 157). În continuare, sub titlul *Mecanismele moleculare ale evoluţiei* se revine la genetica moleculară. Subcapitolul final se ocupă de *automişcarea materiei*

vii, căutîndu-se un răspuns la problema *forţei motrice* a evoluţiei.

O listă de circa 160 de note bibliografice încheie lucrarea.

★

Care sînt ideile de bază ale acestei lucrări bine informate? Pornind de la teza fundamentală după care organismul este un sistem deschis — căutarea unui mod mai fin de înţelegere a relaţiilor dintre organism şi mediu, care să ţină seama de principiile termodinamicii. Pornind de la datele privitoare la mecanismele moleculare ale conservatismului şi ale variabilităţii ereditare — căutarea unui mod plauzibil de a explica influenţarea ereditătii de către metabolism. Pornind de la recunoaşterea rolului esenţial pe care-l are biocenoza în viaţa individului — încercarea de a găsi aici — şi de a exprima în limbaj de actualitate — contradicţia motrice a evoluţiei. Reluînd o idee a lui Margaleff, Stugren admite că în biosferă informaţia este legată de trei canale : genetic, ecologic, etiologic. . . Canalul genetic se află în conexiune, interacţiune şi mai ales în contradicţie (diversificare) cu celelalte canale de informaţie din materia vie. Canalul genetic este alcătuit din numeroase sisteme cu stabilitate relativă, cu o autoreglare aproape desăvîrşită. Dimpotrivă, biocenoza, suportul material al informaţiei ecologice este instabilă şi „canalul ecologic este... un element dezorganizator.. .Canalul ecologic şi canalul genetic sînt astfel în contradicţie, primul reprezentînd continuitatea, al doilea discontinuitatea materiei vii. Noi înclinăm să considerăm această contradicţie drept specifică şi fundamentală, inerentă materiei vii, lumii organice în ansamblu" (p. 172).

★

Lucrarea *Ştiinţa evoluţiei* este una dintre acele lucrări de sinteză, accesibile unui public mai larg, care unesc răspîndirea cunoştinţelor cu afirmarea unui punct de vedere propriu. Ele sînt totodată cărţi de popularizare, contribuţii ştiinţifice, participări la lupta ideologică. Desigur, este un act de *curaj* acela de a aborda o problemă *mare*, şi Editura politică a dat dovadă şi altădată de „încurajarea" unor astfel de tentative.

Aşa cum spuneam şi altă dată, fiecare etapă de dezvoltare a biologiei este „dominată" de folosirea unor *concepte fundamentale*. În secolul trecut, biologia a progresat cu ajutorul conceptelor de celulă şi de evoluţie. Pentru etapa actuală, credem că *foarte mult* se poate aştepta de la conceptele de sistem, de nivel de organizare şi de informaţie. Sînt tocmai conceptele larg folosite în lucrarea pe care o recenzăm.

Dar etapa actuală de dezvoltare a biologiei necesită claritate maximă, evitarea confuziilor, teoretizarea cu mare ascuţime de gîndire. De aceea sînt supărătoare unele scăpări de detaliu din *Ştiinţa evoluţiei*, dintre care voi discuta cîteva.

Ni se pare că folosirea în accepţii foarte diferite a termenului „informaţie" poate crea nedumeriri. „Informaţia semnal" este altceva decît „informaţia structurală", iar utilizarea noţiunii nu implică nicidecum existenţa unui circuit cibernetic de autoreglare. Ce înţelege autorul prin „informaţie ecologică" rămîne tulbure ; în orice caz, Smalhauzen a aplicat teoria informaţiei mai ales la caracterizarea matematică a *diversităţii* unei populaţii. Ideea după care selecţia naturală acţionează ca *feed-back* este justă, dar este o idee *cibernetică*, care nu e strict conexată cu posibilitatea de a calcula o caracteristică a unui ansamblu neomogen pe baza frecvenţei cu care întîlnim variantele (ceea ce reprezintă entropia informaţională, distinctă de entropia termodinamică)

Ne întrebăm : dacă am renunţa la terminologia informaţională, sursa *automişcării* nu s-ar putea exprima ca fiind contradicţia între stabilitatea unui *anumit* nivel de organizare şi *variabilitatea altui* nivel de organizare al materiei vii? Pentru evoluţia speciilor, nivelul instabil, dezorganizator este cel *ecologic* ; pentru celulă ar putea fi cel „molecular", *legat de metabolism*. În primul caz, dezorganizarea ar lucra *de sus în jos*, în celălalt — *de jos în sus*. Oricum, sugestia lui B. Stugren dă de gîndit.

Terminologia informațională pretează și la confuzia între *conținutul de informație* și *cod*. Prin *cod* nu vom înțelege un *codex*, ci „legea" de corespondență între semnificația unor semnale și semnificația altora. De cîteva ori, în lucrare se vorbește de modificarea *codului genetic*. Cred că trebuie să se înțeleagă, de fapt, modificarea *informației* (și nu, de exemplu, faptul că un anumit triplet de nucleotide a încetat să mai corespundă la un anumit aminoacid).

O altă confuzie ce se cere evitată este aceea între *matriță* (care este un „tipar") și *enzima* de sinteză (care *favorizează* asamblarea atomilor într-o moleculă) (p. 102). *Matriță* înseamnă *specificitate*; or, problema informației structurale este a „primatului semnificației asupra substanței" (Mouton). E sigur că sinteza acizilor nucleici se integrează în metabolismul celular, dar *determinarea* fenomenelor ereditare de către metabolismul celular înseamnă o determinare a *specificității*, altceva decît o alimentare substanțială și energetică (p. 109). Însă, deocamdată, geneza specificității nu se poate concepe decît în funcție de matrițe. În cazuri speciale, o sinteză specifică de ADN se poate realiza enzimatic, cu „matrițe" (ADN preexistenți) și *extracelular*, deci afirmația de la pagina 103 trebuie corectată.

Prea des folosim termenul de „darwinism". Personal, cred că el trebuie definit de către fiecare autor ce-l întrebuințează, pentru a ști care este *sensul* pe care-l dă.

Darwin însuși nu a fost „consecvent" în operele sale, spre sfîrșitul vieții înclinînd spre lamarckism, *pe care-l respingea ferm* în 1859 ! Asupra acestui aspect a insistat Darlington. „Darwinismul" poate fi : evoluționism, selecție naturală, luptă pentru existență, acordarea *rolului prim* mediului biotic, aprecierea dată variațiilor mici.

Cartea lui B. Stugren marchează progrese pe linia dezbărării de etichetism, dar, pe alocuri, „păcatul" persistă. Nu înțelegem din text de ce ideea independenței genelor este idealistă (ar putea fi mai curînd metafizică) (p. 121). Unde este „adaosul străin" extramaterial într-o astfel de idee? Faptul că nu mai corespunde datelor științifice actuale este *altceva* decît metafizică și idealism. Personal, nu cred că tipostrofismul lui Schindewolf este inspirat de filozofia *existențialistă* a lui K. Jaspers (p. 131).

Filozoful german a elaborat în diferite domenii ale filozofiei, iar teoria sa asupra istoriei culturii n-are esență existențialistă. În referința lui Schindewolf vedem mai curînd tentativa de a găsi *legi generale* pentru *orice* evoluție, indiferent dacă ea este biologică sau socială; tentativă care nu este în sine nici idealistă, deși pornește de la Hegel, nici antiștiințifică.

Un joc de cuvinte, chiar reușit (p. 153), nu poate substitui rezolvarea unei probleme de gravitate, aceea a dialecticii întîmplării și necesității în evoluție. Încă Darwin a schițat o viziune în care variații *întîmplătoare* erau orientate, prin presiunea selecției naturale, într-un mediu dat.

În aceeași viziune, elementul *stabil* este conectat cu legitățile mediului, ale biocenozei, ale ecosistemului. În viziunea lui Lisenko, legile speciei pot „subordona" și „canaliza" aleatorul individual. Autorul găsește, dimpotrivă, *mai stabilă* structura genetică și *mai labilă* structura de nivel mai înalt. Poate că această contrazicere este numai aparentă. Labilitatea ecologică este mai puțin întîmplătoare; stabilitatea genetică este expusă hazardului (erorilor de recopiere, evenimentelor lumii submoleculare în care „domină" mecanica cuantică etc.).

În sfîrșit, „geometrul" din recenzent protestează încă o dată împotriva confuziei curente între elice și spirală (p. 97) : acizii nucleici au structură *elicoidală*, în timp ce cochilia de numulit este o spirală. . .

Victor Săhleanu

Experiența metodică a cercetării sociologice

Sporește considerabil în ultima vreme numărul lucrărilor cercetătorilor marxiști din diferite țări socialiste consacrate investigațiilor sociologice de teren, se îmbunătățește sensibil și calitatea lor. Printre aceste lucrări se numără și volumul de studii intitulat *Experiența și metodica cercetărilor sociologice concrete*[1], apărut în 1965, sub redacția prof. G. E. Glezerman și V. G. Afanasiev.

Prin caracterul lor, studiile volumului sînt, în linii principale, de două tipuri: unele reprezintă abordări precumpănitor teoretice ale unor probleme metodologice ale cercetării sociologice (studiile semnate de G.P. Franțov, G. M. Andreeva, O.O. Iahot ș.a.), altele reprezintă relatarea experienței unor cercetări desfășurate de autori și analiza metodologică a acestei experiențe. Valoric, studiile sînt inegale. Cele mai multe însă conțin un bogat material de cercetare analizat metodologic pertinent sau o aprofundare a condițiilor teoretice ale investigațiilor de teren și valorificării lor.

Ne vom opri mai jos asupra principalelor probleme abordate în studiile volumului[2].

Studiul acad. G. P. Franțov privitor la raportul dintre metodică și metodologie are un caracter teoretic introductiv, ocupîndu-se de funcția metodologică a teoriei în cercetarea empirică. Autorul relevă opoziția dintre baza teoretică a cercetărilor sociologice marxiste — materialismul dialectic și istoric — și baza teoretică subiectivist-idealistă a investigațiilor sociologilor burghezi, după care trece în revistă în mod succint diferitele metode ale cercetării de teren, insistînd ceva mai mult asupra dificultăților anchetei. „După primirea datelor anchetei — scrie autorul — cercetătorul se ciocnește de caracterul relativ pestriț al răspunsurilor, date mai mult sau mai puțin complet de cei anchetați, avînd grade de exactitate diferite, formulate diferit. Pentru ca să poată fi prelucrate prin metode matematice, ele trebuie tipizate, reduse la un număr determinat de tipuri. Problema tipizării, generalizării răspunsurilor primite este excepțional de complexă. Trebuie să subliniem că aici problema constă nu în tehnica utilizată, nu în comoditatea calculului, ci ține de logica cercetării. Aceasta este partea cea mai importantă a analizei științifice. . .De aceea, o dată cu dezvoltarea cercetărilor sociale concrete este necesar să fie atrasă, spre studierea metodelor amintite, atenția specialiștilor în materialism dialectic și în logică" (p. 16). Un moment interesant al studiului îl constituie și critica unor opinii ale lui Paul Lazarsfeld.

Studiul *Rolul statisticii în cercetarea sociologică* de O.O. Iahot constituie o pledoarie convingătoare pentru utilizarea metodelor statistice în cercetarea sociologică. Autorul începe făcînd distincția între metoda inductivă în analiza faptelor și metodele statistice de culegere și analiză a lor. Subliniind că utilizarea uneia sau alteia dintre aceste metode este în

---

[1] Moscova, Izd. „Misl", 1965, 365 p.

[2] Sumarul complet al culegerii cuprinde următoarele studii: G.P. Franțov, *Legătura dintre metodologie și metodică în cercetările sociale concrete*; O. O. Iahot, *Rolul statisticii în cercetarea sociologică*; B. A. Grușin, *Contribuții la problema reprezentării calitative în ancheta selectivă (din experiența muncii Institutului de opinie publică al ziarului „Komsomolskaia Pravda")*; A. M. Ghinevski, *Despre experiența activității „Clubului economic" de pe lîngă „Economicescaia gazeta"*; A. G. Zdravomîslov și V. A. Iadov, *Influența diferențelor în conținutul și caracterul muncii asupra atitudinii față de muncă (din experiența laboratorului de cercetări sociologice de la Universitatea din Leningrad)*; N. E. Ovcinnikov, *Analiza socială în practica muncii de partid*; A. I. Suharev, *Conferința teoretică, ca formă a cercetării sociale*; N. M. Keizerov, *Experimentul social ca metodă a cercetării sociologice*; D. B. Slejka, *Din experiența cercetării dezvoltării relațiilor sociale socialiste din Cehoslovacia*; Jivko Oșavkov, *Experiența cercetării sociologice a religiozității populației din Bulgaria*; G. M. Andreeva, *Materialul empiric și generalizarea teoretică în cercetarea socială*.

funcție de natura obiectului cercetat, Iahot relevă că și metoda inductivă este acceptabilă în cercetarea sociologică și că ea trebuie utilizată în acele cazuri cînd sînt studiate fenomene individuale ce conțin în sine trăsăturile tipice ale generalului. Concluzia inductivă se poate bizui în acest caz pe abstragerea generalului dintr-un număr relativ mic de fenomene particulare. Mai recomandabilă este însă analiza statistică, în care concluzia generală se formulează pe baza unei *mase* de cazuri particulare și ea este obligatorie în situațiile în care concluzia nu se poate formula pornindu-se numai de la unul sau cîteva cazuri tipice. Concluziile deduse din studiul „colectivităților statistice" sînt, de regulă, mai întemeiate, chiar dacă ele nu sînt integral valabile pentru fiecare caz în parte, ci numai pentru masă în ansamblu. Mai departe, autorul definește noțiunea de fapt statistic, de lege statistică și subliniază cîteva idei privitoare la legătura dintre statistică și cunoașterea legilor dezvoltării, la caracterul dialectic al cercetării statistice, la analiza cauzală cu ajutorul instrumentelor statisticii ș.a.

Ideea fundamentală a studiului constă în *unitatea analizei statistice* și *sociale-politice* în cercetarea sociologică. Pe drept cuvînt se subliniază că numai contopirea organică a analizei și interpretării teoretice cu cea statistică poate preveni împotriva alunecării cercetării sociologice pe terenul empirismului plat, precum și împotriva formalismului matematico-statistic (p. 40). Se poate observa critic însă că studiul nu pune accentul care ar fi fost de așteptat asupra posibilității utilizării în cercetarea sociologică a unor procedee statistice mai rafinate privind calculul corelațiilor, de pildă, stabilirea diferiților indici etc.

Concret și interesant este studiul semnat de B. A. Grușin, *Cu privire la reprezentarea calitativă în ancheta selectivă*, în care este relatată și analizată experiența „Institutului de studiu al opiniei publice", care funcționează pe lîngă ziarul „Komsomolskaia Pravda". Printre temele marilor anchete de opinie, întreprinse sub conducerea autorului, se numără următoarele : „Va reuși oare omenirea să împiedice războiul ?", „Cum s-a schimbat nivelul dv. de viață ?", „Ce credeți despre generația dv. ?", „Ce părere aveți despre familia tînără ?", „Cum vă închipuiți pionierii viitorului ?", „De ce învățați ?" și altele.

Problema alcătuirii eșantionului pentru anchete, a principiilor și criteriilor selecționării membrilor colectivității supuse investigației astfel încît concluziile rezultate să fie valabile pe o arie mult mai largă decît cea a eșantionului analizat reprezintă o problemă-cheie a oricărei cercetări. Studiul amintit înfățișează cîteva aspecte interesante ale rezolvării acestei probleme în anchetele de opinie întreprinse sub conducerea autorului.

După expunerea principială a problemei sînt înfățișate cîteva situații concludente pentru *variabilitatea și elasticitatea* criteriilor grupărilor selective. Astfel, de pildă, autorul demonstrează convingător cum criteriul vîrstei trebuie *utilizat diferențiat* în construirea eșantioanelor în funcție de obiectul specific al cercetării, alcătuind de fiecare dată alte grupări de vîrstă. În cazul unei anchete privind posibilitățile de prevenire a războiului, arată autorul, grupele de vîrstă au fost construite ținînd seama de vîrsta anchetaților în timpul ultimului război mondial. Astfel, o primă grupă a fost alcătuită din cei care cunoșteau războiul indirect, mai ales prin intermediul relatărilor (avînd atunci cel mult 6 — 10 ani) ; altă grupă a fost alcătuită din cei care au trecut atunci prin perioada „adolescenței conștiente" (avînd atunci 11 — 17 ani), iar o a treia grupă alcătuită din cei care au participat direct la război (născuți între 1915 și 1927). Au rezultat astfel patru grupe de vîrstă : 14 — 25 de ani, 26 — 32 de ani, 33 — 45 de ani și peste 45 de ani, mult diferite de grupările statistice obișnuite. La rîndul ei, această grupare a fost radical diferită de cea construită pentru o altă anchetă de opinie, pe tema „schimbărilor în nivelul de trai" ; corespunzător temei, grupările ei au fost aici de : 1) pînă la 30 de ani ; 2) între 31 și 55 de ani ; 3) peste 55 de ani. Se dau și alte exemple de grupare, servind ideea adecvării *suple* a criteriilor considerate adesea „rigide" la particularitățile subiectului cer-

cetat. Autorul analizează avantajele diferitelor procedee de selecţie (selecţia întîmplătoare, selecţia sistematică ş.a.) şi arată modul în care trebuie asigurată reprezentarea diferitelor „grupuri de opinie" în eşantionul alcătuit de programatorul cercetării.

În privinţa asigurării reprezentării diferitelor grupe de opinie (sau „grupe de conştiinţă", cum le numeşte) autorul, studiul relatează analitic experienţa anchetei privitoare la idealurile tinerilor şi la posibilitatea atingerii lor, arătînd cum analiza diferitelor grupe de opinie a fost dusă pînă la elaborarea unei tipologii, la identificarea anumitor *tipuri* de concepere a idealului. Autorul consideră pe drept cuvînt că elaborarea unei asemenea tipologii constituie, în genere, cea mai importantă cerinţă şi cel mai bun rezultat al unei anchete de opinie. Un moment interesant al analizei îl constituie dezvăluirea limitelor tipologiei elaborate, limite constatate ulterior; ele se referă la faptul că tipurile elaborate nu au fost suficient delimitate reciproc, că ele nu au fost complete în raport cu întreaga gamă a opiniilor exprimate şi că nu s-a stabilit gradul de răspîndire al fiecărui tip în parte.

Studiul intitulat *Despre experienţa activităţii „clubului economic" al revistei „Economicescaia gazeta"*, înfăţişează o formă mai puţin utilizată în practica cercetărilor sociologice. Ea s-a născut ca o modalitate de consfătuire regulată a ziarului cu activul de specialişti, de cititori şi autori, ca o formă obştească de dezbatere a problemelor economice. Corespunzător profilului publicaţiei, problematica acestor dezbateri se referă cu precădere la aspecte ale planificării şi organizării producţiei, ale finanţării ei, ale deservirii populaţiei etc. Modalitatea de lucru sînt dezbaterile publice organizate de revistă, dezbateri care, desigur, constituie o formă de cunoaştere a opiniei anumitor colectivităţi şi medii. Totuşi mi se pare că o asemenea modalitate se poate cu greu înscrie în aria mijloacelor de *cercetare* ştiinţifică în domeniul sociologiei, deşi ca formă de legătură a ziarului cu masele are, fără îndoială, eficacitate.

Despre utilizarea instrumentelor investigaţiei sociologice în practica muncii de partid scrie un studiu special N. E. Ovcinnikov. Ideea principală a articolului este utilitatea procedeelor ştiinţifice de care dispune sociologia pentru munca de partid. Subliniind compatibilitatea acestor procedee cu metodele obişnuite, curente ale muncii de partid, precum şi faptul că unele nu înlocuiesc nicidecum pe celelalte, articolul relevă plusul de cunoaştere pe care îl aduc metodele de investigaţie ştiinţifică în problemele care constituie preocuparea obişnuită a organelor de partid, precum şi faptul că aceste metode pot aduce o cunoaştere sistematică asupra unei mase mari de fenomene de acelaşi gen, implicit o cunoaştere *mai realistă*, mai riguroasă a lor.

Un exemplu convingător citat de autor este investigaţia făcută sub auspiciile Comitetului orăşenesc de partid din Leningrad asupra cauzelor fluctuaţiei muncitorilor. Ancheta respectivă a contribuit nu numai la risipirea unor opinii greşite, adînc înrădăcinate anterior, privind cauzele acestei fluctuaţii, ci a permis organelor de partid şi conducătorilor de întreprinderi să tragă concluzii practice deosebit de eficiente pentru munca lor. Astfel, vreme îndelungată fluctuaţia forţei de muncă era explicată în principal prin tendinţa fluctuanţilor de a obţine salarii mai mari. Dar analiza concretă, luminînd mai precis faptele, a demonstrat că numai o mică parte dintre fluctuanţi (21,4%) schimbă locul de muncă în căutarea unei mai bune salarizări, în vreme ce primul loc în scala motivaţiilor fluctuaţiei îl deţine insatisfacţia oamenilor faţă de condiţiile de muncă şi de organizare a muncii (muncă în asalt, timpi morţi şi ore suplimentare, condiţii proaste de lucru, un număr mare de operaţii fizice grele etc.). O altă anchetă desfăşurată la iniţiativa organelor de partid, nu mai puţin bogată în concluzii cu valoare practică nemijlocită, s-a referit la cultivarea în rîndurile tinerilor muncitori a mîndriei şi a respectului pentru profesiunea aleasă şi a permis dezvăluirea unor fenomene negative cunoscute altfel doar în mod general, mai bine zis a permis stabilirea mai precisă a

dimensiunilor reale ale acestor fenomene negative.

Alt studiu al volumului analizează *„conferința teoretică ca formă a cercetării sociale"*. Este vorba de o metodă sui-generis de cercetare, un fel de întruniri (consfătuiri) organizate de cercetători cu colectivele în rîndurile cărora s-au efectuat aceste cercetări, consfătuiri în cadrul cărora sînt prezentate cîteva referate urmate de discuții în problemele la care s-a referit cercetarea. Valoarea cognitivă specifică a acestei metode nu este însă demonstrată convingător în studiul amintit şi se poate pune întrebarea dacă ea favorizează deplin sinceritatea manifestării opiniilor, dacă asigură într-adevăr o exprimare liberă de cenzurile conformismului. Dimpotrivă, cred că ea riscă să fie tributară unui alt gen — contemporan — de „idoli ai forului", neprevăzuți de Bacon, dar nu mai puțin prejudicianți pentru rigoarea cunoașterii realității. Ca modalitate auxiliară — nu unică — a cercetării, deci numai în îmbinare cu ancheta individuală, interviul, observația, studiul documentelor etc., ea poate avea, desigur, o anumită utilitate, în funcție însă şi de concepția care prezidează la organizarea unor atari „conferințe teoretice".

O experiență metodică foarte interesantă, asupra căreia mă voi opri mai pe îndelete, este comunicată în studiul lui A.G. Zdravomîslov şi V.A. Iadov privind influența conținutului muncii asupra atitudinii față de muncă, studiu ce îmbină fericit expunerea *metodelor* şi *a rezultatelor* cercetării.

Autorii şi-au propus să analizeze prin investigații empirice o problemă deajuns de complexă; factorii obiectivi şi subiectivi ai transformării muncii într-o necesitate vitală primordială, ca şi împrejurările care pot frîna acest proces. Aria de studiu a fost circumscrisă la analiza atitudinii față de muncă a tineretului muncitoresc, autorii fiind conștienți nu numai de avantajele, ci şi de dezavantajele acestei limitări, ultimele decurgînd îndeosebi din experiența de viață şi de muncă relativ restrînsă a tinerilor.

Foarte just observă autorii că o atare schimbare a atitudinii față de muncă implică „modificarea atît a obiectului atitudinii, deci schimbarea muncii însăşi... cît şi schimbarea subiectului atitudinii — a muncitorului" (p. 146). Expunînd concepția teoretică asupra problemei supusă cercetării — concepție care a premers şi a prezidat investigația de teren —, autorii tentează o descompunere a factorilor care concură la transformarea muncii în primă necesitate vitală, spre a dirija cercetarea îndeosebi către factorii care îi interesează (schimbarea caracterului şi conținutului muncii însăşi, promovarea consecventă a principiului cointeresării materiale, îmbunătățirea organizării muncii, perfecționarea activității educative în procesul muncii, în familie şi şcoală etc.).

Pentru analiza nuanțată a laturii subiective a procesului, autorii diferențiază *stimulii* de *motivele* atitudinii, primii fiind exteriori subiectului, iar următorii fiind interni, lăuntrici personalității acestuia. Legătura dintre stimuli şi motive este mijlocită de două momente importante: 1) *informația* — întrucît nu însăşi schimbarea situației obiective acționează ca stimul, ci informația despre această schimbare, receptată de subiect — şi 2) *structura de valori şi interese* ale personalității subiectului, pe baza căreia apar motivele acțiunii. Aceste motive înseşi sînt fie de ordin material economic, fie de ordin moral. Asupra modalităților de combinare a acestor motive în generarea diferitelor tipuri de atitudine au fost formulate inițial o serie de ipoteze (p. 151—152) supuse verificării în cursul cercetărilor.

Mijloacele principale de culegere a materialului faptic asupra atitudinii față de muncă au fost: 1) ancheta făcută în rîndurile muncitorilor; 2) fişe individuale ale muncitorilor, alcătuite în cea mai mare parte pe baza declarațiilor maistrului; 3) interviul de control. În scopul de a se sesiza cît mai precis influența progresului tehnic (şi gradului de înzestrare tehnică a muncii) asupra atitudinii față de muncă au fost stabilite cinci grupe profesionale aproximativ egale de muncitori tineri, reprezentînd oarecum trepte diferite ale progresului tehnic, şi anume: I — muncă manuală calificată, care nu necesită pregătire

profesională specială ; II — muncă manuală calificată, care cere cunoştinţe speciale ; III — muncă la maşini şi mecanisme ; IV — muncă la bandă, caracterizată printr-un ritm impus al muncii ; V — muncă de deservire şi conducere a utilajului automatizat şi semiautomatizat. Pentru fiecare din aceste cinci grupări s-a făcut o selecţie întîmplătoare în listele de muncitori dintr-un grup de întreprinderi, constituindu-se un eşantion de 2 665 de muncitori în vîrstă pînă la 30 de ani. În vederea feluritelor prelucrări şi comparaţii, cercetătorii au alcătuit înăuntrul eşantionului diferite subgrupe.

Demersul general al cercetării a constat în stabilirea şi analiza atitudinii faţă de muncă pe *două planuri* : 1) atitudinea „măsurată" pe baza indicatorilor obiectivi (cum au fost consideraţi — cu oarecare largheţe, după părerea mea — indicatorii cuprinşi în fişele muncitorilor alcătuite conform informaţiilor furnizate de maiştri) ; 2) atitudinea definită pe baza datelor anchetei, exprimînd opinia subiectivă a chestionaţilor.

Primul grup de indicatori se referea la fapte *obiective* : îndeplinirea normelor, ridicarea calificării, calitatea muncii, responsabilitatea manifestată în muncă, refuzul sarcinilor de muncă, participarea la anumite iniţiative înaintate, participarea la mişcarea raţionalizatorilor, propuneri pentru îmbunătăţirea organizării muncii, disciplina şi existenţa unor sancţiuni. (Observăm că, după părerea noastră, culegerea indirectă a datelor, prin informatori-maiştri, care nu sînt nicidecum neutri faţă de oamenii şi activitatea pe care sînt chemaţi s-o aprecieze, afectează obiectivitatea şi exactitatea materialului faptic primar.) Indicatorii *subiectivi*, obţinuţi prin anchetă sub forma unor răspunsuri la o reţea de întrebări directe şi de control, se refereau la : satisfacţia în muncă, satisfacţia în specialitate şi înţelegerea însemnătăţii sociale a muncii.

Pe baza datelor obţinute prin fişele individuale s-a ajuns la distingerea unei tipologii alcătuite din cinci grupe, fiecare reprezentînd o anumită combinare a trăsăturilor activităţii şi rezultatelor tinerilor muncitori. Autorii au conchis, pe temeiul ei, că „cea mai caracteristică trăsătură a atitudinii comuniste faţă de muncă constă în spiritul de iniţiativă al muncitorului, ce se exprimă prin participarea sa activă la introducerea raţionalizărilor în producţie, prin propunerile de îmbunătăţire a organizării muncii, prin participarea la diferite iniţiative (p. 159). Cele cinci grupe au fost punctate într-un sistem de măsurare de la (+ 1) la (— 1), la fel cu grupele constituite pe baza răspunsurilor la anchetă, privind momentele subiective ale atitudinii faţă de muncă, ceea ce a permis apoi măsurarea comparativă a dispersiei grupelor în funcţie de fiecare caracteristică, printr-un index sintetic care marchează apropierea mai mare sau mai mică de maximumul pozitiv (+ 1) sau de minimumul negativ (— 1). Aceeaşi măsurare a fost apoi aplicată fiecăreia dintre cele cinci subgrupe stabilite iniţial, în funcţie de gradul de înzestrare tehnică a muncii, indecşii obţinuţi fiind comparaţi cu indecşii medii ai colectivităţii totale.

S-a putut astfel obţine o expresie cifrică — e drept convenţională, aproximativă, dar avînd darul, prin comparaţie între grupe, să dea dimensiune palpabilă unor variaţii reale în stările de spirit sau în activitatea efectivă — a diferenţelor existente între grupele muncitoreşti considerate din punctul de vedere (1) al „atitudinii obiective" faţă de muncă, (2) al satisfacţiei resimţite în muncă sau (3) în profesiunea exercitată şi (4) al înţelegerii însemnătăţii sociale a activităţii prestate.

Aprofundînd în continuare analiza, autorii au căutat să descompună cauzal geneza sentimentului de satisfacţie în muncă al muncitorului, folosind un procedeu uzual în cercetările sociologice americane : ei au chestionat subiecţii asupra modului în care aceştia *apreciază* 14 elemente componente ale „situaţiei în muncă" a muncitorului (de exemplu varietatea sau uniformitatea muncii, prezenţa sau absenţa posibilităţii de ridicare a calificării, securitatea muncii, cîştigul bun sau prost, organizarea bună sau proastă a muncii, atitudinea atentă sau nepăsătoare a administraţiei ş.a.). Punctîndu-se răspunsurile ob-

ţinute, s-a putut de asemenea măsura distanţa dintre aprecierea dată fiecăreia din cele 14 elemente de către grupa muncitorilor care s-au declarat în ansamblu satisfăcuţi de muncă şi de către grupa muncitorilor care şi-au mărturisit nesatisfacţia. Astfel, s-a constatat *intensitatea* influenţei unuia sau altuia din aceste elemente „situaţionale" asupra stării generale de satisfacţie sau insatisfacţie a muncitorului.

Dintre concluziile principale la care au ajuns autorii, amintesc îndeosebi demonstraţia convingătoare a legăturii atitudinii faţă de muncă cu însăşi natura muncii în socialism; după cum subliniază cercetătorii, motivaţia satisfacţiei în muncă diferă considerabil, deşi are şi puncte comune în capitalism şi socialism. „Am ajuns la concluzia — scriu A. G. Zdravomislov şi V. A. Iadov — influenţei decisive a conţinutului şi caracterului muncii asupra atitudinii faţă de muncă" (p. 180). Nu orice muncă — chiar eliberată de exploatare — se poate transforma într-o necesitate vitală pentru masele muncitoreşti; se impune în acest sens în primul rînd lichidarea muncilor manuale grele, necalificate, îmbunătăţirea perseverentă a condiţiilor de mediu şi organizare a muncii. În raport cu importanţa atribuită conţinutului muncii şi îndeosebi solicitărilor intelectuale pe care ea le adresează muncitorului, cîştigul apare abia pe locul II al scării motivaţiilor satisfacţiei în muncă. În ansamblu, autorii au diferenţiat motivaţiile dependente de conţinutul muncii, foarte variabile în raport cu diferitele grupe profesionale, de grupa mult mai stabilă a „motivelor colectivismului" (relaţiile cu tovarăşii de muncă) şi a motivaţiilor decurgînd din *înţelegerea* însemnătăţii sociale a muncii. Aceste „motive morale" sînt „mai stabile" în sensul că nu variază sau variază foarte puţin în funcţie de grupa profesională, de schimbarea conţinutului muncii. Sînt depistate şi o serie de elemente considerate în opinia majorităţii muncitorilor ca neatractive şi defavorizante extinderii dragostei şi interesului pentru muncă.

Meritul deosebit al demonstraţiei autorilor, în afara implicaţiilor practice utile ale concluziilor trase, mi se pare a fi acela de a scoate problema atitudinii faţă de muncă din sfera exclusivă a consideraţiilor abstracte asupra conştiinţei muncitorilor şi *de a o împlînta pe terenul real al condiţiilor variate în care se desfăşoară munca*. Necesarmente, problema este tratată mai realist, mai veridic. Va fi, desigur, tot mai greu a trata ştiinţific o asemenea problemă prin deducţii logice din adevăruri generale, independent de analiza meticuloasă a unui bogat material faptic, cu aspectele sale luminoase sau umbroase, sau „pe baza" unor exemple răzleţe, utilizate ilustrativist. O calitate remarcabilă a studiului constă şi în aceea că el reprezintă o expunere aproape sistematică a etapelor principale pe care trebuie să le parcurgă cercetarea, de la început, de la alegerea temei şi formularea obiectivelor cercetării, mergînd mai departe la stabilirea principiilor metodologice ale investigaţiei, la alegerea procedeelor metodice şi a tehnicilor de culegere, continuînd cu selecţia eşantionului şi, în sfîrşit, cu prelucrarea variată a materialului cules şi interpretarea lui.

Articolul consacrat experimentului social ca metodă de investigaţie abordează o problemă încă puţin elaborată de către sociologii marxişti. Meritul lui principal este susţinerea experimentului ca instrument util şi necesar pentru noi, în polemică explicită sau implicită cu alţi sociologi marxişti, şi consider că poziţia autorului nu poate fi decît sprijinită. Materialul concret citat în studiu nu este deosebit de semnificativ, dar pledează de asemenea în favoarea ideii utilităţii experimentului. Din păcate, nu sînt abordate problemele condiţiilor de rigoare ale experimentului şi ale tehnicilor efectuării lui, grupurile-martor etc.

Două din studiile volumului se referă la cercetările sociologice din Bulgaria şi Cehoslovacia, fiind scrise de autori din ţările respective. Studiul sociologului bulgar J. Oşavkov relatează o experienţă de indiscutabil interes în cercetarea religiozităţii populaţiei.

ERATĂ

Pag.	rîndul:	în loc de:	se va citi:
160	15 de jos	vinișoare	vini ușoare
161	3 de sus	înșiruire	însușire
242	11 de jos	decutivă	deductivă

„Revista de filozofie" 2/1966

REVISTE PUBLICATE
IN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES
  - **– SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE**
  - **– SÉRIE PSYCHOLOGIE**
  - **– SÉRIE SCIENCES JURIDIQUES**
  - **– SÉRIE SCIENCES ÉCONOMIQUES**
  - **– SÉRIE SOCIOLOGIE**

Biblioteca oraş
Sibiu

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

* * * **Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România**, 1964, 623 p., 36 lei.
* * * **Marxism-leninismul şi gîndirea ştiinţifică românească**, 1964, 340 p., 19 lei.
* * * **Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism**, 1964, 580 p., 23,50 lei.
* * * **Educaţia estetică prin artă şi literatură**, sub red. M. Breazu, 1964, 360 p., 23 lei.
PAVEL APOSTOL, **Probleme de logică dialectică în filozofia lui G.W.F. Hegel**, 1964, 376 p., 18,50 lei.
D. BĂDĂRĂU, **Filozofia lui Dimitrie Cantemir**, 1964, 412 p., 15 lei.
* * * **Dialectica materialistă — metodologie generală a ştiinţelor particulare**, sub red. C. I. Gulian, Dan Bădărău, Tomin Uroş, 1963, 468 p., 24,50 lei.
G. W. F. HEGEL, **Fenomenologia spiritului**, traducere de Virgil Bogdan, 1965, 466 p., 23 lei.
DIOGENES LAERTIOS, **Despre vieţile şi doctrinele filozofilor**, traducere din limba greacă de C. I. Balmuş; studiu introductiv şi comentarii de Aram Frenkian, 1963, 856 p., 47 lei.
SEXTUS EMPIRICUS, **Opere filozofice**, vol. I, traducere din limba greacă de Aram Frenkian, 1965, 306 p., 19,50 lei.

ECONOMIE

* * * **Dezvoltarea economică a României 1944—1964**, 1964, XVII + 788 p. + 10 hărţi, 48 lei.
* * * **Industria României 1944—1964**, 1964, 804 p. + 10 pl., 47 lei.
COSTIN C. KIRIŢESCU, **Sistemul bănesc al leului şi precursorii lui**, 1964, 424 p., 24 lei.
MIRCEA OPRIŞAN, **Gîndirea economică din Grecia antică, Xenofon, Platon, Aristotel**, 1964, 300 p., 11 lei.
ADAM SMITH, **Avuţia naţiunilor. Cercetare asupra naturii şi cauzelor ei**, vol. I, traducere de Al. Hallunga, 1962, VIII + 344 p. + 1 pl., 25,90 lei; vol. II, traducere de Al. Hallunga, 1965, 639 p., 26 lei.
CHARLES FOURIER, **Opere economice**, 1966, VIII + 431 p., 28 lei.

PSIHOLOGIE

Sub redacţia prof. univ. AL. ROŞCA, **Tratat de psihologie experimentală**, 1963, 652 p., 25,40 lei.
F. FISCHBEIN, **Conceptele figurale. Cercetări teoretice şi experimentale asupra naturii entităţilor geometrice şi evoluţiei lor în ontogeneză**, 1963, 476 p., 16,30 lei.

ŞTIINŢE JURIDICE

IOSIF CHRISTIAN, **Teoria persoanei juridice**, 1964, 378 p., 21,50 lei.
TRAIAN IONAŞCU şi colab., **Căsătoria în dreptul R.P.R.**, 1964, 511 p., 22 lei.
LEONID MILLER, **Răspunderea materială a angajaţilor. Fapta sau acţiunea ca o condiţie a ei**, 1964, 319 p., 13 lei.
I. VÎNTU şi colab., **Sfaturile populare — organe locale ale puterii de stat în R.P.R.**, 1964, 415 p., 20 lei.

REV. FILOZ., **13**, *2*, P. 145—276, BUCUREŞTI, 1966

I.P.I. — c. 3220

43503

Lei 10.—

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL 13, 2, 1966

Biblioteca oraș
Sibiu

REVISTA DE FILOZOFIE

7913

TOMUL 13 1966

DIN SUMAR

ASUPRA FORMAȚIUNII SOCIALE „ASIATICE"
ION BANU

CERCETAREA ȘTIINȚIFICĂ FUNDAMENTALĂ ȘI APLICATIVĂ
STELIAN POPESCU

PERSONALITATEA CA OBIECT DE STUDIU AL SOCIOLOGIEI
HONORINA CAZACU

ESENȚA OMULUI ȘI DEFINIȚIA SOCIOLOGICĂ A PERSONALITĂȚII
NICOLAE S. DUMITRU

B. P. HASDEU ȘI GIAMBATTISTA VICO
MAGDALENA LASZLO

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA

1990
9
0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. Ath. JOJA, redactor responsabil; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. Dan BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. Tudor BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; Niculae BELLU, *redactor responsabil adjunct*; prof. Marcel BREAZU.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: Bulevardul Ilie Pintilie, nr. 6, București. Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7342

I 7913

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 13 Nr. 3 1966

2014 2022

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

- STELIAN POPESCU, Cercetarea ştiinţifică fundamentală şi aplicativă . 279
- HONORINA CAZACU, Personalitatea ca obiect de studiu al sociologiei 293
- NICOLAE S. DUMITRU, Esenţa omului şi definiţia sociologică a personalităţii 307
- ION BANU, Asupra formaţiunii sociale „asiatice" (II) 319
- H. USCHERSOHN, Relaţia dintre conştiinţa individuală şi conştiinţa socială în lumina psihologiei şi filozofiei 337

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- M. SĂRMĂŞANU, M. BULIMAR, EL. PUHA (Iaşi), Contribuţia „Revistei ştiinţifice «V. Adamachi»" la promovarea materialismului în ţara noastră 353
- MAGDALENA LASZLO, B. P. Hasdeu şi Giambattista Vico 363

COMUNICĂRI

- GRIGORE SMEU, Estetica constructivistă în revistele avangardiste dintre anii 1920 şi 1930 375
- L. ŞERBAN, V. MITRACHE, Specificul proceselor geografice în ansamblul formelor mişcării materiei 379

CRONICA IDEILOR

- STELA CERNEA, Talcott Parsons şi coordonatele structuralismului funcţionalist 389

TEXTE FILOZOFICE INEDITE ÎN LIMBA ROMÂNĂ

- „Isagoga" lui Porfir 405

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Filozofia ştiinţei şi teoria informaţiei (*Gh. Vişineanu*) ; Noţiunea de conştiinţă socială (*V. Maşek*) 423

Rev. filoz. 13, 3, p. 277—430 Bucureşti 1966

7392

STUDII ŞI ARTICOLE

CERCETAREA ŞTIINŢIFICĂ FUNDAMENTALĂ ŞI APLICATIVĂ

DE

STELIAN POPESCU

În documentele Congresului al IX-lea al P.C.R., ca şi în alte documente de partid ulterioare, se pune ca o problemă de mare importanţă îndrumarea şi organizarea pe scară naţională, cît mai corespunzătoare, a cercetării ştiinţifice. Ponderea pe care a căpătat-o ştiinţa în viaţa societăţii contemporane, sub un mare număr de aspecte, şi mai cu seamă ponderea pe care este chemată s-o capete în viitor, face ca preocuparea pentru destinul ştiinţelor, în orice societate modernă şi mai ales într-o ţară socialistă, să devină o chestiune aproape vitală.

Amprenta ştiinţei se regăseşte astfel atît în domeniul tehnicii, tehnologiei şi organizării producţiei, cît şi în conducerea procesului însuşi de transformare socialistă a societăţii ; ştiinţa este de asemenea un element determinant al concepţiei despre lume, un factor de cultură spirituală esenţial în cadrul conştiinţei umane în general, dar mai cu seamă a celei socialiste şi ca atare o armă spirituală de luptă împotriva tendinţelor ideologice retrograde.

Consecinţele atît de adînci ale activităţii ştiinţifice, pe o diversitate de planuri atît de mare, impun o organizare socială corespunzătoare a ştiinţei şi cercetării ştiinţifice pe scară naţională, precum şi a colaborării în acest domeniu pe plan internaţional.

În vederea acestor realizări se cer înţelese în mod adecvat nu numai esenţa şi rolul social al ştiinţei în general, dar mai ales aspectele specifice epocii contemporane în lumina necesităţilor sociale prezente şi a celor generate în prezent pentru etape destul de îndepărtate ale viitorului. Trebuie astfel să poată fi determinate cu suficientă exactitate direcţiile de progres ale ştiinţei, care să răspundă cît mai bine cerinţelor practicii şi conştiinţei sociale imediate şi de perspectivă.

Rev. filoz., 13, 3, p. 279–291, Bucureşti, 1966

Faptul că știința, acest ansamblu socialmente organizat de cercetări experimentale și teoretice asupra fenomenelor din natură și societate, are implicații asupra vieții practice a oamenilor este cunoscut încă din antichitate, cu toate că atunci aceste implicații erau mai curînd răzlețe și lipsite de importanță majoră, datorită în primul rînd nivelului coborît la care se afla însăși știința în faza ei incipientă. De asemenea, din antichitate încă au existat eforturi de a distinge între cercetările științifice teoretice și aplicațiile lor, în intenția de a furniza o justificare teoretică a elaborării științei, chiar independent sau aparent independent de orice folos practic. În *Metafizica* lui Aristotel citim: „Apoi, știința care e cultivată pentru ea însăși, de dragul cunoașterii, e socotită ca fiind la un nivel mai înalt decît aceea care e studiată în vederea foloaselor ce decurg din ea, după cum, tot astfel e socotită ca avînd o valoare mai mare aceea care joacă un rol conducător, decît aceea care e în slujba alteia" [1].

Cu toate schimbările care s-au putut produce în dezvoltarea socială în răstimpul mai lung de două milenii din epoca lui Aristotel pînă astăzi, această idee că știința trebuie într-un fel apărată de impuritatea „foloaselor" care pot fi trase de pe urma ei, continuă pe alocuri să persiste. Desigur, această persistență este legată în primul rînd și în mod esențial de concepția idealistă asupra raportului dintre cunoaștere și activitate, dar într-o oarecare măsură reflectă și un aspect real implicat de caracterul dialectic al situației științei în viața socială; aspectul „aplicativ" al științei a devenit în decursul istoriei tot mai evident, în epoca noastră fiind de-a dreptul copleșitor, de aici rezultînd tendința de a acoperi în întregime orizontul de orientare al științei. Or, această față a științei se dovedește a fi intim conexată cu semnificația ei de aparentă „pură" cunoaștere, cu laturile ei care depășesc zona aplicațiilor imediat previzibile. Această situație dialectică își capătă expresia în ceea ce se numește dialectica cercetării științifice fundamentale și a celei aplicative. Așadar, dacă nu poate fi vorba de vreun pericol pe care l-ar aduce pentru dezvoltarea științei perspectiva aplicabilității acesteia, dacă nu are sens în fapt tendința de a apăra „puritatea" științei, este necesar însă să se înțeleagă pe deplin modalitatea în care științele naturii și cele sociale acționează, intervin în viața societății, este necesar, așadar, să se îmbine în mod armonios aspectele fundamentale și cele aplicative ale științei.

Problema cercetării științifice fundamentale și a celei aplicative, a esenței lor și a raporturilor dintre ele este legată mai întîi de problema generală a raportului dintre teorie și practică și — în cadrul acesteia — de cea a relației dintre știință și tehnică.

Acesta este motivul pentru care nu vom începe cu definiții prealabile, ci vom încerca să degajăm aceste definiții din cercetarea sistemului de raporturi enunțat mai sus. Cu alte cuvinte, vrem să

[1] Aristotel, *Metafizica*, București, Edit. Academiei Republicii Socialiste România, 1965, p. 54.

plasăm cercetarea științifică în cadrul ei „natural" al *vieții* sociale umane concrete, cadru care determină, în concepția marxistă, semnificația și direcțiile de orientare ale cercetării științifice.

Teorie și practică. Cunoaștere și activitate practică

Este îndeobște cunoscută concepția materialist-dialectică asupra raportului dintre teorie și practică, așa încît acum ne mulțumim să enunțăm numai cîteva aspecte ale acestei concepții care o ridică deasupra atîtor altor concepții filozofice care, la rîndul lor, recunosc interdependența dintre cunoaștere și acțiune. Și anume ne vom opri asupra a două aspecte care ni se par semnificative: a) primordialitatea momentului practic, al acțiunii materiale, în raport cu cel teoretic; b) caracterul reflectoriu al teoriei, reflectare ce vizează realitatea obiectivă însăși, structura și esența ei.

a) În privința primordialității momentului practic trebuie spus că această primordialitate se impune a fi înțeleasă atît în sensul de determinare (în sens genetic), cît mai ales în sensul că „realitatea" și „adevărul" însuși al cunoașterii se află în ceea ce oamenii *fac*, în ceea ce oamenii determină în lumea obiectivă. Dar nu trebuie să uităm că această operă de modificare a lumii este *umană* în măsura în care este realitatea unei activități spirituale de cunoaștere. Afirmarea primordialității unui termen al acestei unități dialectice nu duce, așadar, în concepția marxistă, cîtuși de puțin la ideea că celălalt termen ar fi „inferior" în sine și prin aceasta, eventual, de neglijat. Evident, concepția marxistă nu face decît să pună în lumină inseparabilitatea celor doi termeni și, fără să aducă nici o atingere valorii aspectelor spirituale, de conștiință ale vieții umane, vrea să determine locul real, obiectiv și prin aceasta să restabilească semnificația atît de înaltă pentru această viață, a activității practice, disprețuită în filozofia idealistă din antichitate și pînă astăzi și neglijată sau minimalizată în alte doctrine din afara marxismului. În filozofia nemarxistă se face în general o distincție foarte accentuată între planul practic și cel teoretic, întrucît ar aparține fiecare unei lumi de valori deosebite și fără contingențe posibile, adevărata semnificație umană fiind acordată planului teoretic. Desigur, nu poate fi vorba să confundăm produsul unei activități materiale oarecare cu cel al unei activități spirituale, ci de a gîndi unitatea lor dialectică în concretitudinea vieții sociale, unitate în care activitatea spirituală se dovedește a fi derivată, determinată și, *în acest sens* dialectic, subordonată. Departe de a aparține unor lumi de valori închise, în realitate ele se sprijină una pe alta, se reflectă și se potențează, lumea practicii deținînd însă primordialitatea în ierarhia valorilor umane ca motor și bază a constituirii și dezvoltării conștiinței.

b) În ceea ce privește caracterul reflectoriu al cunoașterii, trebuie să notăm că în aceasta stă tocmai posibilitatea unității dintre acțiunea practică și teorie. Singură cunoașterea ordinii obiective,

„oglindirea" ei fac posibilă coordonarea corespunzătoare a activității omenești, întrucît aceasta trebuie să se exercite asupra ordinii obiective. Cu toate acestea, nu trebuie să transformăm cunoașterea direct într-o formă a practicii umane[2], într-o schematizare a acestei practici. Practica și acțiunea practică sînt în fapt un moment de mediere în raport cu reflectarea, obiectul reflectării și legile ei fiind independente și indiferente față de practica umană, ca și față de existența sau conștiința umană. Semnalăm aici deosebirea diametrală dintre marxism și pragmatism, marxismul acordînd cunoașterii o semnificație proprie în raport cu acțiunea practică, aceasta făcînd posibilă și necesară, susținînd și verificînd cunoașterea, care păstrează însă, ca atare, un grad de relativă independență față de practică.

Notăm de asemenea că în cele de mai sus am avut în vedere sensul cel mai general, atît al practicii (care cuprinde, așadar, atît activitatea de producție cît și orice altă activitate practică), cît și al cunoașterii (care cuprinde atît cunoașterea științifică cît și pe cea spontană, empirică).

Totodată trebuie să nu pierdem din vedere caracterul social atît al practicii umane, cît și al cunoașterii, momentul individual trebuind să fie depășit, subordonat semnificației sale sociale.

Știință și tehnică. Să schițăm acum raportul dintre știință și tehnică, prima ca cea mai înaltă formă a cunoașterii umane, iar a doua ca formă de bază a activității practice în care se exprimă raportul activ al omului cu natura.

Evident această relație știință — tehnică nu epuizează raportul cunoaștere științifică — practică ; această relație credem însă că determină un anumit specific al orientării cunoașterii științifice și în orice caz are o pondere extrem de mare în relația contemporană dintre știință și practică.

Filozofia marxistă a pus în evidență, între altele, următoarele aspecte ale acestui raport : a) cerințele tehnicii determină în general în mare măsură direcțiile și progresul științific ; b) posibilitățile tehnice determină în același timp posibilitățile experimentale ale științelor naturii, fapt esențial pentru dezvoltarea acestora ; c) după un anumit stadiu precumpănitor empiric în istoria dezvoltării tehnicii, urmează un stadiu precumpănitor științific al acesteia, în așa fel încît în epoca noastră știința a devenit o forță de producție nemijlocită. (Descoperirile științifice revoluționînd nu numai tehnica, dar și obiectul muncii și chiar structura activității de producție însăși — automatizarea procesului de producție, optimizarea procesului de producție. Avem în vedere aici nu efecte „secundare", care intervin în mod necesar sub influența tehnicii însăși, ci efecte „primare", ca rezultate ale unor științe specifice, cum ar fi : cibernetice, cercetările operaționale etc.)

---

[2] Cum face, de exemplu, R. Boirel în cartea sa *Science et technique*, Paris, 1955.

Aceste cîteva generalități le-am socotit utile, ca un referențial la care să raportăm aspectele concrete, specifice ale raportului, pe care l-am avut inițial în vedere, dintre cercetarea fundamentală și cea aplicată, în scopul de a evita pe cît posibil plasarea problemei într-o perspectivă prea îngustă, care ar crea dificultăți suplimentare.

Aspecte concrete ale aplicării științei. În perspectiva schițată mai sus, știința în ansamblul ei are o *finalitate practică* social-istorică generală. Nu numai că în toate timpurile creațiile științifice au avut aplicații practice, dar ca parte a conștiinței sociale care reflectă legile lumii materiale își găsesc tocmai în această finalitate practică însăși realitatea lor. Prin geneza și prin funcțiile lor sociale, științele naturii și ale societății nu reprezintă o activitate spirituală autonomă (de altfel, în general, nici nu există vreo activitate spirituală independentă de existența socială). Mai mult încă, lumea ideilor trebuie să coboare asupra materiei și a faptelor pentru a căpăta pe deplin consistența realității. În acest sens larg, orice cercetare științifică are, să zicem, o „intenționalitate socială" aplicativă. „Utilitatea" socială generală a științei nu trebuie însă considerată în manieră utilitaristă, pragmatistă, în limitele înguste ale unei utilități directe, imediate. Ea trebuie înțeleasă în complexitatea vieții sociale concrete, cu diversitatea ei de planuri și relații.

Prin aceasta însă încă n-am ajuns la distincția dintre cercetarea fundamentală și cea aplicativă, distincție care apare propriu-zis în momentul în care urmărim modul concret în care se transpune pe planul acțiunii practice, deci se aplică, rezultatele științifice.

O lege a naturii descoperită nu reprezintă în sine un mijloc direct de a transforma lumea materială; ea trebuie să capete osatura materialității sub forma unui instrument, aparat, unealtă, a căror funcționare materializează relațiile abstracte ale științei, pentru a determina în lumea materială anumite relații urmărite în scop. Nimeni nu comunică la distanță pur și simplu prin legile radiației electromagnetice, exprimate în ecuațiile lui Maxwell, după cum nu se ajunge în lună purtat de legile de mișcare ale corpului de masă variabilă. Aceste legi stau însă la baza construirii aparatelor de radioemisiune și radiorecepție și, respectiv, a construirii rachetelor cosmice. Acestea sînt obiecte materiale ale căror procese sînt determinate în conformitate cu legile naturii, cu relațiile de cauză și efect; ele închid totodată, în modul propriu uman, o imagine abstractă, un produs pur spiritual. Pentru a fixa în materialitate acest produs, deci pentru construirea acestor aparate, în afară de cunoașterea legilor corespunzătoare, este nevoie și de un moment specific de *invenție* care nu poate fi determinat ca atare drept rezultat al vreunei științe (dar care într-o anumită etapă a dezvoltării tehnice, cum este cea contemporană, nu mai este posibilă în afara științei). Principiul de funcționare concretă, determinată a unui aparat, care constituie aportul momentului de invenție, nu reprezintă decît *un început* în aplicarea practică a legilor științei. Tehnica înseamnă însă în mod esențial *perfecționare*, o

tendință spre eficacitate maximă, într-o diversitate tot mai mare de direcții. Aceasta însă presupune nu numai o sporire a abilității de a ordona mai potrivit jocul interacțiunilor cunoscute, ci, într-o măsură cel puțin egală, adîncirea proceselor puse în joc și, eventual, descoperirea altora, pentru a obține efecte superioare. Astfel, de pildă, distanța dintre rezonatorul lui Herz și radiotelescoapele moderne sau dintre rachetele utilizate la jocurile de artificii încă în evul mediu și rachetele spațiale din zilele noastre n-a putut fi parcursă nici pe cale empirică și nici prin momente discontinue de invenție. Tot așa invenția motorului cu explozie, ca să mai dăm un exemplu, n-a însemnat în același timp și realizarea motoarelor contemporane cu caracteristicile lor superioare ; pentru a se ajunge aici, a fost necesar un complex de studii continue asupra materialelor de construcție a lor, a proceselor de ardere, de alimentare, a combustibililor etc. A fost, așadar, nevoie de studii științifice bine organizate, de cercetări sistematice, după o logică și metode proprii, deosebite de activitatea științifică depusă pentru a descoperi legile ce urmau a fi utilizate.

Aceste din urmă cercetări care se situează în cadrul științelor pe care le numim fundamentale pornesc de la situații pure (sau cît mai pure cu putință), cu alte cuvinte cît mai simple, pornesc de la modele simplificate ale fenomenelor generale studiate. Abstracția, schematizarea constituie cîmpul ei cel mai preferat. Realizarea practică, dimpotrivă, are în vedere obiecte și comportări concrete, cu o complexitate care nu poate fi redusă oricît, dar care uneori, dimpotrivă, se cere a fi cît mai mare. Or, obiectele materiale reale se găsesc prin natura lor în rețeaua infinită a interacțiunilor obiective, care sînt studiate de științele fundamentale pe domenii, pe tipuri. Realizarea unor astfel de obiecte concrete presupune deci un minimum de unitate, de sinteză a acestor aspecte, corespunzător cerințelor practice avute în vedere. Tehnica contemporană cunoaște realizări, cum ar fi cele ale zborurilor interplanetare, care asamblează majoritatea realizărilor științifice ale epocii, pornind de la matematică și pînă la fiziologia sistemului nervos superior sau la psihologia animală și umană. Dar această asamblare, mai bine spus această sinteză — și aceasta este important pentru a înțelege esența a ceea ce numim științe aplicate —, nu este o operație imediată și spontană, ci una care pretinde metode și demersuri specifice, constituindu-se într-o adevărată cercetare științifică. Modalitatea concretă de a realiza o rachetă cosmică nu este dată nici în matematică, nici în fizică, chimie sau astronomie, ci într-o disciplină tehnică, sau mai curînd într-un complex de științe tehnice cu profiluri bine conturate. Pentru a marca mai bine încă specificul sarcinilor pe care le au științele aplicative, să reluăm un exemplu dat de A. Piganol într-un articol din volumul *Les méthodes dans les sciences modernes*. Autorul se referă la ceea ce numește „Le génie chimique" și la preocupările acestei științe tehnice. Problema este aceea de a produce industrial o substanță

chimică X din alte substanțe S_i (în care se pot include și catalizatori, substanțe de purificare etc.). În cadrul cercetării chimice fundamentale s-a stabilit legea de formare a substanței X, cu alte cuvinte s-a determinat jocul atomilor în substanțele S_i pentru a realiza configurația X și s-a putut formula chiar o rețetă de preparare. Experiențele s-au făcut însă la scara de laborator, în eprubetă, deci cu cantități de substanță care diferă într-o măsură enormă de cantitățile care intră în joc în cadrul unei producții industriale. La aceste proporții apar întotdeauna efecte secundare — în special de natură fizică —, efecte care nu puteau fi sesizate și nu aveau importanță la nivelul eprubetei, dar care acum devin cu totul importante. (Degajări de căldură, care trebuie, eventual, evacuată, dificultăți în punerea în contact a substanțelor active, modificări de fază etc.) Toate aceste noi probleme pretind metode speciale de rezolvare, care, după cum remarca autorul citat, nu mai au nimic de-a face cu chimia, știința fundamentală care a stabilit legile generale ale procesului; ele sînt proprii unei discipline speciale. Acest fapt ne face să observăm că dacă în sensul ascendent al abstractizării avem așa-numitele metaștiințe, științe ale elaborării științelor (sau măcar ale unor anumite aspecte ale acestei elaborări), în sensul descendent, deci al concretizării, trebuie să apară aceste științe ale aplicării științei.

Situația schițată mai sus poate constitui determinarea unui sens al disocierii între cercetarea fundamentală și cea aplicativă; este vorba aici despre o disociere între două tipuri de cercetare științifică, cu finalități imediate, deosebite și cu structuri logico-metodologice deosebite, strîns legate între ele și urmînd aceeași finalitate socială generală pe planuri diferite. În acest sens credem că poate fi acceptată ideea lui A. Comte, după care există un număr de științe fundamentale (la el era vorba de șase, azi pot fi enumerate mai multe), „ca științe abstracte, științe considerate independent de aplicațiile lor" (adăugînd numai că ele furnizează baza celor aplicate). Trebuie doar să observăm că această împărțire nu poate fi considerată drept absolută, prin granițe de netrecut. Problemele științelor aplicate pot conduce ele însele la apariția unor științe cu caracter fundamental, cum s-a întîmplat, de pildă, cu apariția ciberneticii.

Dar mai există un aspect al raportului dintre cercetarea fundamentală și aplicativă, care credem că are importanță mai ales în alegerea criteriilor de orientare a cercetării științifice, considerată în totalitatea ei. Ne gîndim anume la aspectele cercetării fundamentale care se nasc din preocuparea intenționată pentru rezolvarea anumitor probleme practice. Astfel de cercetări, după cum se știe, pot atinge un înalt grad de abstractizare și generalitate, cum ar fi cele matematice. Se pot da nenumărate exemple de teorii și capitole ale matematicii sau fizicii care au luat ființă din preocuparea de a rezolva o problemă practică bine determinată. Este o caracteristică a științei contemporane și a raporturilor sale cu tehnica faptul că științele fundamentale își modifică într-un fel „intenționalitatea", apropiind-o

de cea a științelor aplicate. Obiectul unei astfel de cercetări este o problemă sau un complex de probleme ale tehnicii sau ale altor aspecte practice determinate. Originalitatea epocii contemporane în această privință constă mai degrabă în faptul că aceste solicitări ale științei din partea practicii devin permanente, organizate și dirijate prin cele mai diverse modalități, anumite probleme practice de anvergură ajungînd să determine distribuția efortului științific într-o țară și o perioadă dată. Este elocventă în acest sens polarizarea eforturilor științifice în numeroase țări, în jurul unor probleme-cheie, ca: eliberarea energiei nucleare în fizica din ultimele decenii, preocupările pentru dezvoltarea ciberneticii etc. Dar independent de acest fenomen modern, rămîne stabilit că științele fundamentale au unele direcții de preocupare mai apropiate și altele mai îndepărtate de aplicațiile practice. Prin sine însăși, o lege a naturii nu este obligatoriu utilizabilă în practică, întrucît natura cuprinde domenii mult mai largi decît cele în care se mișcă practica umană la un moment dat. Este adevărat că aceasta din urmă se lărgește necontenit, dar niciodată nu se poate spune că toate fenomenele naturale cunoscute ar putea fi plasate în domeniul practicii umane. În același timp, stă în însăși esența științei să urmărească în mod indefinit orice domeniu accesibil cunoașterii; domenii care scapă posibilităților umane de acțiune, dar care pot fi cunoscute, se dovedesc uneori a fi esențiale pentru desăvîrșirea și dezvoltarea cunoașterii științifice în ansamblu și, prin această mediere, și pentru puterea ei aplicativă. Se spune referitor la aceasta că știința are o logică proprie de dezvoltare, o logică internă, relativ independentă față de cerințele și posibilitățile practicii. Cu toate că în fiecare moment istoric este greu de delimitat riguros direcțiile de aplicabilitate de celelalte, inaccesibile acțiunii practice, sau cele cu perspective de aplicare mai apropiate de cele cu perspective mai îndepărtate, pentru orientarea corectă a cercetării științifice este necesar ca astfel de distincții să poată fi în general făcute.

Avem deci aici de-a face cu un aspect al dialecticii cercetării fundamentale și a celei aplicative determinat de „interferența" a două planuri, mai curînd de unitatea lor în procesul unic de cunoaștere și activitate. Pe de o parte, planul „comenzii sociale", care devine direct, nemijlocit, acut și amplu și planul logico-gnoseologic general în care se mișcă știința. Este clar că *orice* obiect poate fi supus unei cercetări care să ia amploarea și importanța unei științe, bineînțeles în măsura în care obiectul are o însemnătate socială și o semnificație gnoseologică corespunzătoare. (O „umbrelologie", o știință a umbrelelor, după exemplul cunoscut al profesorului american Somerville, nu s-ar putea ridica la demnitatea unei științe, atît datorită lipsei sale de interes social, cît și a lipsei ei de semnificație gnoseologică.) În orice moment, cercetarea selectează și optează pentru o direcție sau alta din cele posibile. Această selecție și optare nu este însă un act automat al unei entități care ar fi „știința", ci un act deliberat al unor oameni

angajați în procesul dezvoltării sociale sub cele mai diferite aspecte. Este de remarcat faptul dependenței tot mai strînse pe care o resimt oamenii de știință înșiși, în alegerea temelor lor de cercetare, de foruri extraștiințifice, care urmăresc scopuri și intenții sociale mult mai largi în care cercetarea științifică trebuie să-și găsească un loc bine precizat. În societatea capitalistă, această dependență se manifestă, de exemplu, prin modalitățile de subvenționare a cercetărilor științifice, prin legăturile cercetării cu monopolurile și cu statul capitalist etc. În țările socialiste, această legătură se manifestă fecund prin organizarea de către stat a cercetării științifice, prin coordonarea sistematică a acestei cercetări în legătură cu cerințele fundamentale ale dezvoltării societății socialiste. Așadar, selecția și opțiunea corespunzătoare pentru o direcție sau alta a cercetării nu sînt cîtuși de puțin de domeniul arbitrarului. Dar dacă necesitățile obiective, nevoile producției și ale activității practice constituie baza criteriului contemporan de orientare a științei, nu trebuie uitat că acestea sînt intim legate de însuși nivelul și direcțiile din fiecare moment ale științei respective și ale științei în general. Acest nivel, la rîndul său, include posibilitățile ei proprii de investigație, implică deci nivelul tehnicii.

Evident, rezultatele la care se ajunge pornind din oricare imbold pot fi identice, respectiv cercetările pornind de la comanda socială pot duce la dezvoltarea în ansamblu a uneia sau alteia dintre științe, după cum pot duce la sporirea puterii umane practice ; același lucru este valabil și în cazul orientării determinate de logica internă, de nivelul atins în dezvoltarea proprie a unei științe. Chiar în acest din urmă caz trebuie să se contureze inițial cu destulă precizie posibilitățile de aplicare, dar, bineînțeles, fără să se uite că în general domeniile încă neexplorate ascund surse potențiale de aplicații, uneori nebănuite. Dacă este o caracteristică a științei contemporane de a institui cercetări fundamentale care să ducă la realizarea unui deziderat practic important (cum ar fi, să zicem, eliberarea energiei nucleare prin fisiune sau prin reacții termonucleare), ar fi, desigur, o îngustime de vederi chiar periculoasă să se instituie drept singur criteriu de alegere a direcției de cercetare numai această intenție de aplicativitate. Cunoașterea lumii obiective are o valoare nu numai practic-utilitară, ci și spiritual-culturală, legată atît de strîns de aspectele concepției despre lume, ale creației artistice etc. (fără să uităm însă că nu este vorba de vreo autonomie în sens strict). Se observă nu rareori că o teorie științifică cum ar fi teoria generală a relativității nu are nici o aplicație practică (chiar și verificările experimentale pot fi numărate pe degetele de la o mînă, iar legătura ei cu alte domenii ale științei se lasă foarte greu stabilită), dar reprezintă cu certitudine una dintre cele mai mari cuceriri ale inteligenței și puterii creatoare a spiritului uman. Implicațiile acestei teorii asupra concepției moderne despre univers se înscriu ca o mare realizare a gîndirii materialiste a veacului nostru.

Este, desigur, puțin probabil ca studiul formării galaxiilor să aducă într-un viitor previzibil vreun rezultat practic (în afară doar de

cazul că ar aduce implicații și ar impulsiona elucidarea anumitor procese privind nucleul atomic și ale particulelor elementare care, la rîndul lor, ar putea avea unele ecouri practice). Pentru astfel de studii se fac însă eforturi de gîndire și chiar de ordin material considerabile. Tot așa, în ce mod extraordinar ar fi resimțit de întreaga umanitate succesul încercărilor care se fac în unele părți și care de asemenea angajează eforturi materiale și de inteligență importante, de a se lua contact cu vreo ipotetică civilizație din alte sisteme solare, sau chiar galactice, deși nimeni nu s-ar gîndi aici, și în orice caz nu în primul rînd, la vreun folos practic.

Desigur, ca să revenim la un exemplu mai „terestru", explorarea Lunii este privită și prin prisma unor eventuale utilizări ale acestui satelit natural al Pămîntului în scopuri practice — mai pașnice sau, din păcate, mai puțin pașnice —, dar independent de aceasta, este privită de umanitate ca un moment al afirmării omului, care a făcut epocă. Este adevărat că proporțiile eforturilor cerute de acest scop sînt de așa natură că nu numai o banală îngustime de vederi conduce pe unii savanți sau sociologi la anumite reacții negative sau de rezervă față de această întreprindere. Problema *rentabilității* cercetării științifice apărută în epoca noastră capătă o importanță socială tot mai mare și nu poate fi neglijată. Dar domeniul în care omenirea se angajează cînd pornește la explorarea cosmosului are aproape originalitatea unei noi dimensiuni a însăși esenței umane și ascunde fără îndoială semnificații care abia au început să fie întrezărite. Între acestea, cele de ordin spiritual au un loc a cărui importanță nu poate fi subapreciată. Prezența omului în lume nu este numai o prezență materială, prin dominația practică pe care o realizează asupra naturii, ci și una de ordinul conștiinței, omul are și această dimensiune spirituală (determinată și înlănțuită dar nu confundată cu cea materială), pe care nu și-o poate neglija sub sancțiunea celor mai mari primejdii.

Mai vrem să punem în discuție încă un aspect al raportului fundamental-aplicativ în cunoașterea științifică, sesizat de numeroși autori, și anume dacă există caracteristici intrinsece ale acestor domenii, care să le determine în așa fel încît să nu punem distincția dintre ele pe seama unor referențiale oarecum exterioare, de intenționalitate socială. Am văzut mai înainte că există o serie de preocupări aplicative (cum ar fi cele ale științelor tehnice) care se deosebesc net atît prin structura obiectelor lor, cît și a legilor lor de cele fundamentale, și nu asupra acestui aspect clar vrem să insistăm.

Am văzut însă că anumite cercetări aplicative au o structură identică, se confundă sub acest aspect cu cercetările fundamentale (sînt ceea ce s-a numit cercetări fundamentale orientate) [3]. Aici distinc-

[3] Vezi Șt.-M. Milcu, *Cercetarea fundamentală și cercetarea aplicată*, în volumul *Știința forță de producție*, București, Edit. politică, 1964.

ția este numai de ordinul interesului social, deosebirea are numai un caracter relativ la intenția socială care o determină.

Cred că simpla raportare la concepția marxistă a cunoașterii, și anume la raportul dintre concret și abstract, dintre particular și general, explică situația în mod satisfăcător. Obiectele și relațiile lumii obiective au atît caracteristici generale, de grade diferite, cît și caracteristici specifice. Științele și cercetările fundamentale vizează îndeobște aspectele generale ale unui domeniu vast de fenomene. Determinările generale, ca atare, sînt proprii tuturor obiectelor din clasa pentru care au fost stabilite și ca atare vor fi regăsite în orice caz concret. De aceea ele constituie fundamentul, baza oricăror cercetări ale cazurilor specifice, iar cercetările prin care s-au obținut sînt *fundamentale*.

După cum arătam mai înainte, în aplicații trebuie însă să se construiască obiecte și să se realizeze situații concrete, care în principiu sînt infinit determinabile. În construirea unui aparat de radio, de exemplu, apar pentru comportarea electronilor situații, condiții particulare care nu sînt studiate ca atare în teoria fizică a electronului. Evident, este vorba de aceeași realitate fizică, supusă acelorași legi generale, dar manifestîndu-se în condiții care nu pot fi cunoscute din aceste legi generale, ci pe baza unor studii speciale. Se înțelege că aceste condiții, la rîndul lor, pot fi analizate prin concepte și legi generale ale altor discipline, dar în dispoziții inedite. De aceea științele aplicate, cum sînt cele tehnice, sînt chemate să realizeze studiul acestor situații specifice care apar în condițiile practicii.

Există însă și situația că în realizarea unui astfel de obiect concret nu sînt cunoscute înseși legile generale ale anumitor tipuri de fenomene care trebuie să fie luate în considerare și care sînt o clasă importantă de procese materiale. Să dăm un exemplu des folosit: pentru realizarea unei pile termonucleare a fost necesar să se pornească studiul unei noi stări de existență a materiei — plasma — în condiții de mare temperatură, densitate etc.

De asemenea, în legătură cu anumite scopuri practice, apar probleme legate de situații-limită care în general scapă determinărilor la condiții medii. Este de fapt cunoscut că la temperaturi foarte înalte sau foarte joase, la presiuni foarte mari și foarte mici, după cum la dimensiuni spațiale foarte mari și foarte mici, legile fenomenelor sînt radical modificate în raport cu ordinul „mediu" de mărime a acestora. Cercetarea unor astfel de domenii poate foarte bine să-și capete imboldul prin simpla extindere logică a cercetării lor pe aceste noi domenii, dar la fel de bine poate să-și aibă motorul în înseși necesitățile practicii. Astfel concretul, pe care practica îl impune permanent atenției, poate foarte bine să conducă la descoperirea unei noi serii de legi generale, fără de care el nu ar putea fi explicat sau realizat. Această împletire în lucruri a aspectelor generale cu cele specifice are un caracter relativ, întrucît relative sînt înseși conceptele de general și

specific. Se înțelege, de aceea, că, în acest sens relativ, în orice domeniu de cercetare putem găsi un domeniu de generalitate (relativ înaltă) și unul (relativ) specific. În acest sens cred că se justifică afirmarea unor aspecte fundamentale în cadrul unor discipline științifice prin excelență aplicative din punctul de vedere al intenționalității sociale, cum ar fi medicina sau agronomia (după cum arată acad. Milcu în lucrarea citată), sau chiar în științele tehnice propriu-zise. Se impune deci atenției și acest aspect relativ al cercetării fundamentale și aplicative.

Este clar că în medicină sau în agricultură nu s-ar face nici cel mai mic efort pentru a se studia un proces în legătură cu care n-ar exista speranța de a fi utilizat la vindecarea bolnavilor și, respectiv, la creșterea și îmbunătățirea producției agricole. Dar cunoașterea aspectelor generale ale fenomenelor care intră în joc în aceste domenii (de altfel particulare) este la fel de necesară ca și cea a găsirii remediului sau soluțiilor pe cazuri individuale.

Este în natura socială a unei astfel de științe cum este medicina, cu implicații grave de ordin moral, ca să ne facă cel puțin ciudat tabloul unui savant care ar studia patologia umană cu același tip de interes cu care un astronom ar studia nașterea galaxiilor. Bineînțeles, aceasta nu înseamnă că în cercetarea științifică medicală ar trebui să intervină direct afectivitatea și, o dată cu aceasta, lipsa de luciditate sau de obiectivitate ; între cele două tipuri de savanți nu trebuie să fie din acest punct de vedere nici o deosebire, dar în orientarea cercetării, criteriul aplicării ei trebuie să fie esențial în cazul medicinii. Afirmarea existenței unui aspect de cercetare fundamentală în medicină nu are nici o legătură cu ideea unei cercetări „pure", „neutre", cu ideea unei științe de dragul științei. (Dacă se poate spune astfel, într-un grad mai înalt decît în oricare alt domeniu.) Desigur, acad. Milcu are dreptate cînd respinge ideea că medicina n-ar fi altceva decît un soi de artă în care se aplică cunoștințele obținute în alte (adevărate) științe. O știință aplicată nu înseamnă cîtuși de puțin o activitate empirică, neelaborată, necontrolată ; dacă ar fi așa, n-ar fi vorba de științe și de cercetare științifică la acest nivel. În fapt, aici este vorba de un punct de vedere specific (chiar situația de a sintetiza un ansamblu de discipline științifice se cere cercetată sistematic, utilizîndu-se metode specifice și ajungînd la legi proprii, deci în mod științific), de metode specifice, de generalități care au valoarea legilor. Anatomia, fiziologia umană, chimia, biochimia, biofizica etc. nu formează încă medicina, care, fără îndoială, este o știință a unor procese concrete extrem de complexe, e adevărat, dar care tocmai de aceea se cere condusă cît mai elaborat, mai metodic. În aceste științe apar în mod firesc aspecte, structuri fundamentale — sub aspect gnoseologic doar relative —, ea rămînînd din perspectiva socială, a intenționalității sale o știință aplicată.

Cînd se vorbește, așadar, de părți fundamentale ale medicinei (și la fel ale agronomiei), se are în vedere, cred, tocmai structura aceasta

generală — care prinde în rețeaua ei ansamblul fenomenelor — a unei discipline prin esența ei socială, aplicată.

Să notăm în trecere și faptul că din împrejurarea că intențiile practice au impus eforturi de sinteză a științelor în procesul realizării unor obiective concrete a rezultat și consecința teoretică a preocupării pentru domeniile „de graniță", ca și pentru științele care stabilesc structurile generale ale unor grupe de fenomene comune unor științe diferite (cum ar fi cibernetica). Acestea, la rîndul lor, constituie aporturi fundamentale în științe și au un ecou important atît asupra cercetării fundamentale propriu-zise, cît și asupra posibilităților lor aplicative.

PERSONALITATEA CA OBIECT DE STUDIU AL SOCIOLOGIEI

DE

HONORINA CAZACU

Personalitatea umană, studiată de numeroase discipline sociale și umanistice din unghiuri diferite, constituie pentru sociologia marxistă o *relație socială*. Avînd acest unghi specific de abordare, sociologia studiază, astfel, personalitatea în calitate de *obiect* al relațiilor sociale (felul în care acestea o modelează prin muncă, relații economice, politice, juridice etc.), cît și în calitate de *subiect* al relațiilor sociale (activitatea ei pentru societate). Sub al doilea aspect trebuie să se aibă în vedere valoarea socială a acestei activități, în funcție de care, în socialism, se constituie și valoarea socială a personalității.

În științele sociale și umanistice, problema personalității este una din temele centrale. În jurul ei au dialogat (dacă urmărim istoria ideii, vedem că ea urcă pînă la Platon și Aristotel) și dialoghează încă, au scris și scriu încă filozofi, psihologi, eticieni, psihologi sociali și alți specialiști. Alături de ei, fenomenul este explorat de cercetători din științele naturii și medicale; și în cercetarea personalității umane s-a lărgit colaborarea dintre științele sociale și științe ca matematica și statistica. Poate nici o altă categorie științifică nu a suscitat atît interes, atîtea căutări, nu a dat naștere atîtor ipoteze și nu a stîrnit atîtea controverse cum a prilejuit categoria de personalitate. Și nu este oare firesc ca omul, care a pătruns atîtea taine ale universului, să se aplece cu cea mai arzătoare pasiune asupra propriei sale dialectici pentru a se descifra pe sine și semenii săi? Dar în fața rezolvării științifice a acestei atrăgătoare probleme s-au ridicat însemnate greutăți. Una din ele constă în faptul că atît obiectul de cercetat — personalitatea —, cît și exploratorul ei — cercetătorul științific — sînt ființe umane, înzestrate cu interese, cu conștiință, deci cu universuri de pasiuni, de

Rev. filoz., **13**, *3*, p. 293–305, București, 1966

idei, de concepţii şi sentimente. Astfel că observatorii şi cercetătorii ei sînt divizaţi în numeroase tendinţe, curente, care uneori se exclud unele pe altele, mulţi sînt tentaţi să-şi absolutizeze opiniile sau punctul de vedere al disciplinei de pe poziţiile căreia abordează fenomenul.

Ar prezenta interes o istorie a gîndirii omului despre tema om, persoană, personalitate. În ea se va putea observa, probabil, nu numai faptul că diferite ştiinţe au făcut eforturi obţinînd rezultate în truda lor asupra acestor concepte, dar şi că multă cerneală a curs fără alt rezultat decît să întunece problema, s-o încîlcească ; s-ar vedea nu numai faptul că istoria gîndirii asupra problemei personalităţii se prezintă sub forma unor zigzaguri, reveniri, ridicări, a multor repetări, paşi înapoi sau salturi — ceea ce ar putea fi deconcertant la un moment dat —, dar şi că din toate aceste mişcări contradictorii ale gîndirii asupra acestui obiect se înalţă, curăţată de zgură şi balast, o linie ascendentă a cunoaşterii ştiinţifice, ceea ce este de natură să dea un sentiment reconfortant.

1. MULTILATERALITATEA FENOMENULUI ŞI MULTITUDINEA DIRECŢIILOR LUI DE CERCETARE

Dialectica acestui fenomen, personalitatea umană, este cea mai complexă şi cea mai fină, deoarece personalitatea integrează în sine, într-o retortă unică, variate forme de mişcare a materiei. Nici un alt fenomen nu realizează o asemenea sinteză. Tocmai din această sinteză rezultă multilateralitatea reală a personalităţii, existenţa unei diversităţi de laturi şi faţete ale sale, ceea ce a dat naştere, pe plan gnoseologic, unei multitudini de reflectări conceptuale.

Scopul studiului de faţă nu este acela de a face o istorie a gîndirii în această problemă, ci mult mai limitat, de a descifra unghiul de vedere specific din care sociologia ar trebui să exploreze personalitatea. Pentru o asemenea circumscriere e nevoie însă de stabilirea diferenţelor specifice dintre sociologie şi alte discipline în abordarea personalităţii. Aşadar, puţină istorie este necesară.

Urmărind firul logic al acestei istorii, se pot desprinde cîteva *unghiuri diferite* din care ştiinţa a abordat acest fenomen, iar în cadrul unora din ele cîteva *direcţii* spre care s-a îndreptat atenţia celor care au căutat să-şi aducă contribuţia la elucidarea numeroaselor aspecte legate de el.

Un unghi specific de abordare a personalităţii umane îl constituie *unghiul psihologic*. Dacă urmărim întreaga psihologie a persoanei şi a personalităţii, se observă cîteva direcţii mari. O primă direcţie o constituie urmărirea de către psihologie a ceea ce este *general* : descrierea, sistematizarea, aprofundarea prin observare, iar cu începere din secolul trecut şi prin experimente şi sintetizarea *însuşirilor psihice general-umane*. Această direcţie, care s-a conturat încă din antichitate (pentru gîndirea europeană ea începe cu opera lui Aristotel

intitulată *Despre suflet*), a dus la constituirea treptată a *psihologiei generale* ca o disciplină distinctă de filozofie. Este drept că psihologia generală mai discută încă asupra naturii fenomenului psihic [1], adică asupra însăşi naturii obiectului său. Ceea ce nu a împiedicat-o însă, în ciuda celor care neagă existenţa ei ca ştiinţă, să ne dea o cunoaştere din ce în ce mai adecvată despre aceste însuşiri general-umane.

Mintea cercetătoare a iscodit şi a încercat să surprindă, totodată, pe lîngă ceea ce este general, modurile de manifestare a acestor însuşiri, întruparea generalului în *particular*. Pe această direcţie, una din căile folosite a fost (şi este) aceea a sistematizării şi clasificării grupelor mari de combinaţii sub care se întruchipează însuşirile psihice general-umane. Ideea de a sintetiza *tipuri de personalitate*, de a tipologiza însuşirile psihice a devenit treptat o metodă de cercetare a personalităţii, căpătînd o mare răspîndire, mai ales cu începere din secolul trecut, şi contribuind la apariţia unei ramuri distincte a psihologiei, *psihologia diferenţială*. Tipologizarea persoanei a devenit atît de răspîndită, încît puţini au rămas autorii care s-au ocupat de personalitate şi nu s-au lăsat tentaţi să opereze o nouă clasificare. Fiecare a pornit însă de la criterii specifice domeniului său de specialitate [2]; or, cum criteriile de la care se poate porni într-o asemenea clasificare sînt foarte multe (psihice, biopsihice, neuropsihice, constituţionale, sociale, psihosociale ş.a.), astăzi am ajuns să avem, practic, o literatură imensă pe această problemă şi atîtea tipuri, încît au devenit deconcertante [3]. Cauza influenţei metodei tipologizării persoanei [4] se explică în mare parte prin necesitatea resimţită de orice ştiinţă de a se folosi de clasificări, ca modalităţi de început, în sinteza materialului empiric cu care operează. Fără a nega valoarea pe care o are clasificarea ştiinţifică a caracteristicilor personalităţii şi sintetizarea lor în anumite tipuri, nu trebuie pierdut din vedere caracterul limitat din punct de vedere gnoseologic al oricărei tipologii, determinat îndeosebi de două cauze : 1) pentru că practic este imposibil să se creeze o tipologie care să poată porni de la toate criteriile care ar trebui luate în considerare în definirea personalităţii ; ca atare, oricărei tipologizări, chiar

[1] Vezi V. Pavelcu, *Drama psihologiei*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1965, p. 173 şi urm.

[2] Printre tipologii cunoscuţi se numără şi Teofrast, La Bruyère, Viola, Fourier, Freud, Jung, Kretschmer, Ed. Spranger, Wundt, W. H. Sheldon, G. W. Allport, R. B. Cattel.

[3] Boll şi Delmas, de pildă, au combinat cinci dispoziţii şi trei aptitudini, fiecare din ele susceptibilă de opt grade de intensitate, şi au ajuns astfel la 5 764 801 tipuri.

[4] O influenţă mai mare au exercitat, la timpul lor, unele teorii despre tipuri de personalitate, cum au fost cele create de C. G. Jung (tipul introvertit şi extravertit), Ed. Spranger, continuat de G. W. Allport şi E. Ph. Vernon (tipul teoretic, tipul economic, politic, estetic, religios), tipurile constituţionale ale lui E. Kretschmer. Influenţa lor s-a manifestat fie prin preluarea şi folosirea lor necritică, fie prin faptul că, supuse verificării, asemenea tipuri n-au putut fi confirmate decît parţial de realitate, ceea ce a dus la numeroase dispute şi, pînă la urmă, la crearea altor şi altor tipuri.

științifice, i se va putea aduce învinuirea de unilateralitate ; 2) pentru că numărul de combinații sub care apar însușirile personalității este practic nelimitat.

Deoarece nici această direcție nu a apărut suficientă, s-a recurs și la o alta, prin care s-a căutat să se surprindă *singularul, individualitatea psihică* a personalității (care se șterge în psihologia generală ca și în aceea diferențială) : este calea studierii însușirilor psihice așa cum se manifestă ele în conduita fiecărui om. Această direcție de investigare a contribuit la constituirea altei ramuri a psihologiei, *psihologia persoanei.*

Numai că personalitatea, sub aspect psihologic, nu poate fi înțeleasă complex dacă e privită doar ca un fenomen în sine — chiar dacă acest fenomen este văzut atît sub aspectele sale generale, cît și sub cele particulare sau singulare —, ci numai în unitatea dialectică cu mediul său de existență socială. În conturarea acestui nou unghi specific de abordare a psihicului uman au contribuit un șir de gînditori, printre care un loc deosebit îl ocupă Rousseau (mai ales prin *Discours sur l'origine de l'inegalité)* ; dar contribuția hotărîtoare a avut-o apariția concepției marxiste despre societate, contribuție recunoscută deschis sau, de multe ori, nerecunoscută deschis. Fapt este că începînd din secolul trecut și continuînd în secolul nostru, prin constituirea *psihologiei sociale* ca o disciplină distinctă, valoarea acestui unghi de cercetare științifică în studierea personalității a fost recunoscută categoric.

În cadrul psihologiei sociale, *însușirile psihice ale personalității sînt considerate ca variabile dependente de unul sau mai mulți factori ai mediului social,* și nu ca entități independente. Prin acest mod de abordare, în fața științei despre om s-a deschis încă un cîmp teoretic și practic nelimitat. Desigur, dacă parcurgem istoria psihologiei sociale (care abordează nu numai problema personalității, ci și alte teme specifice ei, dar în care personalitatea este — ca și în întreaga psihologie — temă centrală), găsim suficiente erori, absolutizări, exagerări și în această problemă. Dar dincolo de ele, ceea ce rămîne, ceea ce este cel mai valoros în investigațiile psihosociologice cu privire la personalitate sînt relațiile complexe pe care ea le descoperă între factorii sociali și însușirile psihice umane, variația continuă a celor din urmă în funcție de primii (care de fapt sînt și ei variabile, dar variabile relativ independente în raport cu psihicul uman). Prin aceste rezultate psihologia socială confirmă, la rîndul său, tezele de bază ale concepției marxiste asupra societății.

Printre numeroasele unghiuri de abordare care s-au conturat treptat în studierea personalității, un loc deosebit îl ocupă abordarea *etică* (trăsăturile morale ale persoanei, etica diferitelor grupuri de persoane și a personalității), *juridică* (drepturile persoanei), *politică* (biografii politice sau studii despre însușirile personalității politice).

Atît în cercetările psihosociale, cît și în cele etice sau politice cu privire la personalitate se pot deosebi, de asemenea, direcții de

abordare a generalului, particularului și singularului (de pildă cercetarea trăsăturilor psihosociale general-umane sau a celor proprii numai unor grupuri, națiuni, populații, vîrste, sexe etc.; cercetarea trăsăturilor etice comune tuturor oamenilor sau numai unor clase, pături, precum și unor indivizi aparte etc.).

Preocupările biologilor, psihiatrilor, endocrinologilor și altor specialiști mai ales din științele medicale au deschis tot atîtea unghiuri specifice de abordare a personalității umane. În multe cazuri, progresele realizate în cunoașterea și descifrarea unor însușiri psihice și a unor mecanisme de formare a lor au fost determinate de practica fiziologilor, a psihiatrilor, a endocrinologilor.

Multe din unghiurile specifice sau direcțiile mari de abordare enumerate au dat naștere, la rîndul lor și în cadrul lor, la alte moduri de sondare parțială, care uneori au căpătat o mare amploare (de pildă caracterologia).

În schițarea unghiurilor specifice și a direcțiilor pe care le-a urmat investigarea de către știință a personalității umane se înscrie și unghiul de abordare istorică, *investigațiile cu caracter istoric:* încercări de definire a personalității fie pe baza analizei genezei și istoriei noțiunii, fie pe baza analizei genezei sale psihice sau sociale. În prima categorie — analiza genezei și istoriei noțiunii — se înscrie, printre altele [5], și un amplu studiu, des citat, al lui G. W. Allport [6]. Întreprinzînd o inventariere a accepțiilor care au circulat din antichitate pînă azi în legătură cu noțiunile persoană—personalitate, el află circa 50 de sensuri, a căror origine îndepărtată o stabilește în substantivul *persona* din latina clasică, substantiv care inițial însemna mască de teatru. Sensurile acestui substantiv au fost apoi multiple: falsă aparență; rolul jucat de un actor; cel care îndeplinea rolul, persoana propriu-zisă ca sumă de însușiri proprii; valoarea unui individ ca element social. Observăm că încă de atunci s-a conturat sensul de *persoană* = individ uman posesor al unor însușiri proprii, prin care se diferențiază de alți oameni, și sensul de *personalitate* = individ cu un anumit rol și statut. Din sensurile inițiale au fost derivate apoi, în lanț, altele, care uneori s-au suprapus, alteori au particularizat nuanțe sau au sintetizat laturi noi. Treptat s-au cristalizat accepții filozofice, psihologice [7], etice, juridice, religioase, politice, literare ale personalității. Vorbirea curentă a creat de asemenea o mare bogăție de adjective, substantive, verbe, care reflectă trăsături, valori, tendințe sau aptitudini ale persoanei sau personalității [8].

---

[5] Trendelenburg, *Zur Geschichte des Worts Person;* R. Eucken, *Geistige Stromungen der gegenwart.*

[6] Vezi *Personality: a psychological interpretation,* New York, Holt, 1937.

[7] Pe baza accepțiilor psihologice care au circulat, Allport deduce apoi o nouă definiție: „Personalitatea este organizarea dinamică, în individ, a sistemelor psihofizice care determină adaptarea sa la mediu într-un mod care îi este propriu numai lui" *(op. cit.,* p. 48).

[8] Tot Allport a calculat că în limba engleză 4,5% din vocabular, adică 17 953 de termeni, exprimă trăsături, stări psihologice, însușiri sau aprecieri de valoare asupra persoanei umane.

Între gîndirea comună şi gîndirea teoretică există o permanentă comunicare, infuzie reciprocă, fertilă în multe cazuri pentru amîndouă. Cunoaşterea istoricului noţiunilor persoană, personalitate ne îndreptăţeşte să credem că bogăţia de accepţii creată de gîndirea curentă în jurul persoanei şi personalităţii şi-a pus amprenta asupra construcţiilor teoretice nu numai într-un sens pozitiv, ci şi invers, împrumutîndu-le ceva din acea ambiguitate care apare atunci cînd în jurul unui fenomen circulă multe sensuri, accepţii. Fără îndoială că şi acest fapt a fost de natură să îngreuieze înţelegerea ştiinţifică a conţinutului acestor noţiuni.

Pe linia analizei *genezei* personalităţii se înscriu, între altele, cercetările lui G. H. Mead [9], care a căutat să descifreze geneza „conştiinţei de sine", condiţie a formării personalităţii ; Mihai Ralea s-a preocupat şi el de geneza psihologică a individualităţii umane ca bază a genezei ideii de personalitate. Ralea arăta că individualitatea psihică umană nu s-a constituit dintr-o dată în totalitatea sa, ci a parcurs un întreg proces, în care se disting anumite trepte, care sînt tot atîtea grade diferite de individualitate, de la simplu spre complex : cenestezia şi conştiinţa de corp propriu ; individualizarea perceptivă ; portretizarea (sau auto-reprezentarea şi reprezentarea altora despre altul) ; viaţa interioară. Aceste trepte au constituit etape psihologice premergătoare formării individualităţii psihice umane ; apariţia acestei individualităţi a stat la baza formării ideii, noţiunii de personalitate în conştiinţa umană [10]. „Personalitatea — scria M. Ralea — nu a apărut încă de la începutul vieţii sufleteşti. Ea s-a format de la simplu la complex, utilizînd pe rînd toate facultăţile, pe măsură ce apăreau...

Etapele parcurse s-au format cu încetineala straturilor geologice. Cu toată viaţa lor milenară, vechile forme de personalitate subzistă, determinînd şi azi, bineînţeles numai în parte, fenomenele vieţii sufleteşti individuale" [11]. Chiar dacă ştiinţa va aduce corective acestui punct de vedere, ideea sa de bază — caracterul procesual al genezei psihologice a individualităţii, ca bază a închegării logice a noţiunii de personalitate — este preţioasă.

Vedem astfel că bogăţia de laturi, însuşiri ale personalităţii, a dat naştere pe planul gîndirii teoretice şi al practicii ştiinţifice unui mare număr de unghiuri de abordare a acestui fenomen, în cadrul lor unor direcţii şi metode numeroase, iar rezultatele ştiinţifice, atunci cînd s-au obţinut, au luminat treptat unele din aspectele cercetate. Este adevărat, sîntem încă departe de înţelegerea ştiinţifică a tuturor proceselor care prezidează personalitatea umană. Investigarea sa ştiinţifică nu va putea lua sfîrşit de fapt niciciînd pentru că însuşi acest obiect complex, care este personalitatea, captează, înglobează şi

[9] Vezi *Mind, Self and Society*, Chicago, 1934.
[10] Vezi M. Ralea, *Formarea ideii de personalitate. Studii de psihologie genetică*, în *Valori*, Bucureşti, 1938, şi în *Scrieri din trecut. Filozofie*, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1957.
[11] M. Ralea, *op. cit.*, în volumul *Scrieri din trecut. Filozofie*, p. 129.

reflectă în chip aparte, prin interacțiunea sa cu mediul natural și social, multe din mișcările și schimbările care au loc aici, producînd la rîndul său schimbarea lor și re-creîndu-se astfel necontenit. Oricum, prin strădania acestor științe avem numeroase imagini, unele mai generale, altele parțiale sau foarte fragmentare, despre ceea ce este personalitatea.

Singură *filozofia*, datorită specificului său, a căutat să reflecte acest obiect dintr-un unghi de vedere *integrator*, într-o viziune *totală* și de aceea la un nivel foarte abstract. Istoricește ea a fost de fapt prima dintre disciplinele care au atacat tema omului, a naturii lui. În procesul de desprindere din trunchiul său a psihologiei, a eticii, a sociologiei, a psihologiei sociale etc., acestea au dezghiocat tema generală și au preluat treptat laturi parțiale ale studiului personalității, le-au sondat cu metode proprii, unele din ele ajungînd pînă la metode experimentale de laborator. Dacă cîndva filozofia, considerîndu-se știința științelor, voia să spună totul despre tot, mersul înainte al disciplinelor particulare a silit-o și în domeniul studiului personalității umane să abdice treptat de pe acest postament. Filozofiei i-au rămas însă de cercetat, în acest domeniu, asemenea teme fundamentale, cu caracter integrator, cum sînt: natura, esența umană, definirea omului, legile cele mai generale ale evoluției lui ș.a.

★

Dacă numeroase discipline au preluat treptat din sarcina filozofiei cercetarea diferitelor laturi ale personalității, ele nu au putut să nu preia, conștient sau nu, și o concepție filozofică generală — fie materialistă, fie idealistă —, și o metodă generală — fie metafizică, fie dialectică, prin prisma cărora și-au formulat apoi, fiecare, unghiul de vedere specific de abordare a personalității.

Personalitatea este un dat de natură transcendentă, biologică sau socială?; este un fenomen în sine sau un fenomen-relație?; independentă sau dependentă?; și dacă este dependentă, unde trebuie căutată sursa sau sursele dependenței sale?; iar dacă este independentă, în sine și pentru sine, atunci cum trebuie cercetată?; este unitară sau contradictorie?; multilaterală sau nu?; se poate schimba sau este dată o dată pentru totdeauna? Asemenea întrebări și multe altele au fost discutate și se mai discută încă în științele nemarxiste care studiază personalitatea umană, ca reflex al concepției filozofice care însoțește inerent această problemă, precum și ca urmare a însuși stadiului cercetărilor de către o știință sau alta a personalității.

În ceea ce privește gîndirea nemarxistă contemporană nu se pot stabili granițe rigide între diferitele concepții și metode care prezidează unghiurile din care este abordat acest fenomen complex: există, pe fondul unei concepții idealiste, de pildă, cercetări care pun în lumină aspecte ale dialecticii obiective a personalității; pe fondul unei concepții materialiste găsim abordări metafizice; așa cum

există şi abordări apropiate de cea materialist-dialectică. Cu toate acestea, se pot deosebi cîteva tendinţe mari, care reflectă, în ultimă instanţă, concepţiile filozofice ce le călăuzesc. Punctul de vedere *substanţialist* [12] (pe care se situează unii psihologi, etnografi, fiziologi ş.a.) concepe personalitatea ca un fenomen în sine şi caută să pună în evidenţă trăsăturile ei, ca independente de vreun factor extern. Cum observă, pe bună dreptate, J. Stoetzel, substanţialiştii concep trăsăturile ca motori sau ca ghizi ai personalităţii [13]. Dar aceasta nu înseamnă că întreaga activitate de tipologizare sau de sintetizare a trăsăturilor umane întreprinsă pînă acum de către psihologi, fiziologi, neurologi, psihologi sociali sau sociologi occidentali poate fi etichetată drept substanţialistă [14]. Abstragerea unor tipuri, a unor trăsături constituie o treaptă în cunoaşterea personalităţii şi numai cînd ele sînt concepute în sine, veşnice şi suficiente pentru explicarea întregului complex care este personalitatea, ne aflăm în faţa unei concepţii substanţialiste.

Punctul de vedere *factorial* concepe personalitatea (fie trăsăturile ei, fie tipurile) în dependenţă de unul sau mai mulţi factori. Un număr impresionant de ani în psihologia occidentală s-au purtat discuţii, al căror ecou nu s-a stins încă, asupra factorilor determinanţi ai personalităţii, discuţii în termeni ca : factorul ereditate *sau* factorul mediu (social) este hotărîtor în formarea ei ? ; ce trebuie avut în vedere : factori multipli *sau* un factor unic ? Fapt este că în focul dezbaterilor pe ideea „sau-sau" unii din partizanii unui punct sau altul de vedere, căutînd argumente în viaţă, au obţinut prin cercetări rezultate valoroase [15], care trebuie luate fără punctul de vedere teoretic care le însoţeşte, unii autori tinzînd spre o concepţie mai suplă [16].

---

[12] Rădăcinile sale filozofice merg pînă în antichitate, în acele concepţii care „înţelegeau" omul ca un produs al unei forţe divine. Evul mediu cu filozofia sa dominantă teologică a înrădăcinat puternic această concepţie, preluată apoi de epoca modernă şi dusă, în diferite variante, pînă astăzi.

[13] J. Stoetzel, *La psychologie sociale*, Paris, Flammarion, 1963, p. 164.

[14] Aşa cum apare la J. Stoetzel, *op. cit.*, p. 157—162.

Cum reiese din unele lucrări, studiul trăsăturilor umane este conceput atît prin considerarea acestora în sine — de pildă G. W. Allport, *op cit.*, p. 295, susţine că „trăsătura", pe care o înţelege ca un sistem neuropsihic, are capacitatea să ghideze forme consecvente de comportament —, cît şi ca un sistem consecvent de răspunsuri *în dependenţă* de situaţii consecvente : cf. *Personality*, în J. L. McCary, *Psychology of Personality*, New York, 1956, p. 357.

[15] De pildă, unii etnografi şi psihologi sociali partizani ai punctului de vedere conform căruia factorul „mediu social" este hotărîtor au scos la iveală, prin cercetări, relaţii extrem de interesante între mediul familial şi psihologia copilului, între cultură şi psihologia personalităţii, între mediul rural sau urban, pe de o parte, şi performanţele psihice ale copilului, pe de altă parte, între nivelul economic şi inteligenţă etc.

[16] C. Kluckhohn, H. A. Muray şi D. M. Schneider (în volumul *Personality in Nature, Society and Culture)* subliniază patru grupe de factori determinanţi ai personalităţii : cei fiziologici, cei relativi la apartenenţa de grup, cei în legătură cu rolul şi cu situaţia individului.

Punctul de vedere *situațional* absolutizează o altă latură, care trebuie avută, desigur, în vedere în cercetarea personalității, și anume influența pe care o exercită asupra comportamentului situația sau situațiile concrete și multiple pe care subiectul le parcurge [17]. El este specific mai ales pentru unii cercetători occidentali specialiști în probleme de psihologie socială. Limita acestora nu constă în faptul că se ia în cercetare numai influența situației asupra subiectului, ceea ce metodologic este posibil și necesar uneori, ci în aceea că văd numai această relație, iar „situația" este redusă de multe ori la cele mai nesemnificative fenomene.

Caracteristic pentru cercetările efectuate de pe pozițiile enumerate pînă acum este faptul că duc fiecare pînă la urmă, într-o înfundătură, limitează înțelegerea psihosociologică a personalității, deși unele sînt valoroase ca rezultate empirice parțiale. Din îngustimile inerente unor asemenea puncte de vedere s-a căutat o ieșire prin adoptarea unei concepții mai largi. Astfel că, alături de punctele de vedere de mai sus, în psihologia socială occidentală s-a conturat, dezvoltîndu-se treptat, mai ales în ultimele două decenii, o concepție în care fenomenele cercetate în legătură cu personalitatea sînt analizate prin prisma unor concepte ca *opinia, atitudinea, rolul, statutul* personalității. Acest mod sintetizează într-un fel atît concepția factorială, cît și situațională, dar le depășește prin efortul de a pune între faptele empirice constatabile direct în legătură cu personalitatea, pe de o parte, și conceptul de personalitate, pe de altă parte, concepte intermediare, cu funcție explicativă — particulare în raport cu conceptul de personalitate —, acesta devenind astfel un concept mai general, cu caracter integrator [18].

2. UNGHIUL SPECIFIC SOCIOLOGIEI ÎN ABORDAREA PERSONALITĂȚII

Din schița sumară de pînă acum se conturează cîteva *premise* utile în delimitarea unghiului sociologic de abordare a personalității :

1) Un număr însemnat de discipilne au cercetat și continuă să exploreze personalitatea umană, ca reflex pe planul cunoașterii științifice a faptului că aceasta există și evoluează ca totalitate dinamică a unei diversități de însușiri ; multilateralitatea laturilor de existență reală a personalității a determinat astfel multilateralitatea unghiurilor de abordare a ei de către știință și a formelor ei de existență conceptuală.

---

[17] Tipice pentru acest punct de vedere sînt definiții ca : „Personalitatea reprezintă organizarea tendințelor de a acționa, dezvoltate de un individ în cursul interacțiunii sale cu alții" (H. Blumer, *Social Psychology*, în E. P. Schmidt, *Man and Society*, New York, 1937, p. 176) și : „Personalitatea este ceea ce permite să se prevadă ce va face o persoană într-o situație dată" (R. B. Cattel, *La personnalité*, Paris, P.U.F.).

[18] Formulat și dezvoltat de psihologi americani, acest punct de vedere este însușit, de un timp, și de către o parte din psihosociologii francezi (în acest sens, a se vedea J. Stoetzel, *op. cit.*, cap. XII).

2) Fiecare dintre științele enumerate aici au cercetat și cercetează din personalitatea umană un fragment, o latură, iar uneori două sau cîteva laturi în corelația lor: fie o *latură* de natură fiziologică (constituția fizică, de pildă, sau, mai îngust, latura endocrină, neurologică etc.); fie o latură de natură psihică; fie o latură de natură socială (etică, politică, juridică); fie *corelația* dintre psihic și fiziologic (sau invers), dintre psihic și social, dintre social și fiziologic. De fapt, fiecare din aceste științe studiază *una sau cîteva din formele de mișcare care se integrează în personalitatea umană, ori punctele de trecere a unei forme de mișcare în alta.*

3) Oricît de complexă ar fi cunoașterea pe care ne-o dau aceste științe în legătură cu personalitatea, oricîte laturi noi ale acesteia ar descoperi ele și oricîte raporturi de intercondiționare s-ar cerceta, imaginea va rămîne totuși parțială.

Personalitatea nu există nici numai ca totalitate în sine de însușiri fizice și spirituale, însușiri care realizează doar o intercondiționare internă, lipsită de legături în afară, nici numai ca fragment sau fragmente care corelează cu unul sau mai mulți factori sociali. Totalitatea de însușiri care formează personalitatea este, *în același timp, și o* **relație socială.** Oamenii nu există ca individualități rupte una de alta, ci ca individualități sociale, adică realizează o multitudine de legături acționînd: în acțiunea și interacțiunea dintre om și om, dintre om și natură se manifestă toată încărcătura de însușiri a personalității, în această interacțiune ele au apărut, în cadrul ei s-au dezvoltat și se vor dezvolta. Esența personalității umane se manifestă și apare ca relații sociale.

„...Esența umană — nota Marx — nu este o abstracție inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relațiilor sociale" [19]. Nu individul izolat, entitate închisă în sine, chiar dacă entitatea e concepută ca o totalitate de trăsături, însușiri, capacități diverse, complexe și dinamice, nu aceasta este cheia de înțelegere a esenței omului, a esenței personalității, ci „societatea lui civilă", ansamblul relațiilor lui sociale. Anatomia acestor relații, natura, potențele și limitele lor se reflectă, *subiectivate* într-un chip aparte, în personalitatea umană. În același timp, în relațiile sociale se află *obiectivată* esența umană: pentru că relațiile sociale sînt cele care l-au creat pe om și totodată în ele și prin ele omul se re-creează, se reproduce, e drept într-un chip aparte, sub o infinitate de fațete sociale, și nu ca individ concret, dar tocmai în aceasta stă esența lui, puterea lui uriașă, deosebită de a oricărei alte ființe. Că omul este conștient sau nu de această putere, că ea îi scapă de sub control, deși este propria lui creație, și el ajunge „sub vremi", sau, dimpotrivă, o controlează și ajunge „deasupra vremilor", este altceva.

Prin însuși modul său de constituire, esența umană apare și se manifestă ca esență a *totalității*, a umanului în ansamblu, și nu a sin-

[19] K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, București, Edit. politică, p. 576.

gularității, a individului om ; deci ca *interacțiune*, și nu ca acțiune individuală ; în calitatea de concret *social*, și nu de concret individual. Această esență umană, astfel înțeleasă, își pune amprenta asupra fiecărei personalități individuale. De aceea, nici cercetarea biologicului, nici cercetarea psihicului, nici cercetarea corelației lor și nici chiar cercetarea lor în legătură cu unul sau altul din factorii sociali nu este suficientă ; înțelegerea *pînă la capăt* a personalității umane înseamnă înțelegerea ei ca totalitate dinamică în ansamblul relațiilor sociale date, deci ca *una din formele mișcării sociale* [20].

Personalitatea ca formă a mișcării sociale, acesta este *punctul de pornire* în delimitarea unghiului specific din care sociologia abordează acest obiect.

Delimitîndu-se de celelalte discipline în studierea personalității prin punctul său de pornire, sociologia trebuie să-și ia obiectul de studiu așa cum apare el din această formă de mișcare, adică să cerceteze personalitatea 1) ca *rezultat* al relațiilor sociale (deci ca *obiect* al acestora) ; 2) ca *activitate*, acțiune pentru societate (deci ca *subiect* al relațiilor sociale), cu mențiunea că numai metodologic, în scopul cercetării, aceste două laturi pot fi rupte din interacțiunea lor reală, intrinsecă.

Ca rezultat al relațiilor sociale (ca *obiect* al lor), personalitatea umană este modelată de acestea atît din punct de vedere fiziologic, psihic, ideologic în general, precum și etic, politic, religios, estetic. Unghiul sociologic de abordare a personalității nu trebuie să se suprapună unghiului din care alte discipline studiază felul în care societatea modelează personalitatea umană (de pildă fiziologia, neurologia, psihologia, psihopatologia, psihologia socială, etnografia, etica etc.), ci să fie *complementar* lor. De aceea sociologia ar trebui să sintetizeze *tipurile clasiale* de personalitate și evoluția lor istorică, legile constituirii și evoluției lor. Asemenea studii pot îmbrățișa atît trecutul istoric, cît și prezentul. Pentru prezentul nostru socialist, probleme cum sînt cercetarea influenței forțelor de producție sau a unor elemente ale lor, a influenței relațiilor economice, politice, juridice ș.a. — sau a unor elemente ale lor — asupra unui anumit tip clasial de personalitate (muncitor, țăran, intelectual, iar în cadrul acestora a diferitelor pături sau detașamente care le alcătuiesc) constituie tot atîtea probleme de domeniul sociologiei. Acest unghi, complementar altor discipline, dintre care unele studiază și ele influența unui factor social sau altul asupra personalității umane nu înseamnă însă o barieră rigidă : sociologia poate și trebuie să ia în considerare rezultatele obținute de aceste alte discipline și în această problemă, dar,

[20] Aceasta nu înseamnă că întreaga complexitate a personalității poate fi explicată prin și redusă la social. Relațiile sociale sînt factorul determinant al esenței umane, dar umanul nu se reduce la esență. Dacă ar fi așa, toți oamenii unei epoci ar fi niște scheme identice. De aceea în explicarea complexă a personalității trebuie avută în vedere și încărcătura ereditară pe care o poartă fiecare, în grade diferite, și capacitatea proprie fiecăruia de „a prelucra" și a asimila, a reflecta condițiile vieții sale sociale și individuale ș.a.

ţinînd seama de ele, să le prelucreze din unghiul său specific, social-istoric.

Ca activitate, acţiune pentru societate (ca *subiect* al relaţiilor sociale), personalitatea constituie unul din cîmpurile deosebit de fertile pentru sociologie, cîmp în care deosebirea ei specifică de alte discipline care studiază personalitatea este deplină. Nici una dintre ştiinţele amintite pînă acum nu studiază personalitatea ca subiect al istoriei, al societăţii, în calitate de creatoare de bunuri materiale şi spirituale, de valori, în care calitate ea devine implicit şi creatoare de relaţii sociale. În schimb, aici sociologia are o anumită contingenţă — în ce priveşte trecutul societăţii — cu istoria prin faptul că ea poate opera şi operează cu materialul de fapte concrete scoase la iveală de aceasta, subordonîndu-l însă problemei specific sociologice a tipurilor istorice de personalitate, sintetizîndu-l astfel dintr-un alt unghi de vedere.

Înţelegînd personalitatea atît ca obiect, creaţie a relaţiilor sociale cît şi ca subiect, creatoare de relaţii sociale, sociologia are astfel un vast cîmp de cercetare. Amintim numai două grupe de probleme mai importante: 1) *Descifrarea cerinţelor sociale*, a solicitărilor pe care diferite relaţii sociale le ridică în faţa personalităţii umane şi, prin acestea, a modului cum o modelează, cum îi imprimă anumite caracteristici sociale fundamentale; măsura în care orînduirea socială, diferitele relaţii sociale — de muncă, de schimb, politice, juridice, religioase etc. — au urmări sociale favorabile pentru dezvoltarea individului, pentru afirmarea personalităţii lui sau, dimpotrivă, o frînează; măsura în care orînduirea în ansamblu sau diferite laturi ale relaţiilor sociale determină înstrăinarea personalităţii, semnalarea acelor laturi care frînează, analiza cauzelor care le fac să exercite o asemenea influenţă; semnalarea solicitărilor, a cerinţelor relaţiilor sociale faţă de individ, descifrarea sensului uman sau inuman al acestor cerinţe. 2) Totodată, *măsura în care individul îşi aplică* (îşi afirmă) *în diversele domenii de activitate socială* — începînd cu activitatea sa vitală, munca — *însuşirile şi aptitudinile*; măsura în care, aplicîndu-şi aceste însuşiri, afirmîndu-se, şi le îmbogăţeşte sau, dimpotrivă, le sărăceşte; se afirmă în consensul relaţiilor sociale sau împotriva lor, contribuie sau nu la perpetuarea şi dezvoltarea lor etc.

Al doilea grup de probleme este, în concepţia marxistă, una din cheile de boltă care ne dă explicaţia interacţiunii dintre factorii obiectivi şi subiectivi în dezvoltarea socială. Unii sociologi occidentali vorbesc de asemenea de activitate, comportament, acţiune a personalităţii în societate. În cea mai des întîlnită accepţie, totalitatea comportamentelor individului în societate este cea care ar constitui specificul studiului sociologic al personalităţii. Dar ce înseamnă „comportament în societate"? Aici pot fi incluse game variate de reacţii, acţiuni, răspunsuri, negaţii etc., unele semnificative, altele nesemnificative. Care este criteriul după care ne putem orienta în aprecierea, măsurarea lor? O asemenea concepţie, care se vrea „neutră" şi „pozi-

tivă" în același timp (adică în afara vreunei concepții și bazată doar pe fapte direct constatabile), ne lipsește de firul călăuzitor în labirintul complex al comportamentelor umane și nu ne dă cheia de înțelegere din punct de vedere sociologic a personalității.

Din punctul nostru de vedere, studiul activității sociale a personalității implică luarea în considerare a *valorii sociale* a acestei activități. În afara acestui criteriu, planurile se încurcă, orice poate fi denumit comportament în societate, acțiune în societate și, în ultimă instanță, orice poate fi justificat. Desigur, este necesar să fie sintetizate acele *criterii, obiective și subiective*, pe care însăși societatea le elaborează în aprecierea valorii activității sociale a personalității, criterii fără de care noțiunea de valoare a acestei activități, conținutul ei rămîn vagi și inoperante. Dar aceasta este încă o problemă de cercetat pentru sociologie.

Oricum, valoarea socială a personalității, în socialism, rezultă din *cuantumul pe care individul îl dă, prin activitatea lui socială, societății*, adică, atît în primă cît și în ultimă instanță, oamenilor. În dependență de acest cuantum se creează, obiectiv (prin înseși rezultatele practice, materiale sau spirituale, ale acestui cuantum, prin valorile produse) și subiectiv (prin apreciere, prin opinia societății), o întreagă scară, o ierarhie a valorii personalităților. Uneori, planul obiectiv și planul subiectiv de ierarhizare a valorii sociale a personalității pot să nu coincidă, opinia generală sau o parte a ei poate să greșească cîteodată, dar această neconcordanță nu poate fi decît temporară, pentru că societatea are mecanisme și legi care asigură pînă la urmă verificarea și aprecierea reală a valorilor sale.

ESENȚA OMULUI ȘI DEFINIȚIA SOCIOLOGICĂ A PERSONALITĂȚII

DE

NICOLAE S. DUMITRU

Genul proxim al categoriei sociologice de personalitate este considerată noțiunea de om ca *subiect istoric*, definită prin structura creatoare a dinamicii ansamblului relațiilor sociale (a esenței umane). Această noțiune cuprinde toate nivelurile activității sociale umane, de la limita minimă la cea maximă, corespunzător caracterului inegal de manifestare a structurii creatoare a practicii. Categoria de personalitate reflectă *un singur* nivel al subiectului istoric, în care „funcționează" pe deplin principalele momente ale structurii creatoare a esenței umane. Astfel, personalitatea este o expresie concentrată a esenței umane.

În științele umanistice (psihologia, etica, sociologia, dreptul), care reflectă complexa activitate socială, materială și spirituală, de grup și individuală a omului, acesta din urmă este desemnat prin termenii de individ, persoană, personalitate. Se știe că noțiunea de personalitate, în general, nu este precis definită și că nu există o riguroasă delimitare între diferitele ei accepții specifice — etică, psihologică, sociologică, artistică etc.

Considerăm că, de îndată ce fiecare dintre științele sociale amintite are un obiect propriu, care reflectă un anumit aspect obiectiv al dinamicii relațiilor sociale și o anumită semnificație a individului uman în acest plan, și diferitele accepții ale noțiunii de personalitate trebuie diferențiate corespunzător.

Precizarea noțiunii centrale cu care lucrezi cuprinde în sine cadrul metodologic al cercetării, „formula" sa de bază. Atîta timp cît pe plan sociologic omul este cercetat îndeosebi la nivelul ansamblului societății, absența noțiunii specifice de personalitate riguros elaborate nu reprezintă o piedică hotărîtoare în cercetarea științifică a fenomenelor sociale. Dar o dată cu dezvoltarea cercetării con-

Rev. filoz., **13**, 3, p. 307–317, București, 1966

crete şi multilaterale a realităţii sociale, cînd în obiectivul ştiinţific trece pe primul plan şi studiul verigilor şi al mecanismelor concrete, particulare şi individuale ale activităţii sociale umane, imprecizia şi uneori confuzia în definirea noţiunii de personalitate devin o frînă în dezvoltarea cercetării concrete a realităţii sociale.

Specificul omului ca obiect al sociologiei. Omul este obiect specific de cercetare al sociologiei numai în calitate de exponent al unui ansamblu de relaţii sociale, ca o funcţie a dinamicii acestui ansamblu. Lenin şi-a exprimat acordul său deplin cu formulările elaborate de Struve (împotriva narodnicilor) în problema personalităţii „«Pentru sociologie, personalitatea este o funcţie a mediului», «personalitatea este aici o noţiune formală al cărei conţinut rezultă din cercetarea grupului social». Această din urmă formulare — scria Lenin — *subliniază deosebit de reuşit opoziţia dintre subiectivism şi materialism*"... [1]. Termenul de funcţie subliniază aici depăşirea concepţiei cu privire la simpla condiţionare a individului de către o serie de factori ai mediului social, concepţie proprie şi materialiştilor preamarxişti, şi sociologilor nemarxişti contemporani. Marxismul nu studiază pur şi simplu condiţii, relaţii sociale în sine, ci le priveşte ca fiind componentele unui *sistem*, ale unui *ansamblu social* care, ca atare, are o *unitate dinamică şi un sens*, determinate, în ultimă analiză, de expresia specifică pe care o ia mişcarea contradicţiei dintre forţele şi relaţiile de producţie. Oricît de parţial, de îngust ar fi obiectul concret al unei cercetări sociologice, el este considerat întotdeauna ca integrat într-un sistem de relaţii sociale dat, ca o parte, o secţiune, un aspect al dinamicii acestuia. Şi orice problemă ar studia sociologia marxistă, nivelul specific al generalizărilor sale este acela de la care se pot da explicaţii cu privire la *funcţionarea condiţiilor, a relaţiilor ca laturi ale sistemului social dat*. Unitatea de studiu a sociologiei este sistemul integral de relaţii sociale, indiferent de gradul de dezvoltare şi de nivelul la care se găseşte el în ansamblul societăţii respective. Aşadar, analiza şi explicarea diferitelor obiecte şi procese sociale, inclusiv ale oamenilor şi ale anumitor grupe sociale, se fac pentru explicarea legilor (fie ele particulare, specifice sau mai generale) ale diferitelor sisteme de relaţii sociale. *Explicarea sistemului de relaţii în unitatea şi sensul său necesar este punctul iniţial şi final al cercetării sociologice*. De aici decurg trăsăturile proprii sociologiei noastre militante: îmbinarea dezvăluirii conţinutului fenomenelor specifice cu explicarea tendinţelor, mecanismelor legice ale ansamblului de relaţii sociale [2].

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 417.

[2] Un exemplu clasic, neîntrecut pînă în prezent, rămîne analiza sociologică istorică făcută de Marx instaurării regimului lui Ludovic Bonaparte. Din descifrarea mozaicului de relaţii sociale ale diferitelor grupuri sociale şi politice cu reprezentanţii lor se înalţă caracteristicile esenţiale ale raportului dintre clase şi ale direcţiei dezvoltării sistemului de relaţii social-politice analizate.

Așadar, acest specific al cercetării sociologice este valabil atît în cazul studiului claselor și al marilor sectoare ale societății, cît și în cazul problematicii proprii sociologiei concrete. În lumina precizării de mai sus, definițiile sociologiei date în literatura nemarxistă actuală sînt limitate, inadecvate, deși abundă în detalii. De pildă: „sociologia este știința interacțiunii de grup..., studiază omul ca pe un animal de grup. Se ocupă de grupuri sociale și de produsele interacțiunii lor: obiceiurile, schemele, tiparele de comportament, care unifică societatea" [3]. În cazul sociologiei marxiste, cheia definiției este sistemul integral de relații sociale (indiferent de raza sa de cuprindere); în cazul sociologiei nemarxiste, pe primul plan trece *„interacțiunea umană de grup"*. În aparență diferența nu e mare față de ceea ce se înțelege prin relație socială, dar din felul cum această *„interacțiune"* este interpretată conceptual și cercetată concret se degajă concepția ei îngustă, care nu ne conduce la structura unui sistem social integral, cu un sens obiectiv al dezvoltării sale. Definiția nemarxistă pierde tocmai acest aspect esențial al sociologiei. Omul, interacțiunea de grup sînt aspecte, laturi esențiale ale obiectului sociologiei, *dar nu însuși acest obiect.* Iată de ce și definirea omului ca obiect al sociologiei trebuie să se subordoneze definiției însăși a obiectului acestei științe, să rezulte din ea. Problema omului ca fenomen social individual și de microgrup apare astfel ca *o verigă esențială în dialectica* dezvoltării diferitelor sisteme de relații sociale; înțeleasă ca atare, se adîncește și se completează cunoașterea științifică a *înseși mecanismelor dialecticii dezvoltării societății.* Sociologul, prin analiza activității social-umane, poate dezvălui mai profund, mai concret tendințele, specificul, problemele noi ale dialecticii relațiilor sociale cercetate.

O asemenea caracteristică a planului sociologic al tratării omului este pe deplin confirmată de modul în care K. Marx a definit esența omului ca „ansamblu al relațiilor sociale". În literatura sociologică marxistă actuală, această noțiune îndeplinește rolul de „gen proxim" al categoriei de personalitate. Dar se constată că, adeseori, legătura dintre cele două noțiuni se stabilește direct și de aceea determinările au un caracter încă abstract. De ce? Pentru că însăși această noțiune fundamentală, așa cum circulă ea în mod curent în literatura de specialitate, nu a fost încă elaborată suficient de sistematic prin precizarea principalelor soluții teoretice-metodologice create de filozofia marxistă în problema structurii și dinamicii ansamblului relațiilor sociale, și anume în raport cu mecanismele concrete, specifice ale integrării sociale a individului, deci în raport cu rolul specific al „verigii individuale" în realizarea dinamicii acestui „ansamblu". Se ajunge astfel la situația în care se caută elucidarea unui termen necunoscut — personalitatea — prin referiri la alte necunoscute.

[3] Francis E. Merill, *Society and Culture*, An Introduction to Sociology, New Jersey, Prentice-Hall, 1965, p. 9.

Iată de ce aprofundarea noțiunii marxiste de esență umană este de mare actualitate pentru teoria sociologică a personalității. Această aprofundare se întemeiază pe analiza soluției aduse de Marx în această problemă, soluție elaborată, la rîndul ei, pe baza preluării critice a tezelor care s-au cristalizat în epoca respectivă, înscriind contribuțiile materialiștilor francezi, ale lui Hegel și Feuerbach.

De asemenea există posibilitatea de a aprofunda noțiunea de esență umană folosind concluziile antropologiei teoretice în problema antropogenezei. Considerăm că cercetarea în acest sens se poate desfășura în următoarele direcții.

Indiciul calitativ al transformării organismului animal în organism social-istoric îl reprezintă schimbarea radicală a tipului de activitate. Acesta este criteriul cel mai general de diferențiere a sistemelor materiale, elaborat de filozofia marxistă. Încă în 1844, Marx scria: „În caracterul activității vitale se cuprinde întregul caracter al speciei date, caracterul ei generic" [4]. Spre deosebire de mișcarea biologică (adaptativă și individuală), activitatea umană are o structură *colectivă creatoare*. Factorii determinanți ai acestei structuri, mijloacele și relațiile de producție, mediază și integrează într-un sistem unitar mișcările individuale. Astfel sarcina definirii laturilor fundamentale ale esenței omului presupune caracterizarea atributelor prin care mijloacele și relațiile de producție au determinat schimbarea tipului de mișcare animală (adaptativă și individuală în componenta sa fundamentală) în mișcare socială, deci colectiv-creatoare.

Noțiunea de esență umană include astfel în fundamentul ei *caracteristica creatoare a activității umane*. Se fac în prezent eforturi teoretice filozofice de a defini caracterul creator al activității umane. O asemenea definire urmează să cuprindă „schema principială", universală a actului social-creator. Structura creatoare a activității umane nu poate fi însă dezvăluită dacă alături de interacțiunea societate-natură nu considerăm și cealaltă latură a procesului — componentele interacțiunii sociale *dintre oameni*, în procesul de transformare a naturii.

Colectivul social este subiectul care cuprinde toate verigile, aspectele interacțiunii societate-natură *în mod unitar*, ca pe niște componente ale unui proces unic.

Mișcarea colectivă generează obiective de ansamblu cu privire la soluționarea contradicțiilor din interacțiunile societate-natură și deci cu privire la perfecționarea dispozitivului de unelte; de asemenea, asigură acel tip de raporturi, acel dispozitiv al forței de muncă corespunzător necesităților realizării obiectivelor sociale generale. Prin aceste două aspecte, mișcarea colectivă, activitatea social-umană are un caracter *integral*, este un sistem și are o *finalitate*. Tocmai aceste două aspecte reprezintă axul principal al necesității istorice.

---

[4] K. Marx, *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*, în *Lucrări din tinerețe*, ed. rusă, Moscova, 1956, p. 565.

Funcționarea acestui sistem material calitativ nou — sistemul social-istoric — presupune deci continua sudură a planului activității individuale cu cel colectiv. Aceasta este una dintre principalele funcții ale relațiilor de producție, care au „preluat" și continuat, cu un conținut nou, funcția de autoreglare a mișcării colective, prezentă și la nivelul biosferei. Astfel, *ansamblul* mișcării individuale devine subordonat sensurilor obiective, care decurg din nivelul dat al mijloacelor de producție ; activitatea individuală dobîndește un ritm și o finalitate autonomă față de dinamica cerințelor biologice.

În această lumină individul apare ca *organ* al mișcării sociale colective. Funcția și sensul activității sale decurg din structura dinamicii ansamblului. De aceea o componentă esențială a structurii creatoare a mișcării sociale colective o constituie stabilirea și menținerea mereu adecvată a legăturii dintre motivele, stimulii parțial nemijlociți ai activității individului și obiectivele generale ale colectivităților sociale. În măsura în care acest acord funcționează normal, indivizii *sînt exponenți* ai procesului realizării necesității istorice.

Rezolvarea amplă a laturilor antropologice ale esenței umane, schițate mai sus, va contribui la dezvăluirea conținutului bogat, complex, fixat de Marx în noțiunea de esență umană, prin care în mod pozitiv, constructiv, organic se depășește opoziția dintre societate — ansamblul relațiilor sociale — și individ. La Marx, din definirea omului ca *ființă socială* rezultă un model universal al sudurii dinamice a planului individual și social : „...Orice manifestare a vieții sale (a individului. — *n. n.*), chiar cînd ea nu apare în formă nemijlocit *colectivă*, înfăptuită împreună cu alții, ...este manifestare și afirmare a *vieții sociale*. Viața individuală și cea generică a omului nu reprezintă ceva *diferit*, deși, după necesitate, modul de existență a vieții individuale este o manifestare fie mai *specială*, fie mai *generală* a vieții generice, iar viața generică există fie ca viața individuală mai specială, fie ca una universală" [5]. Pe acest fond, indivizii, cu complexa lor viață spirituală, cu bogăția de particularități din punct de vedere filozofic-sociologic, sînt numai fațete, momente ale procesului dinamicii relațiilor sociale, ale tendințelor și contradicțiilor acestui proces istoric.

În calitate de exponenți ai acestei necesități istorice, indivizii îndeplinesc următoarele funcții : a) aplică dispozitivul social de unelte în variate condiții, exteriorizînd și valorificînd posibilitățile acestuia ; b) elaborează soluții în condiții specifice, particulare, le integrează în axul comun al dezvoltării și recepționează noile soluții elaborate în alte sectoare ale dispozitivului social ; c) înregistrează limitele dispozitivului de producție și contribuie la deschiderea noilor direcții de dezvoltare a acestuia.

Pe temeiul celor spuse pînă acum se poate trage următoarea concluzie : în planul cercetării sociologice, omul se impune ca *obiect și subiect al dinamicii relațiilor sociale*. În teza a treia despre

[5] K. Marx, *op. cit.*, p. 590.

Feuerbach, Marx evidențiază antinomia de la baza dinamicii ansamblului relațiilor sociale : condițiile creează pe oameni, aceștia schimbă condițiile. Respingînd soluția metafizică a problemei, el indică rezolvarea ei dialectică : practica revoluționară. În interpretarea acestei soluții relevăm două aspecte : 1. indivizii sînt simultan expresia (și funcția) condițiilor deja constituite și, ca atare, *obiect determinat, efect al sistemului social dat* ; 2. dar, conform structurii creatoare a practicii, acest sistem are potențe nerealizate, tendințe care „presează" vechile tipare, limite ce trebuie depășite ; toate acestea devin realitate (deci schimbare a sistemului condițiilor deja existente) *tocmai prin activitatea acelorași indivizi.* În acest plan nou, organic întrepătruns cu primul, indivizii apar ca *subiect* al relațiilor sociale, ca *factor formativ* al propriei lor esențe, participînd la structurarea și restructurarea sistemului relațiilor sociale date. În acest al doilea plan se impune a vedea pe membrii colectivelor sociale în mod diferențiat, după *diferite* trepte de manifestare activă și după direcțiile *diferite* în care se încadrează în procesul realizării necesității istorice (adică fie ca o manifestare „mai specială, fie mai generală a vieții generice"). Aici se impune rolul avangărzii claselor înaintate ca element esențial al dialecticii creației noului pe plan social.

Aspectele metodologice-sociologice amintite mai sus reprezintă o treaptă esențială în aprofundarea specificului social-istoric al esenței și individului uman. Este vorba de specificul omului ca individ nu în raport cu diferitele procese sociale specifice (de creare a anumitor valori materiale-spirituale), ci cu rolul său în *însuși procesul autodezvoltării ascendente a societății* (de la o etapă la alta și de la o formațiune social-economică la alta), deci este vorba de specificul omului ca *subiect istoric.* Această noțiune definește individul ca *exponent integral al colectivului dat, a cărui sferă nemijlocită de activitate se cuprinde în dinamica organismului social dat, care participă la dialectica realizării necesității istorice prin rețeaua de condiții și evenimente concrete-specifice colectivului dat.* Sub acest unghi de vedere, individul uman apare ca obiect specific al sociologiei.

În această noțiune se cuprind toate nivelurile de activitate socială individuală prin care se realizează structura creatoare a practicii sociale, respectiv se includ : participarea umană, social-istorică restrînsă (fie și numai pe planul producției), atitudinea militantă, în variate condiții concrete comune, ca și contribuția excepțională a personalităților istorice, a eroilor etc. Considerăm că noțiunea de om ca subiect istoric reprezintă *genul proxim al categoriei sociologice de personalitate.* (Deci nu se poate face o legătură directă între categoria de esență umană și personalitate.)

Definiția sociologică a personalității. Se știe că practica social-istorică de-a lungul formațiunilor economice cunoscute este inegală și discontinuă *sub raportul realizării structurii creatoare a activității umane :* perioadele istorice la care s-a referit, bunăoară, Engels în

Situația clasei muncitoare din Anglia, cînd mase întregi, timp de decenii, trăiau o viață „vegetativă", departe de „uriașa schimbare care cuprinsese omenirea", stau mărturie în acest sens. Tocmai din acest caracter discontinuu și inegal al procesului istoric decurge și diversitatea de niveluri în manifestarea activității social-umane de pînă acum, care trebuie să fie reflectată corespunzător și pe planul categoriilor sociologice ce definesc activitatea umană.

Sfera noțiunii de om ca subiect istoric este mai largă decît aceea de personalitate, deoarece cuprinde toate ipostazele, nivelurile de activitate social-umană. Categoria de personalitate desemnează *acel stadiu, acel nivel de dezvoltare a activității social-umane în care „funcționează" pe deplin schema principială a structurii creatoare a activității umane*. Este stadiul în care procesul desfășurării necesității istorice, sub înfățișarea sa cea mai concretă, cotidiană, „presează" asupra maselor, „forțează" transformarea tendințelor noi în realitate, depistează și elimină vechile structuri dinamice devenite greoaie, sclerozate și solicită imperios înțelegerea sarcinilor dinamicii sociale — inițiativă, abnegație, pasiune. Fără acest grad înalt de solicitare și de manifestare a „forțelor" esențiale umane, circuitul procesului structurii creatoare a practicii rămîne discontinuu, întrerupt, nu se realizează. Deci personalitatea (ca aspect, nivel al omului ca subiect istoric) reprezintă *concentrarea esenței creatoare a omului*. Dar nu este vorba de atitudinea psihologică individuală creatoare, ci de *structura creatoare a dinamicii unui anumit ansamblu de relații sociale*. Aici este diferențierea metodologică principială dintre modul de abordare psihologică și sociologică a personalității. Și tocmai pentru a nu se explica acest plan sociologic prin termenul de creator în semnificația sa psihologică individuală (care în acest caz ar fi doar sugestiv, dar nu explicativ-științific), definirea detaliată, materialist-dialectică a esenței omului, a structurii creatoare a procesului social-colectiv al activității umane reprezintă operația teoretică primordială și obligatorie în definirea sociologică a personalității.

Pe acest fond se înțelege de ce indicele categorial definitoriu al personalității s-a conturat ca fiind rolul ei activ, conștient, creator, solicitat în punctele concrete și de maximă dezvoltare a practicii. Astfel, stadiul de personalitate reprezintă expresia concentrată a esenței umane și totodată un moment *esențial al realizării progresului social-istoric*.

Între conceptul sociologic de personalitate definit mai sus și cel psihologic există o neconcordanță. Pentru mulți psihologi, orice om care are conștiință și suferă influența societății este personalitate[6]. Considerăm că acest concept nu înregistrează esența socială a personalității, ci a omului în general. Lupta împotriva poziției ideologice reacționare (de pildă personalismul) care opune eroii „gloatei"

[6] Vezi *Licinost i trud*, sub red. K. Platonov, Moscova, ed. Mîsl, 1965, p. 15.

nu trebuie să fie un argument pentru ignorarea specificului sociologic al acestei categorii.

De aceea s-ar putea lua în considerare următoarea definiție sociologică: personalitatea reprezintă *un stadiu superior* al dezvoltării omului ca subiect istoric, care are un rol activ în *soluționarea* problemelor ridicate de procesul contradictoriu al realizării necesității istorice în fața diferitelor colective sociale; în *răspîndirea, generalizarea* acestor soluții, contribuind astfel hotărîtor la ridicarea continuă a întregului dispozitiv social al colectivului respectiv pe o treaptă superioară.

Mecanismul universal al procesului de constituire a personalității (prin care se realizează, la acest nivel, structura creatoare a practicii, deci a esenței umane), cuprinde două registre: 1) activizarea membrilor colectivelor sociale date pe direcția obiectivelor realizării necesității istorice și 2) detașarea, în acest proces, a membrilor înaintați, prin care activizarea generală se desăvîrșește, se finalizează, se cristalizează.

Din mijlocul masei se formează, în diferite colective, oameni cu o atitudine activă, în care procesul de activizare socială depășește stadiul apariției și dezvoltării unor elemente disparate de atitudine conștientă, atingînd nivelul la care ele se constituie într-o anumită *sinteză*. Acești membri înaintați ai colectivelor sociale reprezintă nucleele de concentrare a inițiativei și frămîntării creatoare colective, nuclee în jurul cărora se polarizează elementele active din conduita celorlalți indivizi; ei sînt primii care văd problemele ridicate în fața colectivului dat, care găsesc mai ușor mijloacele de soluționare și mobilizează și pe ceilalți la rezolvarea lor; în sfîrșit, sînt mai receptivi în însușirea și generalizarea experienței sociale înaintate. Din mijlocul lor se constituie avangarda clasei, a maselor revoluționare. Expresie nemijlocită a activizării generale a masei, acești fruntași sînt simultan catalizatori ai procesului activizării colective care grăbesc și îmbogățesc acest proces. Desigur că în procesul de activizare a colectivelor și de detașare a membrilor înaintați există mari deosebiri cantitative și calitative de la o treaptă istorică la alta, dar, există totodată și o trăsătură comună, pusă în evidență de V. I. Lenin, care arată că nu o dată s-a întîmplat ca, în momentele critice ale vieții popoarelor, detașamentele de avangardă, chiar puțin numeroase, ale clasei înaintate *să antreneze pe toți după ele*, să aprindă în masă flacăra entuziasmului revoluționar și să săvîrșească fapte istorice măreț. Dar acest stadiu de activizare superioară a membrilor colectivelor sociale este un rezultat direct al activizării generale, o prelungire a acestui proces. În fruntașii colectivelor se exprimă, într-un mod concentrat, elementele create în viața colectivă.

Iată de ce s-ar putea desprinde două aspecte ale activizării crescînde a maselor în practica socială: *activizarea de ansamblu* a colectivelor și *detașarea unor membri înaintați* din mijlocul lor. Aceste

aspecte dezvăluie mecanismul dialectic al procesului social de formare și dezvoltare a omului ca personalitate. Fiind expresii complimentare, ele nu pot fi despărțite, ambele fiind definitorii pentru acest proces. Caracterul dialectic al dezvoltării activității sociale a maselor și implicit al formării personalității apare în mod reliefat și în următoarea referire făcută de Lenin cu privire la practica socialistă: „...Sîntem profund convinși — spunea el în 1919 — că revoluția proletară din Rusia și din întreaga lume va ridica grupuri și grupuri de oameni, va ridica numeroase pături de proletari, de țărani muncitori, care vor aduce cu sine cunoașterea practică a vieții, talentul organizatoric, *dacă nu individual, apoi colectiv*, fără care armatele de milioane de proletari nu pot ajunge la victoria lor" [7].

Dezvoltarea procesului de formare a personalității este unul din indicii de creștere a rolului istoric al unei clase, al maselor într-o epocă dată. Acest proces impune un contact *polivalent* cu realitatea. *Multilateralitatea* preocupărilor și activității personalității în lumina caracteristicii structurii creatoare a practicii reprezintă unul din atributele ei universale: doar un om integrat activ *pe mai multe direcții* ale dinamicii relațiilor sociale poate surprinde aspectul particular, adeseori incidental, care poartă în el direcția dezvoltării și a rezolvării uneia sau alteia din problemele ridicate de necesitatea istorică în fața colectivului social dat. În acest sens credem că trebuie precizată caracteristica materialist-dialectică a esenței fenomenului dezvoltării multilaterale.

Evoluția istorică a practicii sociale de-a lungul formațiunilor economice înseamnă și dezvoltarea structurii creatoare a activității umane. Printre indicii acestei dezvoltări consemnăm: creșterea *frecvenței* solicitării creatoare a maselor, *a gradului de complexitate* a problemelor ridicate, *a intensității* participării active a oamenilor la procesul social-istoric. Aceasta este o lege a progresului istoric, formulată de Marx și sesizată încă în filozofia clasică germană. Ea stă la baza dezvoltării progresive a tipurilor social-istorice de personalitate. De aceea, cu fiecare orînduire socială, mase tot mai largi se ridică la stadiul de personalitate. În acest proces, socialismul și comunismul marchează saltul calitativ. Practica socialistă unifică în sfera nemijlocită de activitate a tuturor oamenilor: calitatea de producător direct și cea de stăpîn al mijloacelor de producție, producția și activitatea obștească, teoria și practica, mărind capacitatea de folosire a condițiilor sociale și a timpului liber pentru dezvoltarea „forțelor esențiale umane". De aceea, structura creatoare a activității umane *devine prezentă ca tendință în toate verigile activității sociale*. Acest lucru determină ridicarea *treptată* a întregii mase la stadiul de personalitate în procesul constituirii socialismului și comunismului. Calitatea de individ social și cea de personalitate încep a se contopi. Astfel, în raportul Comitetului Central al

[7] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 29, București, Edit. politică, 1959, p. 76 (subl. ns.).

P.C.R. la Congresul al IX-lea, tovarășul Nicolae Ceaușescu, arăta cum avîntul în muncă, înaltul spirit de răspundere „au devenit trăsături caracteristice ale constructorilor societății noastre socialiste" [8]. Realizarea acestui stadiu superior de manifestare umană activă este rezultatul unui îndelungat proces economic-social și educativ.

Care este raportul logic-categorial dintre personalitatea oamenilor ca stadiu de masă al dezvoltării activității social-istorice și personalitatea istorică, reprezentativă pentru clase, națiuni în ansamblul lor? În această problemă complexă cred că se poate aduce următoarea precizare: personalitatea istorică corespunde unei verigi *speciale* a procesului realizării necesității istorice (și deci a structurii creatoare a practicii sociale), care nu este „acoperită" de ridicarea maselor pe treapta de personalitate. Dacă esența acesteia din urmă se referă, în mod deosebit, la realizarea aspectului creator al practicii revoluționare, așa cum se desfășoară ea prin *activitatea nemijlocită* a oamenilor în cadrul *tuturor* colectivelor sociale în care este organizată clasa, esența personalității istorice decurge din necesitatea *conducerii conștiente și creatoare* a procesului realizării necesității istorice în *ansamblul său*. Așadar, sfera proprie de creare și de manifestare a personalității istorice, în care aceasta își aduce contribuția sa originală și hotărîtoare, este sfera în care clasa revoluționară conducătoare își concentrează *forțele principale, mijloacele* și *toate rezultatele* obținute în *ansamblul* procesului în vederea realizării necesității istorice. Personalitatea istorică este un om mare, spunea G. V. Plehanov, prin faptul că „el are particularități care-l fac *cel mai capabil* pentru *a sluji marilor nevoi sociale* ale timpului său, nevoi apărute sub influența cauzelor generale și specifice... El este erou. Dar nu este erou în sensul că ar putea opri sau schimba mersul firesc al lucrurilor, ci în sensul că *activitatea sa este o expresie conștientă și liberă a acestui mers necesar...*" [9]. Analiza sociologică a problemei personalității istorice ne impune să subliniem un aspect esențial: însemnătatea personalității istorice decurge în primul rînd din *conținutul specific* al ansamblului relațiilor social-istorice al căror exponent direct este. Acest aspect este deosebit de clar exprimat de psihologul Rubinștein: „Însemnătatea personalității este determinată nu atît prin *calitățile* pe care ea, luată în sine, le are, cît prin *însemnătatea acelor forțe social-istorice* al căror exponent ea se afirmă, al acelor acțiuni reale pe care ea... le realizează. Distanța care separă personalitatea istorică de «omul de rînd» nu rezultă din *deosebirile în capacitățile lor naturale* luate în sine, ci din însemnătatea acțiunilor pe care a reușit să le săvîrșească omul devenit personalitate istorică, nu atît prin forța capacităților sale naturale, cît *prin forța împrejurărilor dezvoltării istorice* și a propriei vieți

[8] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1965, p. 87.
[9] G. V. Plehanov, *Izbrannîe filosofskie proizvedenia*, vol. II, Moscova, 1956, p. 333.

a acestui om" [10]. Deci elementele conducătoare ale avangărzii reprezintă, în raport cu practica revoluționară, organe vii, *actuale* ale experienței istorice, legate de o anumită etapă a practicii revoluționare în ansamblul său, sau de anumite laturi ale acesteia, fără de care este de neconceput desfășurarea actuală, prezentă a practicii revoluționare. Tocmai această acumulare de experiență istorică stă la baza *forței de previziune* asupra *întregului proces*, prin care se caracterizează personalitatea conducătoare, istorică. Întreaga sa valoare teoretică și practică depinde de măsura în care ea exprimă experiența avangărzii, interesele revoluționare ale întregii clase și, respectiv, cerințele fundamentale ale necesității istorice.

Deci nu numai că se poate, dar este chiar obligatoriu din punct de vedere științific, atunci cînd privim omul din punct de vedere sociologic, *ca laturile cele mai generale* ale categoriilor care desemnează diferitele stadii ale dezvoltării sale să fie identice. Înainte de toate, toți oamenii, indiferent de gradul dezvoltării lor, de rolul pe care-l au în dialectica practicii sociale, sînt *subiect istoric*. A nega existența acestui cadru universal comun pentru diferite stadii ale dezvoltării omului ca subiect istoric înseamnă a ignora faptul că oamenii, ca expresie a dinamicii relațiilor sociale, reprezintă expresii ale structurii dialectice a practicii sociale. Deci există un criteriu obiectiv și comun după care se stabilesc deosebirile categoriale dintre dezvoltarea oamenilor ca personalitate și esența personalității istorice conducătoare.

Dezvoltată pe această direcție, categoria sociologică de personalitate poate deveni un instrument eficient în elaborarea unor probleme importante ale dialecticii procesului istoric, ca de pildă: transformarea obiectivului și a generalului în subiectiv și individual (la nivelul practicii sociale) și invers; conținutul concret al legității dezvoltării rolului activ al maselor în istorie pe măsura creșterii amploarei procesului istoric; mecanismul concret al legăturii dintre avangardă și masă; coincidența dintre transformarea condițiilor și transformarea oamenilor și, respectiv, activitatea social-istorică umană ca proces determinat obiectiv și simultan de autocreație.

---

[10] S. L. Rubinștein, *Bîtie i soznanie*, Moscova, 1957, p. 311 (subl. ns.).

ASUPRA FORMAȚIUNII SOCIALE „ASIATICE" (II)
(În perspectiva istoriei filozofiei orientale)

DE

ION BANU

După ce în primul său articol din „Revista de filozofie" nr. 2 din 1966 a prezentat tema modului de producție „asiatic", („tributar"), autorul atrage atenția în al doilea articol asupra faptului că, în filozofia orientală veche, anumite poziții caracteristice se pot explica în mod mai convingător dacă sînt raportate la o bază economică de tip „tributar" decît la una de tip sclavagist. Asemenea teme sînt: a) unitatea dintre divinitate, despot, funcțiile statului, ordinea biologică a cosmosului și fertilitatea ogoarelor; b) tema intervenției cîrmuitorului în economie; c) frecvența și natura protestului social; d) unitatea dintre protestul politic și cel antiteist etc.

Reamintim necesitatea ca dezbaterea asupra orînduirii de tip „tributar" („asiatic") să trateze într-o legătură reciprocă enunțările clasice și faptele istorice de care dispunem astăzi.

Faptele de care ne ocupăm sînt de domeniul istoriei filozofiei orientale. Tocmai acestea ne-au impus studiul problemei în cauză atunci cînd am constatat că schema tradițională — comună primitivă-sclavagism-feudalism — refuză să ne ajute în a înțelege limpede condiționantele și funcțiile sociale ale orientărilor filozofice din Orientul antic.

Departe de noi gîndul de a deduce economia din ideologie. În opera de cercetare a oricărei societăți rămîne primordială definirea structurii și a relațiilor social-economice. Dar, deschisă fiind discuția care, plecînd tocmai de la acestea din urmă, înclină să favorizeze ideea orînduirii „tributare", ne putem îngădui, în limitele preocupărilor noastre, să arătăm că însemnate manifestări și note generale ale filozofiei Orientului antic se explică în mod mai satisfăcător

Rev. filoz., 13, 3, p. 319–335, București, 1966

dacă privim societăţile cărora le aparţin prin prisma conceptului de orînduire „tributară". Argumentul nostru este, ne dăm seama, indirect, dar prin aceasta nu şi inoperant.

Semnalînd anumite particularităţi — raportabile la tema noastră — ale gîndirii unor popoare orientale, subliniem însă faptul că absolutizarea deosebirilor spirituale dintre vechea lume greco-romană şi cea orientală ar fi la fel de arbitrară ca şi absolutizarea deosebirilor social-economice dintre sclavagism şi modul social „tributar". Avem în vedere deosebiri privind mentalitatea *dominantă*, spiritul *general* al celor două ambianţe ideologice, iar generalul simplifică, în timp ce lumea individualelor e cea a diversităţii, a nesfîrşitei bogăţii de fenomene. Există trăsături care sînt congenital comune în ambele ambianţe, există influenţe ale unui mediu asupra celuilalt, există, în fine, fantezia singulară a creatorului de idei. Vom găsi deci trăsături care contrazic — dar, credem, în mod accidental, nespecific — liniile şi notele predominante. Trebuie, pînă la un punct, să nu acordăm principiilor de diferenţiere pe care le vom pune în evidenţă altă semnificaţie decît aceea pe care o au legile stastistice.

În acest domeniu, al stabilirii raporturilor materialist-istorice dintre existenţa socială şi conştiinţa filozofică, argumente care să aibă evidenţa şi concludenţa celor desprinse din experimentul fizico-chimic nu există. O marjă de aproximaţie şi incertitudine trebuie admisă peste tot. Adesea, în efortul nostru de a stabili raporturile menţionate mai sus, e *destul să arătăm că explicaţia cu ajutorul unui anumit mod de producţie e mai plauzibilă decît explicaţia prin alt mod*, fără să ni se poată cere mai mult.

Materialul utilizat aici aparţine, pentru economie de spaţiu, numai istoriei antice a Egiptului, a Mesopotamiei şi a Chinei. Referirile la Grecia exclud epoca homero-hesiodică, iar în ceea ce priveşte etapa elenistă vom reţine drept semnificative doar deosebirile faţă de Orient, nu şi asemănările.

SEMNIFICAŢIILE SOCIAL-COSMICE ALE STATULUI CA „STAT DESPOTIC, UNITAR

După cum s-a arătat, specificul societăţii de tip „tributar" are la bază raportul dialectic dintre *unitatea stat-comunităţi*, întemeiată pe funcţiile economice ale statului şi *antagonismul* de clasă aristocraţie-ţărănime. Ambele laturi ale raportului dialectic se reflectă în ideologia societăţii respective, într-un *tot* dens de reprezentări şi noţiuni, contradictorii ele însele. Analiza noastră e nevoită să disjungă aceste forme opuse, să le trateze separat spre a le putea evidenţia, deşi separaţia nu a existat niciodată în mintea orientalului.

Începem cu tema unităţii, „izolînd-o" de aceea a opoziţiilor intrinsece ei, care va fi tratată mai jos.

Ideea de unitate se încheagă în mentalitatea orientalului din vechime în virtutea calităţii sale de membru al obştii sau al socie-

tății întemeiate pe obști, care constituie „fiecare o mică lume aparte" [1]. Privirea care străbate dincolo de entitatea unitară a obștii întîlnește „unitatea înglobantă" (Marx), cea a țării subordonate proprietarului ei unic — despotul. Pare o sferă concentrică, între cele două putîndu-se intercala sfera concentrică intermediară a nomei (Egipt) sau a principatului (China). Trecînd mai departe, părăsind sferele vieții sociale, cugetarea se îndreaptă spre nivelurile cosmice, le cuprinde în optica statornicită de practica socială, ceea ce va favoriza constituirea imaginii despre cosmos ca univers unitar. Dar tema unitarului astfel constituit va dobîndi o structură și o dinamică în care par să se reproducă notele caracteristice ale vieții sociale de tip „tributar". Atenția noastră începe prin a fi reținută aici de un prim fapt, specific.

Marx și Engels, așa cum am arătat, relevă importanța de prim ordin pe care o are, pentru constituirea modului de producție „tributar", necesitatea construcțiilor hidrotehnice, — îndeosebi de canale de irigație și îndiguiri. Problema originii acestui mod de producție e complicată și disputată, oricum însă aceste construcții sînt un element caracteristic, în antichitate, peisajului etnografic oriental. Textele la care ne vom referi arată că opera hidrotehnică, în care se îmbină spectaculos activitatea umană și obiectul ei, generează pe plan subiectiv o anumită componentă a conștiinței sociale. Obiectivarea efortului de muncă într-un lucru care modifică peisajul natural trasează o cale de comunicare între conștiință și natură, și, pe această cale — dată fiind însemnătatea economică de prim ordin a domeniului de fapte dat — rezultanta face drum întors, se sublimează într-un nou fapt de conștiință, integrînd în concepția despre natură și societate tema naturii modificată de om. În condițiile laturii unitare a relației comunitate-cîrmuitor acest rezultat pare a fi comun conștiinței sociale a claselor antagonice; opozițiile de gîndire socială încolțesc pe terenul comun, *general*, al acestui fapt de conștiință, iar nu în afara lui.

Regele mesopotamian Urukaghina se recomandă mandatar al zeilor spre a ferici pe oameni și are grijă să prezinte, ca legat de relația dintre sine și zeu, faptul de a fi construit canale de irigație și rezervoare de apă [2]. Aici, funcția tehnică primește din partea despotului rostul de a dovedi prietenia ce-l leagă de zeu și de a-i spori autoritatea. Iată însă formula unui vraci popular mesopotamian care, în cursul operației magice de tămăduire, „întreabă animalele... canalele de irigație, fîntînile... răsăritul și apusul soarelui..." [3]. Aici e vorba de reprezentarea populară a forțelor vii ale *naturii* chemate să-și reverse binefacerile asupra omului. Printre aceste forțe vii, canalele de irigație par a juca un rol asemănător celorlalte forțe ale

[1] K. Marx, *Scrisoarea din 14 iunie 1853 către Engels*, în K. Marx și F. Engels, *Scrisori despre „Capitalul"*, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 53.

[2] *Conurile B-C ale lui Urukaghina*, trad. Y. Rosengarten, în „Revue d'Histoire des religions", T. CLVI, Paris, nr. 2, 1959, col. II și XII.

[3] M. I. Lagrange, *apud.* G. Contenau, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, Payot, 1940, p. 106—107.

naturii. Tema canalelor de irigaţie intră atît de adînc în conştiinţa egiptenilor, încît în literatura religioasă cea mai intimă — *Cartea morţilor* — găsim formule prin care defunctul îşi „procură", pentru lumea postsepulcrală a lui Osiris, personalul trebuitor spre „a umple cu apă canalele (de irigaţie)" [4] în locul lui. De astă dată documentul exprimă mentalitatea de clasă a potentatului: visul său este ca în lumea de „dincolo", construită după chipul şi asemănarea celei de „dincoace", să dispună de mînă de lucru aservită care să-i asigure recoltele. În codul escatologic egiptean al *Îndatoririlor*, inclus tot în *Cartea morţilor*, obligaţia de a nu strica lucrările de irigare şi îndiguire este înscrisă ca obligaţie *etică* alături de acelea de a nu ucide, de a nu comite adulter sau sodomie [5]. În străvechea carte chineză *Şu dzing* [6], portretul *etic* al suveranului legendar Şun indică, alături de grija lui de a da legi bune, pe aceea „de a fi săpat canale pentru scurgerea apelor" [7].

Tema tehnico-economică de la temelia orînduirii sociale specifice, sublimată în fapt major de conştiinţă, devine în Orient măsură a bunei legături dintre ocîrmuire şi zei, semn al benignităţii naturii şi criteriu al preţuirii etice.

Apoi, sub raportul strict biologic, observăm că, în condiţiile date, îndestularea materială apare ca dependentă, alături de factorii strict naturali, de unul uman-social: intervenţia ocîrmuirii, în speţă prin intermediul lucrărilor hidrotehnice (dar nu exclusiv; se mai poate avea în vedere aici şi sarcina de stat a formării rezervelor alimentare). Factorul tehnic apare într-o dublă ipostază, naturală şi umană, ca factor care modifică ambianţa naturală şi ca atribuţie de stat. Prin medierea tehnică se creează una din posibilităţile de transferare a unor atribute cosmice către puterea politică şi a unor note umane către sfera cosmică.

Dar acesta e doar un moment introductiv. El ne conduce spre ideologia asocierii semnificaţiilor *sociale* cu cele *cosmice* în concepţia despre stat, ca stat de tip „tributar". Reamintim că, după Marx, funcţiile acestuia sînt — în afară de „jaful extern" — „jefuirea propriului popor" (departamentul finanţelor) şi „funcţia economică... de organizare a lucrărilor publice" [8], destinate construirii canalelor de irigaţie şi a digurilor. Dar ultima funcţie cuplează în mod esenţial statul — for politic suprem — cu rodnicia pămîntului şi, prin extensiune, cu puterea generatoare a universului. Luînd deci ca punct de plecare economia specifică a modului „tributar", ajungem la un sistem

[4] *Cartea morţilor*, cap. CLI, A, rîndul 6.
[5] *Papyrus Nu, Cartea morţilor*, cap. CXXIV, rîndurile 42—43.
[6] Am adoptat, aici şi mai jos, transcrierea în limba română a cuvintelor şi numelor chineze şti, propusă de sinologul B. Wechsler (vezi „Limba română", XIII, (1964), nr. 3, p. 231—244).
[7] *Şu dzing*, partea I, cap. 2, § 6.
[8] K. Marx, *Stăpînirea britanică în India*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 9, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 137.

complex de noțiuni, care — straniu pentru gîndirea greacă post-hesiodică — este, credem, dintre cele mai caracteristice pentru mentalitatea de tip „tributar", în cadrul căreia se va disjunge în opoziții ideologice de clasă, într-un mod la fel de caracteristic. Este ideea în virtutea căreia există o unitate între : a) *divinitate*, b) *despot*, c) *funcțiile politico-juridice, organizatorice, normative și represive ale statului „tributar", întemeiat pe antagonism de clasă*, d) *funcționarea ordonată a cosmosului*, e) *fertilitatea ogoarelor*.

În *Epilogul Codului lui Lipit-Ișțar*, rege akkadian din secolul al XIX-lea î.e.n., acesta afirmă că legiuirea respectivă a fost dată după indicația zeilor, așa încît urmașii care nu vor respecta legea vor vedea „țara năruindu-se" [9]. Concepția originii divine a puterii regelui și a legiuirii date de el [10] se precizează în *Codul lui Hammurabi* din Babilon — secolul al XVIII-lea î.e.n. —, în al cărui *Preambul* se spune că zeii sînt cei ce au inițiat legiuirea, iar în *Epilog* că cei ce o vor încălca vor avea parte, — firește, din partea zeilor — de „zile puține, ani de foamete, întunecime fără lumină" [11], precum și de boala cea grea" [12]. Entității care unește ordinea juridică, mișcarea cosmică a luminii și întunericul și fertilitatea ogoarelor i se adaugă un factor de ordin vital uman, izvor de sănătate și longevitate. Se subînțelege că, în univers, una și aceeași forță vitală alimentează prin intermediul regalității atît rodnicia pămîntului, cît și pe aceea a speciei umane [13]. Într-un imn sumerian, regele, devenit zeu [14], spune despre sine : „Sînt agricultorul care acolo (în țara Sumerului) înalță grămada cerealelor, sînt păstorul care sporește grăsimea și laptele turmei..., care asigură abundența apei din canale (de irigație)" [15]. Comentînd textul, K. H. Bernhardt consemnează faptul că „atît existența socială a omului, cît și fundamentul biologic al acestuia trec drept daruri ale regelui" [16].

---

[9] *Le code de Lipit-Istar*, în „Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale", vol. LI, Paris, nr. 2, 1957, p. 57.

[10] Vezi în acest sens, Emile Szlechter, *Le code de Lipit-Istar*, în „Revue d'Assyriologie"..., vol. LI, 1957, nr. 4, p. 177.

[11] *Codul Hammurabi*, trad. L. A. Lipin, în *Hrestomatiia po istorii drevnego Vostoka*, Moscova, Izd. vost. lit., 1963, p. 216 ; vezi și *Codul lui Hammurabi*, trad. T. Negoiță, București, 1935, p. 48.

[12] *Ibidem*, p. 217 ; ed. rom., p. 51.

[13] Aceleiași sfere de reprezentări specific orientale îi aparține probabil, și imaginea *universului-organism, unic și viu*. La mesopotamieni o aflăm în *Enuma Elish* (Făurirea lumii) și la Berozos, care redau mitul apei cosmogenetice, *Tiamat*, care are trup viu și care, secționat, devine cer și pămînt. În Egipt, grupul *Enneadei* înfățișează universul închipuit ca un trup sau ca un agregat de corpuri divine, legate după chipul unei însoțiri sexuale. *Maât* apare în alte mituri, ca ordine și forță vitală a universului identificat cu trupul lui *Ra*. În China, universul e comparat cînd cu o broască țestoasă, cînd cu un om. Ideea universului-ou e frecventă în Orient, de unde a trecut și în Europa.

[14] Unul din rarele cazuri de *divinizare* a regelui în Mesopotamia.

[15] *Apud* K. H. Bernhardt, *Kult und König im Altertum des Vorderen Orients*, în „Das Altertum", vol. 5, 1959, nr. 2, p. 77.

[16] *Ibidem*.

Din poemul *Ghilgameș* rezultă că regii erau considerați miri ai lui *Ișțar*, iar aceasta era și zeița fecundității ogoarelor.

În Egipt, funcția biologică a regalității reprezintă cea mai concretă expresie a unității despre care am vorbit. În *Învățătura lui Sehetebibre* — Regatul vechi — se spune că regele, „mai mult chiar decît Nilul cel mai bogat în apă, face ca țara să înverzească" [17]. Diodor din Sicilia, redînd o idee pe care o consideră tradițională la egipteni, afirmă că în concepția lor „regii au creat tot ce este necesar vieții" [18]. După cum vom vedea, a existat și o reacție populară față de această idee. Dar, deocamdată, să reproducem altă informație a lui Diodor privind credința egipteană, în virtutea căreia *aceeași* zeitate — *Isis* — a dat egiptenilor *totodată* agricultura și legislația [19], sau, spus în cuvintele noastre, mijloacele de trai fizic și de trai politic în statul de clasă al faraonilor [20].

În *Șu dzing*, cartea chineză pe care am mai citat-o, suveranul legendar *Yao* este lăudat pentru pietatea sa față de zei, pentru faptul că a întocmit *calendarul* și „a făcut cunoscute poporului timpurile și anotimpurile", precizînd astfel, spune textul mai departe, legăturile dintre mișcarea astrelor și a anotimpurilor, pe de o parte, viața animală pe pămînt, pe de altă parte [21]. Se mai spune că suveranul *Yu* a primit din partea „cerului" mandatul său imperial, avînd sarcina de a procura poporului „cele necesare traiului", adică *apa*, metalele, *pămîntul*, lemnul etc. [22]. *Yu* e încredințat de faptul că misiunea șefului statului e decisă de ordinea mișcărilor astrelor înscrisă în *calendar* [23], adică în instrumentul care are destinație primordial agricolă.

Atributele zeului mesopotamian *Ea* înmănunchează într-un reflex religios atributele suveranului pămîntesc din statul de tip „tributar". După relatarea lui Berozos, *Ea* ar fi dat oamenilor, totodată, *cunoașterea astrelor* și *știința* în genere, *agricultura*, *scrisul*, *arta de a clădi orașe și temple*, precum și *legi*. Trecînd de la reflectarea fantastică la obiectul real, reflectat, urmărim în modul următor atributele despotului: prin lucrările publice pe care le execută, el satisface interesul comunităților ca *agricultura* să meargă bine → el trebuie deci să asi-

[17] *Învățătura lui Sehetebibre*, *apud.* Ad. Erman, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig, 1923, I. C. Hinrich'sche Buchhandlung, p. 120.

[18] Diodor, *Bibl. hist.*, I. 43.

[19] *Ibidem*, I. 14.

[20] La unele popoare africane din zilele noastre constatăm complexe de idei analoge. Referindu-se la sensurile ritualului destinat să asigure fertilitatea ogorului, Luc de Heusch constată că se întemeiază pe ideea după care cîrmuitorul „este personificarea unei voințe de acțiune cosmică. Este păzitorul ordinii sociale, dar și al ordinii lumii și mai ales garantul fecundității generale... La Nkole, ca și în Ruanda, regele este, înainte de toate țara personificată" (*Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir*, în volumul *Le Pouvoir et le Sacré*, Bruxelles, Univ. Libre, 1962, p. 20). Prezența pînă în zilele noastre în Africa a modului de producție „tributar" a fost semnalată, între alții, de Suret-Canale.

[21] *Șu dzing*, partea I, cap. 1, § 1—2.

[22] *Ibidem*, partea I, cap. 3, § 10 și 12.

[23] *Ibidem*, partea I, cap. 3, § 14.

gure cunoașterea *datelor* muncilor agricole, deci ciclul ordonat al anotimpurilor → de aici necesitatea de a se cunoaște ciclurile — aparente — ale mișcării astrelor, în vederea întocmirii *calendarului* → aceasta implică organizarea *observațiilor astronomice* (care se desfășoară sub patronajul *templelor*), implică, de asemenea, cunoașterea *scrisului*, în vederea înregistrării și comunicării rezultatelor observațiilor efectuate → e nevoie deci de o *arhitectură urbană*, permițînd construirea de temple și observatoare, de *centre urbane*, care, după cum arată Marx, au, în societățile de tip „tributar", rol aproape exclusiv administrativ [24]; în fine, sarcina de a da *legi*, cu alte cuvinte armătura juridică a *statului centralizat*. Divinitatea din care ar emana toate aceste funcții, în fapt *regale*, *terestre*, urmează a fi venerată drept condiție a împlinirii lor statornice. În buna îndeplinire a sarcinilor economice și tehnico-științifice era interesată toată lumea. Dar asocierea grijii pentru acestea din urmă cu sarcina apărării *legilor* din *stat* — instituții politice de clasă — și, în continuare, cu sarcina prosternării în fața zeilor care fac front comun cu dinastiile, izvorăște din mentalitatea de clasă a despotului, a grupurilor aristocratice și clericale din jurul său, aceștia fiind interesați în salvgardarea statului și a ordinii sociale subiacente. Această asociere capătă o sarcină ideologică de clasă, cu caracter politic.

Așa se explică numeroasele texte religioase și nu mai puțin politice în care vedem zeii ajutînd pe despoți să înfrîngă răscoalele populare [25].

Așa se poate explica faptul că unul dintre instrumentele ideologice utilizate de clasa dominantă spre a se apăra de răscoalele populare este folosirea în scop politic a funcțiilor economice ale statului de tip „tributar" legate de biologia agrară. În Egipt, Neferohu (Neferti) vizează răscoalele populare de la începutul mileniului II î.e.n. Amestecînd cu dibăcie transparentă timpurile verbului și, părînd că are în vedere viitorul, el se referă în realitate la trecutul apropiat, cînd întreaga pătură dominantă a fost răsturnată de la putere și cînd din această cauză, scrie el, „soarele nu a mai luminat... viața s-a oprit... fluviul Egiptului a secat" [26]. Cronicarul egiptean Ipuser, făcînd fără ocol cronica răzmeriței, scrie cu amărăciune că, atunci cînd rînduiala politică, cu legile ei, au fost sfărîmate, „femeile nu au mai rămas însărcinate, iar (zeul) *Hnumu* (cel ce făurește oameni — n.n.) nu a mai zămislit nimic" [27], rămînînd el însuși, zeul, întristat cînd constată că e lipsit de putere [28]. Ca și în *Codul Hammurabi*, la Ipuser

[24] K. Marx, *Scrisoarea din 2 iunie 1853 către Engels*, în K. Marx și F. Engels, *Correspondence*, vol. III, Paris, 1931, A. Costes, p. 219.

[25] Vezi de pildă *Legenda lui Horus din Behdet...*, *apud* M. E. Matie, *Miturile Egiptului antic*, București, Edit. științifică, 1958, p. 137.

[26] *Povestirea lui Neferohu*, rîndurile 25—29, *apud* Gustave Lefèbre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, A. Maisonneuve, 1949.

[27] *Istorisirea lui Ipuser*, § II, în *Hrestomatiia*, p. 64—65.

[28] *Ibidem*, § IV, p. 66.

ideea capacității agrobiologice a regelui este extinsă la biologia umană.

După tulburările sociale care au marcat sfîrșitul domniei lui Ramses al III-lea este întronat Ramses al IV-lea. Reinstaurarea este văzută ca avînd totodată caracter politic, antropobiologic și agrobiologic. Noul rege e glorificat pentru că a readus „pacea [socială] în țară, și [ca efect] Marele Nil se revară... Soțiile... zămislesc copii..." [29].

Sterilitatea naturii, a ogoarelor, a speței umane, puteau fi arătate drept consecințe ale răsturnării despotului *doar pentru că, în conștiința socială, rodnicia naturii, a ogoarelor și* — prin extensiune — *a ființei umane apăreau ca atribute intrinsece ale despotului.*

Comentînd un imn către regele egiptean Sesostris al III-lea, care e lăudat pentru că „dăruiește tinerilor virilitate... și face ca egiptenii să trăiască". Philippe Derchain spune că asemenea acțiuni puteau fi puse pe seama doar a unui „om generalizat", că numai cîrmuitorul statului putea fi socotit un asemenea om, că divinitatea cîrmuitorului nu era decît expresia actului care vedea în el pe omul generalizat [30]. Adăugăm însă că textul indică și domeniul de idei în cadrul căruia s-a produs această generalizare: este domeniul care asociază puterea politică a cîrmuitorului, de funcții antropo și agrobiologice. Or, asemenea asociații de idei ne conduc tocmai spre mediul social și ideologic al societății de tip „tributar".

Concepțiile filozofilor chinezi Cung Fu-dzî (Confucius) — secolele VI-V î.e.n. — și Măng-dzî (Mencius) — secolul al IV î.e.n. — ilustrează, de asemenea, convingerea de tip „tributar" despre existența unui raport între rodnicia ogoarelor și guvernare. Avem de-a face, de astă dată, însă cu o teză filozofică elaborată, care știe să instaureze în mod expres raportul pe terenul economicului, explicitînd ceea ce în textele pomenite pînă acum era doar implicat. Confucius spune: „Dacă un stat este guvernat de către principiile rațiunii, atunci sărăcia și mizeria reprezintă o rușine" [31]. Confucius era un proaristocrat, care credea că poporul este „de la natură" inferior, că îndatorirea sa este să asigure întreținerea clasei dominante. Dar era un proaristocrat subtil, preocupat să convingă pe dominatori de faptul că sînt în același timp interesați în asigurarea bunăstării poporului, care altminteri s-ar răzvrăti [32]. În linii mari, poziția discipolului său Măng-dzî este asemănătoare. El arată că, atunci cînd oamenii mor de foame, despotul nu are dreptul să spună „nu e vina mea; de vină este sterilitatea pămîntului" [33]. El previne pe despot:

---

[29] După G. Maspero, *Recueil de Travaux*, 2, 114—116, *apud* Derchain, *Le role du roi d'Egypte dans le maintien de l'ordre cosmique*, în volumul *Le Pouvoir et le Sacré*, p. 68.

[30] Philippe Derchain, *op. cit.*, p. 69.

[31] Confucius, *Lun ü*, VIII, 13.

[32] *Ibidem*, XVI, 1.

[33] *Măng-dzî*, cartea care-i poartă numele, I, 1, 3.

„nu da vina pe vitregia anotimpului" [34]. Marx arată că „în statele asiatice... recoltele depind de o guvernare bună sau rea, după cum în Europa ele depind de starea bună sau rea a timpului" [35]. Așadar, în lumina raporturilor economice specific „tributare", putem înțelege că o chestiune ca aceea a prosperității ogoarelor, care în Grecia post-hesiodică rămîne în esență de domeniul meditației *biologice*, angajează în societatea „tributară" domeniul meditației *sociologice*: este efectul funcției economice, agricole a cîrmuitorului. Ea devine obiect al speculației *ideologice*: cînd se prezintă sub auspicii favorabile, e titlu de glorie politică pentru suveran; cînd nu, devine stimulator al urii de clasă contra dominatorilor, împinsă pînă la răscoală. Așa se înțelege ce anume condiționează, la Confucius și Mencius, preceptul etico-politic al îndatoririlor statului față de bunăstarea poporului în însuși interesul clasei dominante.

O privire generală asupra celor tratate pînă acum ne arată că poziția social-economică a despotului, de unic proprietar al țării, ar putea îndeplini rolul de a condiționa ideologia complexei unități de funcții, care se concentrează în conceptul său. Proprietarul unic al unui bun e beneficiarul unic al foloaselor pe care acesta le dă, este inițiatorul nelimitat al măsurilor destinate să-l conserve și să-i sporească eficiența. Este „zeul" său, legislatorul său, este cel care-l „hrănește" și-l apără, îl repară și veghează la funcționarea lui ritmică. Toate acestea, sporite la proporții statale, se umflă mai departe pînă la dimensiuni cosmice atunci cînd, în cadrul îngust trăit de locuitorul antic, geografia lumii *sale* se confundă cu cosmografia. Unitatea rege-zeu are ca efect, pe de o parte, *politizarea* factorului „transcendent" (zeul), care devine garant al ordinii sociale, iar pe de altă parte *transcendentizarea factorului politic* (regele), care devine depozit sacru de viață și rodnicie.

În altă ordine de idei ni se pare că noțiunile chineze de *u-vei* (nonacțiune) și de *intervenție* a statului în organizarea economiei își au izvorul prim tot în existența socială de tip „tributar". Aceasta, în ciuda faptului că la prima vedere par a se exclude reciproc. Teza *nonacțiunii*, frecventă la daoiști (taoiști), e fundamentată în *Dao dă dzing* [36], carte în care a fost la un moment dat consemnată gîndirea întemeietorului daoismului (taoismului), Lao-dzî. În *Dao dă dzing*, filozoful pledează pentru nonacțiune, ca normă de conduită social-politică. Nonacțiunea se înfățișează ca principiu de respectare de către „cîrmuitor și aristocrație" a liniștei, a echilibrului, a ordinii sociale tradiționale, imuabile [37], ca principiu de evitare a violenței

---

[34] *Măng-dzî*, I, 1, 3.

[35] K. Marx, *Stăpînirea britanică în India*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 9, p. 137—138.

[36] Apare însă și înainte de *Dao dă dzing* și *Lao-dzî*, de pildă în *Șu dzing*, partea I, cap. 3, § 11.

[37] *Dao dă dzing*, VIII, XXXII.

contra celor mulţi şi slabi [38], de evitare a îmbuibării [39], posibil şi ca principiu de opoziţie faţă de prelevarea abuzivă a plusprodusului [40]. Nonacţiunea este expresia sociologică a principiului ontologic de ordine cosmică (dao) [41], dar apare totodată şi ca principiu de conservare a unităţii obştii, a normelor ei interne. Aproximativ închisă, autarhică şi relativ stabilă, ea funcţionează *de la sine şi resimte acţiunea ce s-ar exercita asupra ei din afară ca pe un factor ruinător.* Indiferent de măsura în care preocupările economice se manifestă în mod direct, se poate descifra în substratul năzuinţei de ansamblu, mărturisite, de a conserva integritatea obştii, un interes în esenţă economic, chiar dacă, poate, nonconştient.

Există însă în filozofia chineză şi principiul opus, cel al *intervenţiei,* care ocupă un loc deosebit de însemnat în lucrările *Sün-dzî, Guan-dzî* şi altele, ale şcolii legiştilor mai ales. În tratatul *Guan-dzî,* întocmit de-a lungul secolelor IV—II î.e.n., în capitolul intitulat „Micul plan", se cere cîrmuitorului ca, spre a asigura prosperitatea economică, să ia măsuri de „organizare a muncii" [42], de împiedicare a părăsirii meşteşugului, de asigurare a proporţiei însămînţărilor în diferite culturi, de mărire a producţiei agricole, de prevenire a deficitelor [43]. Filozoful Sün-dzî — sec. III, î.e.n. — se ocupă aprofundat de aceeaşi idee. Ca şi autorul lucrării *Guan-dzî,* el este un exponent al gîndirii dominante în stat, gîndire întemeiată pe principiul inegalităţii sociale, dar e preocupat să asigure stabilitatea socială şi, în acest scop, să combată subalimentarea maselor. Dînd curs acestei preocupări, el imaginează un sistem politic — utopic pentru timpul său — în cadrul căruia e vorba de un calcul al trebuinţelor economice ale supuşilor, de evidenţa cifrică a producţiei în vederea sporirii ei, de dirijarea oamenilor spre diferite sectoare ale producţiei după nevoi. „A fi om de stat — spune Sün-dzî — înseamnă a stăpîni mecanismul diferenţierii economice a oamenilor" [44].

Aşadar, nonintervenţionism în primul caz, intervenţionism în al doilea. Statul sclavagist sau cel feudal, state întemeiate pe multitudinea proprietarilor particulari, e străin de însăşi ideea intervenţiei [45]. Dacă admitem însă noţiunea de formaţiune „tributară", apar ambele poziţii de mai sus explicabile. Spre deosebire de statul sclavagist sau de cel feudal, statul „tributar", al cărui cap e unic proprietar al ţării şi care presupune obligaţia cîrmuirii de a fi activă în economia agrară, oferă în mod natural teren pentru apariţia unei probleme ca

---

[38] *Dao dă dzing,* XLIII.
[39] *Ibidem,* IX.
[40] *Ibidem,* LXXV.
[41] *Ibidem,* XXXVII.
[42] *Guan-dzî,* cap. 20; vezi *Guani-ţzî,* trad. V. M. Ştein, Moscova, Izd. vost. lit., 1959, p. 260.
[43] *Ibidem,* cap. 20, 48, 73 etc.
[44] *Sün-dzî,* cap. *Despre îmbogăţirea ţării* în *Guan-ţzî,* p. 336.
[45] Temă de cercetat: semnificaţia exercitată asupra gîndirii economice platonice de „sistemul de caste egiptean" (Marx) în lumina ideii de intervenţie din modul de producţie „tributar".

aceea a intervenției, a nonintervenției sau a limitelor intervenției statului în economie, ba chiar impune discutarea ei.

Cele două poziții includ atît contraste, cît și analogii, corespunzător faptului — el însuși contrastant — că sarcinile statului de tip „tributar", pe de o parte corespund unui interes *general*, iar pe de altă parte sînt definite în moduri diferite atunci cînd sînt apreciate de pe poziții de clasă opuse. Daoiștii sînt exponenți ideologici ai țărănimii obștilor agrare. Nonacțiunea pe care o preconizează ei este principiul apărării obștii de acțiuni care i-ar știrbi autarhia și echilibrul ; este principiul apărării împotriva sporirii abuzive a impozitului-rentă. Dar obștile au, totodată, nevoie de activitatea statului în domeniul lucrărilor publice și al formării centralizate de rezerve alimentare. Aici nu mai operează nonacțiunea ; în această privință, în *Dao dă dzing*, campionii nonacțiunii nu interzic, ci *cer* statului *să acționeze* ; anume, spre a asigura poporului hrană [46]. În lucrările Guan-dzî și Sün-dzî, vorbesc exponenți ideologici ai clasei dominante în stat ; aceștia absolutizează funcția intervenționistă proprie statului „tributar". Stimulul mărturisit al acestei poziții ideologice e dorința de a mări producția, dar în spatele ei operează, conștient sau nu, interesul de clasă al sporirii plusprodusului. Numai că absolutizarea împinge spre o construcție teoretică prea aeriană spre a nu pierde contactul cu realitatea pămîntească, prea intelectualizată spre a nu deveni utopică.

În fiecare din momentele opuse ale orientărilor celor două școli opuse se oglindește în mod predominant — de pe poziții de clasă adverse — *una* din cele două laturi contrare ale organizației de tip „tributar" : la daoiști — latura *autarhică*, de claustrare în sine, conservatoare, a comunității sătești, latură în care membrii ei văd garanția relativei lor prosperități economice și libertăți politico-morale (nonacțiunea) ; la filozofii de tipul lui Sün-dzî — latura *subordonării* comunității agrare față de statul despotic, latură care exprimă, la rîndul ei, în mod contradictoriu, atît sarcinile constructive ale statului față de comunități, cît și interesul său de a spori plus-produsul, exploatarea.

PARTICULARITAȚI IDEOLOGICE GENERATE DE SPECIFICUL PROTESTULUI DE CLASĂ ÎMPOTRIVA ASUPRIRII

Opozițiile de idei pe plan ideologic reflectă, în esență și în ultimă instanță, opoziții sociale de clasă. Cercetîndu-le pe cele dintîi, putem să ne înlesnim cunoașterea celor din urmă.

S-a arătat mai sus că raporturile dintre cîrmuitori și popor, în societățile „tributare", relevă contradicția dintre latura armonizantă a acestor raporturi și cea antagonică. Temele *tot*-ului și *unității*, tratate pînă acum, reprezintă, *grosso modo*, polarizări ideologice ale

[46] *Dao dă dzing*, XII, XXXV.

laturii sociale armonizante. Abordăm acum teme care reprezintă precipitate ideologice ale laturii antagonice.

În societățile „tributare", asupriți sînt, după cum s-a spus, atît sclavii, cît și țăranii obștilor agrare. E foarte probabil că mișcările revoluționare și protestele ideologice existente nu au putut angaja în mod exclusiv doar pe unii, lăsîndu-i pe ceilalți indiferenți. Chestiunea este însă de a vedea ce ne spun mișcările și textele protestatare despre *ponderea* unora sau a altora în principalele conflicte de clasă, despre clasele angajate pe *linia principală* a variatelor conflicte de clasă existente.

Faptul că prin textele protestatare pe care le cunoaștem nu transpare decît în mod nesemnificativ cuvîntul sclavilor nu poate constitui un argument referitor la ponderea lor socială. Din motive știute, chiar și în sclavagism — în Grecia sau la Roma —, cuvîntul ideologic al sclavilor s-a auzit rar și într-un chip nu prea semnificativ. Oricum, nu vom recurge la metoda probei negative.

Chestiunea se pune în alt mod. Formația socială „tributară" implică, între principala contradicție socială și principala contradicție ideologică din domeniul filozofiei, *un tip de legătură deosebit de acela din sclavagism*. În orînduirea sclavagistă, opozițiile filozofice nu pot, în genere, să transgreseze cadrul de gîndire al clasei dominante. Ca atare, pînă și cea mai accentuată contradicție dintre orientările filozofice — aceea dintre materialism și idealism — reflectă conflicte sociale dintre diferite pături ale uneia și aceleiași clase sociale, aceea a proprietarilor de sclavi. Dar principala contradicție socială este aceea *dintre* clase, în speță dintre liberi și sclavi. În timp ce principala contradicție socială angajează grupuri sociale antagonice, opozițiile de idei, chiar cele mai accentuate, sînt promovate de grupuri opuse, dar nu antagonice. Este deci o *neconcordanță* între cele două relații contradictorii, atît sub raportul *naturii lor*, cît și sub acela al *funcției* lor sociale. Așa se explică faptul că, de regulă, cele mai îndîrjite dispute filozofice — în Grecia sau la Roma — nu ating miezul contradicției sociale a societății. *Ca linie generală nu constatăm, în literatura de aici, proteste împotriva asupririi omului de către om.* Să ne gîndim la faptul că prosclavagiști sînt atît Parmenide, cît și adversarul său Heraclit, atît Platon, cît și adversarii săi, Democrit (cu o accidentală excepție) și Aristotel. Cu rare și slabe excepții, în filozofia greacă de după Hesiod nu apare protestul împotriva formei fundamentale de exploatare. În virtutea neconcordanței semnalate se constată că victimele exploatării fundamentale nu aveau cuvînt filozofic, iar cei ce-l aveau nu erau obiect al exploatării. Sau alt aspect: cînd, în timpul elenismului, criza incipientă a sclavagismului atinge *toate* păturile clasei dominante, se manifestă la exponenții lor ideologici moduri *similare* de a reacționa, chiar dacă predominantă rămîne adversitatea reciprocă: în acord cu recrudescența *generală* a misticismului, poziția ateistă a lui **Epicur** e mai puțin tranșantă decît a antecedentului său **Democrit**, care gîndise în altă

fază istorică ; individualismul se manifestă atît la materialistul Epicur, cît și la adversarii săi stoici ; pe linia sceptică nu se înscrie doar curentul inițiat de Pyrrhon, dar și gîndirea filozofică a unora din medicii materialiști.

În societatea de tip „tributar" însă, masa principală a poporului exploatat sînt țăranii, care, după cum se știe, pot să constituie și constituie în fapt mediul de inspirație al unor orientări filozofice ; purtătorii celui mai accentuat act de împotrivire ideologică contra dominației despotice-aristocratice nu se află împreună cu aceasta, de aceeași parte a baricadei, ci în partea opusă a baricadei dintre clase. Aici, *principala* contradicție de clasă — dintre grupul despotico-aristocratic și țărănimea obștilor — *poate avea expresie filozofică* (sau prefilozofică). Aici, atît contradicția socială fundamentală, cît și opoziția filozofică fundamentală au caracter antagonic. Între principala contradicție socială și cea mai contrastantă formă a luptei ideologice există *concordanță*. Clasa care e principala purtătoare a gîndirii sociale protestatare este, totodată, exploatată și — spre deosebire de sclavi — relativ liberă : cel ce are posesiune mobilă și imobilă (pe plan obiectiv) și are destulă personalitate juridică și morală (pe plan subiectiv) spre a-și apăra această posesiune (chiar colectivă) se află — obiectiv și subiectiv — sub imperiul unor condiții sociale și psihologice care pot da protestului său o expresie ideologică. Forța acestui protest exprimat de principala masă exploatată e direct proporțională cu ponderea ei socială, cu substanțialitatea obiectului pe care-l apără și cu dimensiunile personalității care apără și protestează. *Prezența protestului social împotriva asuprii omului de către om e frecventă în textele orientale.*

Un fapt : în timp ce istoria Greciei și a Romei e presărată de răscoale de sclavi, figura revoluționară care domină în Orient este aceea a țăranului. De-a lungul a mii de ani de istorie egipteană preelenistă, documentele mărturisesc îngrijorarea dominatorilor față de spiritul de revoltă al acestuia din urmă. Vizirul Ptahhotep (Regatul vechi) meditează la faptul că „flămînzii", evident nesclavi, față de care se comit abuzuri, s-ar putea răscula [47]. Ahtoi al III-lea (premergător Regatului mijlociu) manifestă o temere similară. Răscoala de la începutul Regatului mijlociu, descrisă de Ipuser, este mișcarea unor exploatați relativ liberi, agricultori : scopul lor principal este smulgerea din mîna autorităților „a actelor de impozite" și nimicirea listelor în care erau înscrise „veniturile din recolte" [48]. Răzvrătitul locuitor al *Oazei natronului* — începutul mileniului II î.e.n. — este în mod *explicit* un țăran, nu un sclav. În Mesopotamia, autorul *Plîngerii unui oprimat* [49], care denunță rapacitatea celor „de sus", este un justițiabil, deci nu un sclav. La fel și în cazul textului *Suferința*

[47] *Maximele lui Ptahhotep*, rîndurile 481—488.
[48] *Istorisirea lui Ipuser*, cap. VI.
[49] *Berliner Beiträge zur Keilschriftforschung*, I, 1, 14, 232 *sq.*, *apud* B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, Heidelberg, C. Winter, 1925, p. 432.

celui drept [50]. Referitor la China, sinologul Eduard Erkes din R.D.G. spune că, în toată istoria ei, „răscoalele de sclavi sînt necunoscute" [51], în timp ce elementul ei motor a fost „revolta țăranilor" [52].

★

Un întreg cortegiu de fapte care — materialist-istoric vorbind — s-ar potrivi greu cu o schemă socială în care pe prim plan ar apărea sclavii și care ar lăsa în umbră țărănimea exploatată capătă, dimpotrivă, o întemeiere sociologică mai satisfăcătoare dacă sînt privite prin prisma conceptului de formație socială „tributară" și îndeosebi a *concordanței* despre care am vorbit.

În China, critica nedreptăților sociale constituie o latură permanentă a gîndirii filozofice vechi; or, e vorba întotdeauna de suferințe impuse maselor țărănești nesclave. Citățm, pe această linie, daoismul, expresie mai mult sau mai puțin directă a gîndirii țărănimii obștilor, sau: atacul viguros al lui Mo-dzî împotriva aristocrației, legat de idei *democratice*, nu de preocupări de sclavi.

Aproape toți istoricii filozofiei chineze, marxiști sau nu, constată că în filozofia chineză preocupările social-politice, dezbaterile pe teme politice au avut un rol mult mai însemnat decît în filozofia greacă. Se constată un anumit „simț al istoriei" în filozofia chineză, care duce, de timpuriu, spre ideea unui fel naiv de recunoaștere a influenței determinante pe care o are existența socială asupra conștiinței filozofilor [53]. Vorbind de „simțul istoriei" la chinezi Kojiro Yoshikawa constată interesul „de prim plan" acordat de ei istoriei, pe care o socotesc ca pe o „oglindă a omenirii" [54]. Așa fiind, gîndirea chineză ia un anumit contact, încă de la începuturile ei, în *I dzing*, cu dialectica vieții sociale, cu natura contradictorie a acesteia în primul rînd. Dar nu numai atît; în gîndirea chineză cea mai veche se poate întrevedea un gen de „socialificare", de umanizare, de politizare a întregii naturi. Ca urmare, perspectiva embrionar dialectică se extinde și devine un atribut al ansamblului gîndirii ontologice. Ideea de contradicție, ca dedublare a unitarului, acest „fond" al dialecticii (Lenin), se afirmă în mod pregnant. În timp ce în filozofia greacă ea apare explicit la mai bine de un secol după începuturile ei, adică abia la Heraclit, în China se naște o dată cu filozofia. Ne referim din nou la *I dzing*, axată integral pe cuplul de contrarii *in-iang*, ca unul care domină *universul* și *statul*. Marxistul chinez *Jăn Dzî-ü* constată în China „o bogată tradiție a legăturii materialismului cu dialectica" și

---

[50] *Choix de textes religieux Assyro-Babiloniens*, par Paul Dhorme, Paris, 1907, V. Lecoffre, rîndurile 15—22 recto.

[51] Ed. Erkes, *Das Problem der Sklaverei in China*, Berlin, Akademie-Verlag, 1952, p. 29.

[52] *Ibidem*, p. 27.

[53] Vezi Fong Yeou-lan, *Précis d'historie de la philosophie chinoise*, Paris, Payot, 1952, p. 51—53.

[54] Kojiro Yoshikawa, *L'homme et l'épopée en Chine et dans le monde occidental*, în „Diogène", 1963, nr. 42, p. 17.

o atribuie faptului că gînditorii chinezi și-au dat mai repede seama de dialectică datorită faptului că au fost împinși spre ea de sesizarea antagonismului existent în societate [55]. Autorul chinez explică aceasta, în ultimă instanță, prin amploarea mișcărilor țărănești din China, pe care le apreciază ca neavînd echivalent în istorie. Ni se pare că trebuie să lărgim cadrul acestei motivări, să punem în legătură ansamblul particularităților evidențiate în acest paragraf cu impulsul ideologic generat de exponenții ideologici ai țărănimii oprimate. *Sub imperiul menționatei concordanțe dintre contradicțiile sociale și cele ideologice, trăirea îndelungată a antagonismului social de către o clasă capabilă să dea reflexiilor ei expresie filozofică poate da o deosebită eficiență teoretică sporitei ei sensibilități față de istorie și față de dialectica obiectivă a acesteia.*

Cercetarea *naturii* protestului social pe care îl indică textele orientale duce și ea la concluzii semnificative. Mereu repetata critică socială, oricît ar fi de aspră, nu e aproape niciodată o critică a înseși instituțiilor existente în stat, ci o critică a modului în care cei „de sus" își îndeplinesc față de popor obligațiile pe care le implică instituțiile existente. În *Hong Fan*, acest fapt e deosebit de vizibil. E, poate, simplă nematuritate a conștiinței sociale ? S-ar putea. Dar cele știute de noi cu privire la principalii purtători ai protestului social din formațiile „tributare" — țăranii — impun atenției noastre faptul incontestabil că, din motivele arătate, un anumit *interes* în păstrarea organizației sociale date avea nu protestatarul sclav, ci doar protestatarul ocupînd poziția socială a țăranului din obști, care dorește să păstreze atît poziția obștii, cît și îndatoririle statului față de obști.

Sclavul nu are drepturi legale față de stăpîn, el nu are personalitate juridică. Atunci cînd se răzvrătește, el tinde *să suprime situația lui de om privat de drepturi* ; de multe ori se visează stăpîn de sclavi. În textele protestatare orientale pe care le cunoaștem ne vorbește constant un om care, *avînd drepturi*, inclusiv pe acela de justițiabil, se plînge de faptul că *drepturile îi sînt încălcate*, că, deși are drept să fie parte într-un proces, îl exercită zadarnic, pentru că judecătorii dau sentințe nedrepte. Revoltîndu-se, un sclav ar spera să obțină suprimarea condiției sale juridice, în timp ce omul liber (sau semiliber) din textele noastre speră să obțină *valorificarea* condiției juridice în care se află.

În timp ce în gîndirea greco-romană despre om e predominantă ideea deosebirii calitative dintre stăpîn și sclav, în cea orientală e predominantă ideea egalei îndreptățiri — fie doar ipotetice — a tuturor oamenilor de a beneficia de bunurile materiale și spirituale. Or, în sclavagism, raportul social fundamental este acela dintre stăpîn și sclav, în timp ce în formația „tributară" raportul social fundamental e acela dintre dominator și țăranul cvasiliber.

---

[55] Jen-Țzi-iui, *O nekotorîh problemah istorii kitaiskoi filosofii*, în „Voprosî filosofii", Moscova, 1957, nr. 4, p. 139.

Mai departe. Adesea, în documente mesopotamiene şi egiptene observăm că se asociază ostilitatea faţă de statul despotic cu critica antiteistă şi că această dublă ostilitate se structurează după psihologia socială a unei ţărănimi semilibere exploatate, nu a unor sclavi. În poemul *Ghilgameş* — o strălucită afirmare a gîndirii şi a bunului-gust literar mesopotamian —, antiteismul se afirmă prin atitudini de dispreţ faţă de forţa zeilor, prin insulte, prin acţiuni pe care, în altă parte, le-am definit ca fiind de tip prometeic. Dar această atitudine e unită cu denunţarea „nefericirii oamenilor", provocată de inegalitatea dintre ei şi de silniciile impuse de stăpîni [56], iar cel ce se plînge e membru al unei *comunităţi deliberatoare, a cărei opinie e consultată în prealabil* [57]. În textul *Plîngerea unui oprimat*, biciuirea instituţiilor politice şi juridice ale statului despotic e îmbinată cu cuvinte care pălmuiesc pe zei pentru că „sprijină bogăţia, merg de partea ei şi, ca nişte jefuitori, se poartă rău cu omul slab" [58]. Într-un cunoscut *Dialog* e vorba de brutalitatea despotului, de revolta împotriva lui şi, totodată, de inutilitatea jertfelor şi a rugăminţilor adresate zeilor [59]. În *Suferinţa celui drept*, autorul anonim, după ce constată că în societatea lui „domneşte răul", iar „dreptatea nu e de găsit", mai spune că — se subînţelege, drept urmare a acestui fapt — sînt oameni care „abandonează pe zeu", ceea ce nu-l surprinde, deoarece zeul „refuză să ajute" pe cel năpăstuit [60].

În literatura egipteană întîlnim o serie de asociaţii de idei similare. *Disputa dintre un dezamăgit şi sufletul său* (Regatul vechi) denunţă o societate în care oamenii „sînt jefuiţi" de cei puternici, izbindu-se în acelaşi timp de comportarea „părtinitoare a judecătorilor" ; în această situaţie însă invocarea zeilor de către cel neavut e inutilă, deoarece zeii se interesează doar „de cei bogaţi" [61]. Textul, citat mai sus, al lui *Ipuser* povesteşte că masele de ţărani „nemîncaţi" şi revoltaţi au atacat şi distrus persoana jefuitorilor „de sus", sulurile de legi, care le erau ostile, înscrisurile de tributuri, iar o dată cu acestea, recuzita rituală a templelor şi „aşezămintele divinei Enneade", spunînd : „Nu ştiu unde se află zeul" [62]. *Aventura lui Horus şi Set* (Regatul mijlociu) e o tăioasă satiră, al cărei obiect hulit este, printr-o singură lovitură, justiţia din statul opresor şi întregul conclav al zeilor [63]. Aproximativ aceeaşi intenţie se conturează şi în compoziţia literară *Adevăr şi minciună* (Regatul nou) : în societatea timpului, omul jefuit de ceea ce îi aparţine trebuie să-şi facă drep-

[56] *Epopeea lui Ghilgameş*, X 4, 16—20 ; 5, 27 ; 6, 26—39.
[57] *Ibidem*, III, 6, 20—30 ; XII, 19—30.
[58] *Plîngerea unui oprimat, apud* B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, p. 432.
[59] *Dialogul dintre stăpîn şi sclav*, § 1, 5, 8 în *Hrestomaţiia*, p. 277—278.
[60] *Suferinţa celui drept*, rîndurile 15—22 recto, 1—4 recto, 34, 36, recto, 15—18 verso, *apud* P. Dhorme, *Choix de textes...*.
[61] *Disputa...*, *apud* Ad. Erman, *Die Literatur der Agypter*, p. 123, 127—128.
[62] *Istorisirea lui Ipuser*, cap. VI, IV, V, VII.
[63] Vezi *Aventura lui Horus şi Set*, apud. Lefèbvre, *op. cit.*, passim.

tate singur, fără s-o mai aștepte, zadarnic, de la judecătorii despotului, ori de la zei [64].

Semnificația asocierii ideilor de protest social și de protest antiteist se desprinde din tema cercetată mai sus — a unității dintre despot și divinitate. Spre unificarea despot-zeu au dus, poate, două trăsături ale societății de tip „tributar" : a) aceea de despot-proprietar unic ; ea conferă despotului dimensiuni cosmice și, drept corolar, misterul divin al cosmosului ; b) aceea în virtutea căreia „recoltele depind de o guvernare bună sau rea, după cum în Europa ele depind de starea bună sau rea a timpului" (Marx) ; o dată cu această sarcină, despotul preia de la cer un atribut esențial al „divinității" lui. Or, dată fiind unificarea despot-zeu, negarea politică a primului trebuia să ducă la negarea religioasă a celuilalt. Cu alte cuvinte, ideologia unificării lor se traducea în conștiința răzvrătiților printr-o ideologie care *unifică negarea lor*. Politizarea transcendentului avea drept urmare transcendentizarea protestului politic. Este grăitoare în acest sens deosebirea dintre antiteismul oriental și cel grec din etapa preclasică — de la Thales la Empedocles : la ultimii, el constă în privarea zeilor de atributele lor ontologice, avînd doar indirecte implicații sociale. În textele orientale menționate, zeul e blamat nu pentru că materia e „causa sui", ci pentru că el, zeul, se comportă capricios, nevolnic sau rău cu poporul. Aici sensurile ontologice sînt cele care apar în mod indirect, implicat.

Astfel, conștiința socială de clasă se maturizează : văzîndu-se legătura dintre domnitori și zei, dintre aceștia, de o parte, cîrmuire și justiție, de alta, apare intuirea spontană, embrionară a ceea ce avea să devină mai tîrziu recunoașterea caracterului de clasă al statului, al politicii, al dreptului și al religiei.

★

Multă vreme cercetătorii marxiști ai gîndirii antice — printre care și semnatarul prezentului studiu — au tratat chestiunea condiționantelor și a funcțiilor sociale ale ideilor filozofice din lumea greco-romană și din Orient, ca și spiritul lor general, plecînd de la premisa unei orînduiri sociale comune — anume sclavagistă — și au socotit deci predominante analogiile. Iată însă că faptele se împotrivesc acestei viziuni teoretice și ne impun să socotim, dimpotrivă, ca predominante deosebirile, iar nu asemănările. Multe din cele afirmate în trecut vor trebui corectate. Indiferent de acceptarea sau neacceptarea ca atare a explicațiilor inserate de noi mai sus, dacă vom fi pus în lumină faptul discordanțelor și vom fi stimulat preocuparea de a le explica făcînd apel și la deosebirea de formație socială — în speță deosebirea dintre sclavagism și formația „tributară" —, atunci ne vom fi atins scopul.

---

[64] Vezi *Adevăr și minciună*, apud. Lefèbvre, *op. cit.*, passim.

RELAȚIA DINTRE CONȘTIINȚA INDIVIDUALĂ ȘI CONȘTIINȚA SOCIALĂ ÎN LUMINA PSIHOLOGIEI ȘI FILOZOFIEI

DE

H. USCHERSOHN

În articol se analizează — în lumina opoziției dintre concepția marxistă și concepția burgheză — conținutul noțiunii de conștiință individuală, obiect de studiu al psihologiei, și cel al noțiunii de conștiință socială, obiect al materialismului istoric. Articolul se încheie cu analiza unității dialectice a conștiinței individuale și a celei sociale și îndeosebi a multiplicității punctelor de vedere din care pot fi analizate deosebirile dintre ele.

Epoca contemporană stă sub semnul creșterii impetuoase a rolului maselor populare în dezvoltarea vieții sociale, rezultat obiectiv al creșterii conștiinței lor. Acest fenomen social ridică numeroase probleme teoretice importante, printre care se impune în mod deosebit aceea a raportului dintre conștiința individuală și cea socială, strîns legată de necesitatea dezvoltării conștiinței socialiste a proletariatului și a tuturor celor ce muncesc.

În concepția marxist-leninistă, conștiința e simultan *reflectare* a lumii materiale, *funcție a creierului* și *produs al vieții sociale*. Înțelegerea unității dintre factorii psihic, biologic și social, în care rolul determinant îl are factorul social, constituie un merit al filozofiei marxiste. Spre deosebire de *materialismul dialectic*, care studiază conștiința în general (în cadrul problemei fundamentale a filozofiei), *materialismul istoric* studiază formele conștiinței sociale [1], iar *psihologia* — conștiința individuală.

A. *Conștiința individuală* constituie obiectul de studiu al psihologiei și cuprinde întreaga activitate psihică umană ca funcție a

[1] Din faptul că materialismul istoric studiază formele conștiinței sociale prin cercetări sociologice concrete ale conștiinței individuale nu rezultă că el studiază conștiința individuală ca atare, așa cum o studiază psihologia.

Rev. filoz., **13**, 3, p. 337–352, București, 1966

creierului şi ca manifestare a vieţii concrete a individului în dezvoltarea lui ontogenetică pînă la formarea personalităţii caracteristice. Prin natura ei, conştiinţa individuală prezintă o infinitate de particularităţi specifice fiecărui om, care decurg din condiţiile concrete ale existenţei lui, din modul specific în care se îmbină în fiecare caz interacţiunea factorilor individuali de existenţă cu a celor sociali (educaţie, mediu social etc.).

Care este *esenţa* conştiinţei individuale? Răspunsul ştiinţific la această problemă — prin excelenţă filozofică — n-a putut fi dat pînă la apariţia filozofiei marxiste, care descoperă esenţa omului şi implicit, a conştiinţei lui. Soluţiile date de diferiţi gînditori burghezi au oscilat între dualismul psihofizic şi cel biosocial. Fiind mai legate de problema raportului dintre conştiinţa individuală şi cea socială, vom aminti succint cele două concepţii burgheze opuse: a) naturalist-biologică (antropologică) şi b) sociologizantă [2]. Dacă prima concepţie absolutizează conştiinţa *individuală* [3], cea de-a doua absolutizează caracterul *social* al conştiinţei.

a) *Concepţia naturalistă, biologizantă*, caracteristică mai ales (dar nu exclusiv) materialismului secolului al XVII-lea, consideră omul ca o parte a naturii, fiinţă (specie) biologică, iar psihicul uman ca o complicare pur cantitativă a psihicului animal. Admiţînd influenţa mediului social, H. Spencer (secolul al XIX-lea) consideră că omul se adaptează la acest mediu conform mecanismelor şi legilor *biologice*, cu singura deosebire a complicării acestor mecanisme datorită apariţiei unor fenomene noi, cum e limba.

Abordarea naturalistă a conştiinţei e caracteristică şi unor curente ale gîndirii burgheze contemporane, în special pragmatismului şi freudismului. Reducerea conştiinţei la psihismul animal (deosebire cantitativă), la instincte (Freud, Mac Dougall) reprezintă o concepţie reacţionară, neştiinţifică, consfinţind teoria elitelor, rasismul etc.

b) *Curentul sociologizant* în psihologie explică, în opoziţie cu cel naturalist, psihicul omului prin societate. „Societatea — scrie G. Dumas — reprezintă principiul de explicare a individului" [4].

De altfel, ideea că psihicul omului nu depinde numai de natură, ci şi de societate apare încă la Bacon şi se impune treptat în aşa măsură, încît astăzi aproape că nu mai există curent care s-o nege.

Această concepţie este însă neştiinţifică, deoarece: 1) sau neagă caracterul reflectoriu al formelor logice, considerîndu-le drept produse exclusiv sociale, 2) sau denaturează sensul noţiunii „social" prin reducerea lui fie la o interacţiune spirituală între oameni (redusă şi aceasta, în ultimă instanţă, la comunicarea prin limbă), fie limi-

[2] Citat după A. N. Leontiev, *Psihologia în U.R.S.S.*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1963, p. 6—9.

[3] Interpretarea naturalist-biologică a omului implică înţelegerea *lui doar ca individ*, deoarece în biologie individul studiat e expresia speciei. Şi pentru antropologismul premarxist omul ca individ e prototipul speciei.

[4] G. Dumas, *Traité de psychologie*, vol. II, Paris, 1924, p. 766.

tată ca sferă la un „grup social" (noțiune foarte vagă, putînd îngloba orice colectivitate de oameni).

1. Negînd principiul lui Aristotel „principia fundatur în re", Dürkheim, Levy-Brühl, etc. consideră că „principia fundatur în civitate". Avînd meritul de a fi sesizat rolul societății în formarea logicii, acești gînditori n-au înțeles că prin intermediul „faptelor sociale" în formele gîndirii se reflectă realitatea obiectivă [5].

2. Pentru unii gînditori burghezi, caracterul social al conștiinței individuale se explică exclusiv prin caracterul social al limbii ca mijloc de comunicare între oameni. Individul e o ființă socială în măsura în care își comunică gîndurile altor oameni [6], și nu pentru că acționează în cadrul unor relații sociale în care își dezvoltă și conștiința. Pentru B. Russel, în conștiința individului e social numai ceea ce poate fi exprimat în cuvinte, restul fiind exclusiv individual [7]. Or, în afara limbii nu există gîndire și deci nici un fel de conștiință.

Materialismul dialectic nu explică caracterul social al conștiinței omului prin limbă, deoarece și aceasta, ca expresie nemijlocită a gîndirii, e generată de același factor — existența socială.

3. În măsura în care recunosc determinarea socială a conștiinței, gînditorii burghezi o reduc, ca sferă, la „grupul social". Ideea „grupismului", idee călăuzitoare a sociologiei burgheze a secolului al XX-lea marchează trecerea în epoca imperialismului de la sociologia secolului al XIX-lea a lui Comte și Spencer, care încerca să interpreteze fenomenele sociale în unitatea lor, la o interpretare fărîmițată, redusă la interacțiunea grupurilor sociale. Ideea „grupului social", arbitrară și confuză prin lipsa ei de determinare, constituie punctul central al microsociologiei, care studiază *relațiile psihologice* (și nu pe cele sociale) dintre indivizii grupului. Concepția e neștiințifică prin pretenția de a oferi o imagine în miniatură a societății pe baza studiului psihologic al relațiilor din interiorul grupului.

Materialismul dialectic opune acestor concepții o teorie unitară cu privire la esența conștiinței. Conștiința omului — spun Marx și Engels — este „din capul locului un produs social" [8]. Ideea a fost sesizată încă de Hegel, care, în teoria sa psihologică asupra conștiinței, consideră că aceasta reproduce și repetă într-o formă rezumată întreaga experiență a omenirii.

Caracterul social al conștiinței individuale e *determinat* de caracterul social al existenței materiale a oamenilor. Între existența

---

[5] Ath. Joja, *Studii de logică*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1960, p. 380.

[6] „Interacțiunea socială — scrie P. Landis — este procesul social fundamental al vieții omenești. Ea are diferite forme, dar baza celei mai mari părți a interacțiunii sociale o constituie comunicarea, adică capacitatea unei ființe umane de a se face înțeleasă de alta" (citat după „Anal. rom. sov.", seria Filozofie, 1962, nr. 3, p. 55).

[7] „Tot ce vorbește omul — scrie B. Russel — e social, tot ce gîndește e individual" (cit. după G. M. Gak, *Ucenie ob obscestvennom soznanii v svete teorii poznania*, Moscova, 1960, p. 40).

[8] K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, vol. 3, p. 31.

socială și conștiință există un raport de determinare. Trăind în societate, omul își formează conștiința sub influența hotărîtoare a condițiilor sociale în care trăiește. În *Ideologia germană*, Marx și Engels subliniază că adevărata bogăție spirituală a individului depinde total de bogăția relațiilor sale reale, materiale. Caracterul social al conștiinței individuale e datorat și specificului uman al fenomenului de reflectare (caracteristic oricărui fenomen psihic) de a fi *mediat de societate*. Gîndirea nu e determinată doar de lumea externă ca atare, răsfrîntă în structurile neurocerebrale, ci și de modul, constituit istoric și elaborat de societate, de însușire intelectuală a realității exterioare.

Cum se *manifestă* socialul în conștiința individuală? El e prezent în însăși constituirea conștiinței individuale prin *forma* și *conținutul* diferitelor manifestări ale conștiinței, precum și prin *limba* în care se exprimă. *Formele* logice ale conștiinței s-au născut în procesul practicii. „Practica omului, repetîndu-se de miliarde de ori — scria Lenin —, se imprimă în conștiința omului ca figuri logice" [9]. Dar și *conținutul* formelor reflectării psihice umane e specific, fiind determinat de natura specifică a obiectului reflectat — natura „umanizată" de om. „Umanitatea simțurilor — scrie Marx — ia naștere abia prin existența obiectului său, prin natura *umanizată*" [10].

Socialul *pătrunde* în conștiința individuală prin modul specific de dezvoltare a acesteia. Spre deosebire de animale, la care dezvoltarea psihicului are la bază acțiunea eredității biologice, dezvoltarea psihicului uman e datorată unui mod specific de *însușire* a experienței asimilate de alți oameni [11] („însușire specific umană a experienței sociale istorice", spune Marx). Auzul fonematic, subtil sau gîndirea logică nu sînt rezultatul eredității biologice, ci produse ale însușirii de către fiecare individ a experienței societății. Această însușire (asimilare) se realizează prin intermediul limbii și al produselor muncii (în care se materializează aptitudinile și ideile oamenilor). În acest proces, *practica* joacă un rol important, deoarece ea este factorul determinant al *semnificației sociale* a lucrurilor și proceselor reflectate în conștiință (determinatorul raporturilor acestora cu nevoile și interesele societății). În ceea ce privește limbajul, el este factorul care corelează experiența individuală cu întreaga experiență a omenirii și, prin semnificația socială pe care o fixează în cuvinte, orientează întreaga viață a individului, din copilărie, în experiența zilnică [12].

---

[9] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, București, Edit. politică, 1959, p. 211.

[10] K. Marx și F. Engels, *Despre artă și literatură*, București, E.P.L.P., 1953, p. 35.

[11] Vîgotski a diferențiat la om funcțiile psihofiziologice *elementare*, produse ale evoluției biologice și fixate ereditar, de cele *superioare* (memoria logică, actele voluntare), produse ale evoluției sociale.

[12] La baza procesului de însușire stau fenomenul de *interiorizare* (studiat de psihologie) a unor acțiuni practice și transformarea lor treptată în acțiuni interioare, intelectuale (A. N. Leontiev, *op. cit.*, p. 23).

Deși social prin esența sa, omul nu încetează nici un moment a fi o ființă *biologică* prin procesele de metabolism care-i asigură existența biologică, prin activitatea neuro-fiziologică care stă la baza psihicului etc. Dar biologicul e *subordonat socialului*. Toate necesitățile biologice ale omului apar într-o formă specifică, socialmente determinată. Legitățile biologice se manifestă în forme specifice la om datorită influenței factorului social (condițiile sociale de existență). Societatea generează și apariția unor necesități noi, necunoscute în lumea animală, cum sînt cele spirituale. Influența socialului asupra biologicului e diferită în diferite etape ale dezvoltării sociale [13].

În viața reală, omul apare simultan ca fenomen natural și social și poate fi studiat parțial, în raport cu latura abstrasă, atît de științele naturii, cît și de cele sociale. Psihologia apare ca una din principalele verigi intermediare între științele naturii și cele sociale [14]. Ea studiază, pe de o parte, fenomenele psihice ca procese ale activității nervoase superioare [15], iar pe de altă parte, în lumina filozofiei marxiste, studiază individul ca ființă socială (ca personalitate) prin prisma caracterelor sale sociale. Îmbinarea judicioasă a acestor două puncte de vedere constituie o preocupare centrală pentru psihologia contemporană [16].

Psihologia studiază deci activitatea psihică a individului, legată de anumite procese neurofiziologice, dar nu abstract, izolat, ci în cadrul condițiilor *sociale concrete* în care se desfășoară (la care o raportează nemijlocit și care motivează diferitele fenomene psihice). Pentru psihologie, în măsura în care omul e și o ființă biologică, individul e reprezentantul speciei. „Individul uman — spune Leontiev — exprimă și el, ca orice ființă vie, trăsăturile speciei, care sînt realizări ale dezvoltării generațiilor precedente" [17]. Deoarece nu există specii de oameni deosebite, există o singură psihologie generală [18], iar formele și procesele psihice studiate de ea au valoare

---

[13] Raportul biologic — social nu e același la diferite nivele ale organismului. Trecînd de la organism spre celulă, se observă o anumită „stingere" a socialului și „întărire" a biologicului (V. I. Țaregorodțev, *Probleme filozofice ale medicinii*, București, Edit. medicală, 1963, p. 46).

[14] Vezi B. G. Ananiev, *Omul, problemă comună a științei moderne*, „Anal. rom.-sov.", seria Filozofie, 1958, nr. 1—2, p. 15.

[15] Pavlov numea fiziologia activității nervoase superioare „temelia cunoașterii psihologice".

[16] E. V. Sorohova consideră că, în prezent, psihologiei sovietice îi revine sarcina desăvîrșirii edificiului psihologiei materialiste prin concretizarea multilaterală a determinării social-istorice a conștiinței (E. V. Sorohova și colab., *Problemî obscestvennoi psihologhii*, în „Voprosî psihologhii", 1963, nr. 5).

La noi în țară, M. Ralea s-a ocupat de studiul influenței factorului istorico-social asupra senzațiilor (M. Ralea, *Contribuții la studiul influenței factorului istorico-social asupra senzațiilor*, în „Studii de psihologie și filozofie", București, Edit. Acad. R.P.R., 1955).

[17] A. N. Leontiev, *op. cit.*, p. 14.

[18] Vezi L. S. Rubinștein, *Existență și conștiință*, București, Edit. științifică, 1960, p. 283.

universală. Psihologia studiază deci individul ca o expresie a neamului omenesc — *Menschengattung* (Marx-Engels) — în trăsăturile sale cele mai generale, făcînd abstracție [19] de acele însușiri psihice care sînt determinate de apartenența individului la o comunitate socială (popor, națiune, clasă).

Cum omul poate fi studiat din diferite puncte de vedere, acest punct de vedere e diferit de acela al sociologiei marxiste, care privește omul ca o ființă socială, a cărei esență nu poate fi veșnic universală, ea depinzînd de etapa istorică a dezvoltării societății. „Esența umană — spune Marx — nu este o abstracție inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relațiilor sociale" [20].

Din acest punct de vedere, esența omului e diferită în diferite orînduiri sociale. Marxism-leninismul nu respinge punctul de vedere naturalist în studierea omului, considerînd „biologicul" genul proxim al speciei „om", a cărui notă specifică o constituie „socialul". Dar genul nu poate defini specia [21]. Marxismul respinge numai extinderea acestui punct de vedere în sociologie și concluzia asupra „esenței umane veșnice", expresie ideologică a încercărilor teoreticienilor burghezi de a justifica „eternitatea" capitalismului.

Psihologia poate studia psihicul individului — condiționat social — numai pentru că face abstracție de acele condiții sociale care se schimbă o dată cu schimbarea orînduirii sociale [22]. Nu poate fi vorba de a face abstracție de *orice condiție socială*, căci aceasta ar însemna reîntoarcerea la concepțiile biologizante. „În schimbările orînduirilor sociale — scrie S. L. Rubinstein —, se păstrează însușirile psihice general-umane, în special acelea care depind de *condițiile generale ale vieții sociale*" [23].

B. *Conștiința socială.* Spre deosebire de conștiința individuală, conștiința socială se referă la societate în ansamblul ei, într-o anumită etapă de dezvoltare sau, dacă avem în vedere unele din formele ei de existență, la colectivitățile istoric constituite ale omului (trib, popor, clasă, națiune), ca o reflectare în conștiința acestor colectivități a existenței sociale *comune*.

În gîndirea burgheză, distincția unei *psihologii colective* (sociale) față de cea individuală apare mai ales în secolul al XIX-lea, o dată cu apariția concepțiilor biosociale despre conștiință [24]. A. Comte

---

[19] Nu e o contradicție între această afirmație și cea de mai sus, în care precizam că psihologia studiază conștiința individuală în cadrul condițiilor sociale concrete. *Socialul concret* de care trebuie să țină seama psihologia nu e identic cu *socialul general* (abstract), *comun unei comunități istorice*, care constituie obiectul de studiu al sociologiei marxiste și al materialismului istoric.

[20] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 576.

[21] Vezi Ath. Joja, *Definiția omului*, în „Viața românească", 1963, nr. 11.

[22] J. Fr. Le Ny, referindu-se la fundamentarea posibilității unei *psihologii generale*, afirmă că, „dacă la om întregul psihism e efectiv social, aceasta nu înseamnă că nu trebuie să facem uneori abstracție de acest caracter" *(Le Matérialisme et la psychologie sociale*, în „La Pensée", nr. 112, p. 83).

[23] S. L. Rubinstein, *op. cit.*, p. 281 (subl. ns.).

[24] Vezi G. B. Ananiev, *op. cit.*, p. 11.

deosebește o psihosociologie (de psihofiziologie) care studiază aspectele sociale, cultural-istorice ale conștiinței. Concepția lui e neștiințifică, deoarece rupe aspectele fiziologice de cele sociale ale psihicului și nu privește aspectele psihosociale ca o reflectare a condițiilor materiale de existență a oamenilor.

Principala lipsă a concepțiilor sociologizante în psihologia secolului al XIX-lea (psihologia intermentală sau interpsihologia lui G. Tarde, psihologia colectivă a lui E. Dürkheim, psihologiile „de grup" ale lui M. Weber, K. Mannheim, A. Ross, W. Thomson etc.) o constituie tendința de a considera teoriile lor despre psihicul colectiv, de grup, drept sociologii, drept principii explicative ale fenomenelor sociale în ansamblul lor. Dacă pentru *sociologie* ele au însemnat o tendință mecanicistă și idealistă de reducere și de explicare a socialului prin psihic, pentru *psihologie* ele au însemnat o tendință de reducere a conștiinței la „ea însăși", la factorii psihici constitutivi și neglijarea factorilor economico-sociali care o determină, ca și a celor fiziologici care stau la baza ei.

Concepțiile burgheze despre o „psihologie colectivă", neștiințifice, idealiste, nu au nimic comun cu concepția marxistă despre conștiința socială. Cu toate acestea, astăzi se recunoaște *valoarea practică* a unor cercetări empirice de microsociologie, de psihologie socială de grup (mai ales cînd autorii, consecvenți față de consecințele empirismului, se abțin de la orice generalizare a faptelor descoperite), în ceea ce privește unele rezultate obținute și, mai ales, în unele cazuri, metoda folosită. De fapt, la baza acestor rezultate stă faptul, bine cunoscut în psihologie, că la indivizii ce se unesc în colectiv apar particularități psihice care nu au existat mai înainte.

În cadrul marxism-leninismului, prin conștiința socială se înțelege în general *comunitatea* trăsăturilor conștiințelor individuale corespunzătoare epocii date, clasei, națiunii etc., explicate și determinate de comunitatea existenței sociale. „Pe diferitele forme de proprietate — arată Marx și Engels —, pe condițiile sociale de existență se ridică o întreagă suprastructură de sentimente, de iluzii, de mentalități și de concepții despre lume, diferite și caracteristice" [25]. Toate acestea constituie în ansamblu conținutul conștiinței sociale [26].

Clasicii marxism-leninismului mai definesc conștiința socială și ca reflectare a existenței sociale. Această definiție a dat naștere unor interpretări variate în literatura contemporană de specialitate, constînd în a) distingerea a două sensuri (unul larg și altul restrîns) ale noțiunii de conștiință socială și b) considerarea conștiinței sociale în sens restrîns ca o etapă distinctă și relativ tardivă față de conștiința elementară, comună.

---

[25] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 8, București, Edit. politică, 1960, p. 145.
[26] Vezi *Bazele filozofiei marxiste*, București, Edit. politică, 1962, p. 648; Kelle-Kovalson, *Formele conștiinței sociale*, București, Edit. științifică, 1961, p. 15.

a) Unii autori (Gak, Kammari, Konstantinov, Tugarinov [27]) deosebesc două sensuri ale noțiunii de conștiință socială: 1) un sens *larg*, care ar cuprinde toate manifestațiile sale posibile, „orice idee despre realitatea obiectivă" (Tugarinov) și 2) un sens *restrîns*, îngust, prin care o reduc la „reflectarea fenomenelor sociale" [28], respectiv a bazei economice, astfel încît exclud din ea științele naturii, care ar face parte din conștiința socială doar în sensul larg al cuvîntului [29]. În justificarea acestei distincții, Gak argumentează prin cele două sensuri ale noțiunii de „reflectare": un sens larg de *determinare* (conștiința socială fiind determinată de existența socială) și un sens îngust de *copiere în imagini*, care s-ar aplica numai unui obiect specific — existenței sociale (fenomenelor sociale în general), și nu naturii și legilor ei.

Nu toți autorii sînt de acord cu distincția de mai sus și cu excluderea științelor naturii din conștiința socială [30]. Și noi considerăm nejustificată distingerea unui sens restrîns al conștiinței sociale. Prin excluderea ideilor despre natură și a științelor naturii din conștiința socială se tinde spre *identificarea conștiinței sociale cu ideologia* [31]. Dar există oare diferențiată o conștiință socială în accepția îngustă, de reflectare a relațiilor materiale sociale? Pentru relațiile economice avem termenul consacrat de *ideologie*, care exprimă *acea latură a conștiinței sociale* ce reflectă existența socială prin intermediul relațiilor economice, cu caracter de clasă. Dar relațiile sociale nu se reduc la cele economice, ele cuprind și relațiile reglementate de normele elementare de conviețuire în societate sau pe cele corespunzătoare diferitelor comunități sociale — trib, popor, națiune etc., toate fără caracter de clasă.

b) V. P. Turgarinov, reducînd conștiința socială la „reflectarea relațiilor sociale", o consideră o etapă distinctă de evoluție a conștiinței, deosebită de conștiința comună, ambele fiind *trepte diferite* în dezvoltarea conștiinței în genere. El deosebește în acest sens diferitele *gînduri* despre fenomenele sociale de „ideile despre ansamblul relațiilor sociale, care cer o înțelegere atotcuprinzătoare a acestor relații" [32]. El spune că „e o greșeală a afirma că orice gînd omenesc este o expresie a conștiinței sociale numai pentru că omul tră-

---

[27] Vezi G. M. Gak, *op. cit.*, p. 83; M. D. Kammari, în „Probleme filozofice", 1959, 5, p. 47; F. V. Konstantinov, *Materialismul istoric*, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 338; V. P. Tugarinov, *Corelația categoriilor materialismului istoric*, București, Edit. științifică, 1960.

[28] „Conștiința socială se referă doar la societate", spune Tugarinov (p. 102); ea „cuprinde idei referitoare exclusiv la fenomene sociale" (p. 127).

[29] Vezi *Bazele filozofiei marxiste*, p. 649.

[30] Vezi V. V. Juravlev, *Obscestvennoe i individualnoe v soznanii*, Moscova, Izd. Znanie, în broșura nr. 1, 1963, p. 3—18.

[31] Acest lucru îl recunoaște V. I. Voitko, care spune: „în sensul îngust înțelegerea conștiinței sociale coincide cu ideologia" (*Dialekt. istor. Materialism*, Kiev, 1962, p. 297).

[32] V. P. Tugarinov, *op. cit.*, p. 100.

iește în societate" [33], citînd ideile despre natură, care nu fac parte din conștiința socială. El propune noțiunea mai largă de *viață spirituală* [34], care ar include toate științele, precum și sentimentele și stările de spirit legate de natură. În același scop, V. A. Iadov folosește noțiunea de *cultură spirituală* [35].

Este evident că există o deosebire între „*gîndurile* despre societate" și ideile teoretice corespunzătoare, dar aceasta e doar deosebirea dintre două etape distincte de dezvoltare a conștiinței sociale — conștiința comună, elementară, și cea teoretică, care apare mai tîrziu. După părerea noastră, Tugarinov identifică conștiința socială în sens restrîns cu conștiința teoretică, sistematizată [36] (care apare o dată cu separarea muncii fizice de cea intelectuală și cu apariția claselor), ceea ce e evident greșit. În ce privește conceptul de „viață spirituală" (cultură spirituală) — distinct față de cel de conștiință socială —, nu ni se pare deplin justificat. Viața spirituală coincide cu conștiința socială a omenirii [37].

C. *Raportul dintre conștiința socială și cea individuală.* Înainte de a trece la analiza acestui raport e necesar să explicăm sensul polisemantic al noțiunilor de bază.

În primul rînd trebuie să deosebim conștiința individuală *reală, concretă, infinit de variată, de abstracția „conștiință individuală"*, elaborată de psihologie. Astfel, în legătură cu problema în discuție, elementele sociale sînt mult mai complexe în cadrul conștiinței individuale reale, deoarece aceasta cuprinde și elemente specifice conștiinței sociale, de care psihologia trebuie să facă abstracție. De altfel e necesar să explicăm și termenul de *conștiință individuală* ca obiect de studiu al psihologiei, deoarece poate apărea impropriu din punct de vedere logic și gnoseologic. Se știe că nu există de fapt știință a individualului (cu unele excepții: astronomia, geologia), că orice știință generalizează. Conștiința individuală studiată de psihologie e o *abstracție* și nu se reduce, ca atare, la nici una din conștiințele individuale reale. Psihologia generalizează datele de observație asupra conștiințelor individuale, considerîndu-le ca forme de manifestare ale speciei umane. Făcînd abstracție de schimbările etapelor istorice ale condițiilor sociale de existență a oamenilor, ea studiază doar acele variații ale conștiințelor individuale care sînt determinate de *schimbările condițiilor imediate, particulare*, de existență, specifice fiecărui individ, ținînd seama de structura și particularitățile lui psihofiziologice.

---

[33] V. P. Tugarinov, *op. cit.*, p. 102.

[34] *Ibidem*, p. 127.

[35] V. A. Iadov, *Ideologia — categorie a materialismului istoric*, în „Anal. rom.-sov.", seria Filozofie, 1957, nr. 3—4, p. 58.

[36] Tugarinov consideră caracterul sistematizat o caracteristică a conștiinței sociale (p. 126). „Orice formă a conștiinței sociale este un sistem de idei" (p. 114). Or, în comuna primitivă, de pildă, conștiința socială nu putea avea un caracter sistematizat.

[37] Vezi F. V. Konstantinov, *Materialismul istoric*, p. 339.

Generalizarea ştiinţifică a acestor variaţii de către psihologie se face pe baza teoriei „tipurilor de activitate nervoasă superioară".

Pe de altă parte, trebuie să distingem două sensuri ale noţiunii *social* în cadrul conştiinţei individuale, şi anume: a) *întreaga* conştiinţă individuală este *socială* prin *esenţa* ei, prin *determinarea* ei, prin semnificaţia limbajului în care se constituie gîndirea etc. (aspect absolutizat de curentele sociologizante din gîndirea burgheză contemporană), b) dar, pe de altă parte, *nu întreg* conţinutul conştiinţei individuale (atît cognitiv, cît şi afectiv-voliţional) este *social* prin *conţinut*, întrucît o mare parte din acest conţinut e propriu fiecărui individ (aspect absolutizat de reprezentanţii „atomismului gnoseologic" din filozofia burgheză contemporană) şi fiecare conştiinţă individuală cuprinde doar *unele* elemente ale conştiinţei sociale. Conştiinţa socială, ca o *realitate*, se deosebeşte de determinarea şi esenţa socială a fiecărei conştiinţe individuale. Este evident că există o deosebire între caracterul *social* al semnificaţiei fiecărui cuvînt în care se exprimă gîndirea individuală şi caracterul *social* al acelor idei, concepţii, reprezentări, sentimente care, constituind conştiinţa socială, sînt comune indivizilor componenţi ai unei comunităţi sociale (regăsindu-se în fiecare conştiinţă individuală aşa cum se regăseşte generalul în particular). Caracterul *social* al conştiinţei individuale, ca un *atribut* al acesteia în ansamblul ei, are un sens *general-uman*, pe cînd caracterul *social* al conştiinţei sociale are un sens mai îngust, mai particular, *concret-istoric* (fiind legat de natura orînduirii sociale).

Conştiinţa individuală şi cea socială reprezintă o *unitate de laturi contrare*. Baza obiectivă a acestei unităţi o constituie existenţa socială, care le generează pe amîndouă şi face ca ele să constituie o reflectare a realităţii, social-determinată, legată de limbaj, care orientează întreaga activitate a omului şi a societăţii.

Această unitate dialectică implică deosebiri, care pot fi analizate din mai multe puncte de vedere [38].

1. O primă deosebire este aceea dintre *general şi particular*. Trebuie să facem şi aici o distincţie: raportul dintre conştiinţa socială şi conştiinţele individuale *reale* e un raport de la *general la individual* (singular). Dar abstracţia „conştiinţă individuală", elaborată de psihologie, e o expresie a generalului. Or, astfel, raportul dintre conştiinţa individuală (studiată de psihologie) şi conştiinţa socială apare ca un raport între două *grade de esenţă*, între două *nivele diferite* de studiere a conştiinţei umane [39]. Am văzut că nici psihologia nu poate face abstracţie de factorul social, dar ea studiază conştiinţa individuală în cele mai generale condiţii sociale, care, fiind *comune* tuturor oamenilor, se manifestă mai frecvent şi *sînt deci mai uşor*

[38] Ideea aceasta e formulată şi de J. Fr. Le Ny *(op. cit.)*, care încearcă să o fundamenteze apelînd la teza mai largă formulată de J. P. Vigier asupra nivelelor de organizare a materiei (vezi *Théorie des niveaux et dialectique de la nature*, în „La Pensée", nr. 99).

[39] Vezi V. V. Juravlev, *op. cit.*, p. 7—17.

sesizate (esență, ca să zicem așa, „de gradul I"). Studiul științific al conștiinței sociale nu a fost însă posibil pînă la apariția marxismului, deoarece implică o nouă concepție interpretativă și o mai mare putere de abstractizare pentru a desprinde acele trăsături ale conștiinței care sînt strîns legate de esența reală, socială, a omului și care se modifică o dată cu condițiile de existență a societății *(esență „de gradul II").*

2. Conștiința socială (generalul) există numai „în" și „prin" conștiințele individuale (singularul) sub forma elementelor comune unei epoci și unei colectivități sociale. În afara indivizilor care gîndesc nu există *nici un fel de conștiință.* Dar existența lor e diferită: pe cînd conștiința individuală, reală e *concretă,* existînd ca atare în fiecare om, conștiința socială nu e concretă, ea *nu există ca atare,* ci, fiind strîns împletită cu conștiința individuală, are o *existență difuză* într-o masă de conștiințe individuale (ca generalul în singular). Conceptul de conștiință socială elaborat de materialismul istoric este rezultatul generalizării datelor științelor particulare.

3. Conștiința individuală și cea socială se dezvoltă pe baza unor *legi diferite,* studiate, ca atare, de psihologie, ca știință particulară și de materialismul istoric, ca știință filozofică. Formele concrete ale conștiinței sociale sînt studiate de științe particulare (etica, estetica, dreptul).

4. Ca reflectări ale realității, atît conștiința individuală, cît și cea socială pot fi adevărate sau false, dar, datorită unor cauze parțial diferite. Cauza erorilor conștiinței individuale rezidă, în general, în gradul redus (relativ, concret-istoric) de dezvoltare a practicii sociale și a gîndirii însăși. În ceea ce privește conștiința socială, deoarece majoritatea formelor ei au caracter de clasă, ea poate exprima *prin aceste forme* o reflectare justă sau denaturată a realității în raport, în ultimă instanță, cu caracterul progresist sau reacționar al clasei (păturii sociale) respective.

5. În ceea ce privește *determinarea,* pe cînd conștiința socială e determinată *numai* de existența socială[40], conștiința individuală e determinată atît de existența socială, cît și de cea individuală (condițiile particulare de existență ale individului, micromediul familial sau profesional etc.)[41]. Așa se explică de ce, cum am văzut, nu tot ce este în conștiința individuală face parte din conștiința socială. În fiecare conștiință individuală se îmbină, într-un mod specific, trăsături *comune* conștiinței epocii, națiunii, clasei, cu altele *particulare,* determinate de circumstanțele materiale și spirituale în care se desfășoară viața individului.

Pe de altă parte, dacă *conștiința socială* în ansamblul ei — ca element spiritual — e determinată de existența socială, ca factor

[40] Unele forme ale conștiinței sociale sînt determinate de laturi concrete ale existenței sociale (vezi O. Trăznea, *Conceptul de formă a conștiinței sociale,* în „Revista de filozofie", 1964, nr. 5).

[41] Vezi G. M. Gak, *op. cit.,* p. 40.

obiectiv, material [42], conștiința individuală e determinată de *întreg mediul social* în care trăiește (pe care-l reflectă) individul, atît *material*, cît și *spiritual*.

6. Dacă *purtătorul* conștiinței individuale e individul concret, purtătorul conștiinței sociale e societatea, omenirea, respectiv comunitatea de oameni. Societatea nu este o simplă sumă de indivizi, ci, spune Marx, „exprimă totalitatea legăturilor, raporturilor în care se află unii față de alții acești indivizi" [43].

Problema purtătorului conștiinței sociale e mult mai complexă, ținînd seama de interacțiunea sferelor diferitelor comunități coexistente. Mediul social în care trăiesc oamenii în comun reprezintă un organism complex, caracterizat prin diferite tipuri de relații materiale (de producție, familie, trib, popor, clasă, națiune) și spirituale. Aceste relații diferite sînt schimbătoare prin natura lor, dar în raport cu condiții diferite pentru fiecare tip de relație. Comunitatea existenței în cadrul fiecăruia din aceste medii sociale — foarte multe simultan coexistente — determină și comunitatea ideilor (și sentimentelor), care constituie nucleul conștiinței sociale respective. Conștiința socială se deosebește deci, pe fiecare din nivelele ei de dezvoltare, și după sfera comunității. Conștiința fiecărui popor, națiune are anumite trăsături comune, specifice, care coexistă alături de conștiința de clasă. Materialismul istoric consideră ca obiect de studiu nu conștiința oricărui fel de comunitate umană, mai mult sau mai puțin întîmplătoare, ci a celor constituite istoric, iar în cadrul lor, în condițiile societății împărțite pe clase antagoniste, subliniază rolul determinant al conștiinței de clasă.

Problema purtătorului conștiinței sociale se complică și prin alt aspect în societățile împărțite în clase antagoniste. Se știe că, o dată cu apariția conștiinței teoretice, sistematizate, elaborarea diferitelor forme ale conștiinței sociale se realizează inițial de către indivizii izolați, reprezentanții ideologici ai comunității (de exemplu ai clasei), și apoi se extinde treptat la ansamblul comunității. Pe de altă parte, în aceste orînduiri, clasa dominantă caută să înrobească și conștiința claselor exploatate, impunîndu-le prin toate mijloacele de care dispune, propria ei conștiință (ideologie). „Ideile clasei dominante — scrie Marx — sînt în fiecare epocă ideile dominante" [44]. Astfel clasele exploatate sînt deseori, prin unii din membrii lor, purtători ai conștiinței clasei dominante.

7. Ireductibilitatea conștiinței sociale la suma conștiințelor individuale implică existența unor deosebiri *calitative*, de *conținut* între ele.

Conștiința socială este mult mai bogată în conținut decît ceea ce se află *din ea* în fiecare conștiință individuală. Pe măsura dez-

---

[42] Conștiința socială poate fi *influențată* de conștiința epocilor anterioare pe care o preia, dar nu poate fi determinată de aceasta.

[43] K. Marx, *Grundiss der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Dietz Verlag, 1953.

[44] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 47.

voltării societății și a creșterii continue a ritmului acestei dezvoltări, scade tot mai mult capacitatea conștiinței fiecărui individ de a cuprinde, de-a lungul vieții acestuia, întreaga bogăție a conștiinței sociale. Limitele însușirii (asimilării) conștiinței sociale de către conștiința individuală sînt condiționate *istoric* (condițiile sociale ale epocii, poziția de clasă etc.) și *concret* (limitele micromediului în care trăiește individul, bogăția relațiilor sale sociale etc.). Legitatea raportului dintre conștiința socială și cea individuală nu are un caracter mecanic, conștiința socială a unei comunități (de exemplu a clasei) nu se regăsește automat în conștiințele tuturor membrilor colectivității. În istorie se cunosc nenumărate cazuri cînd membrii unor clase sociale s-au situat — practic și teoretic — pe pozițiile altor clase. Cel mai important factor explicativ al acestor cazuri considerăm că trebuie căutat în complexitatea existenței sociale, a conștiinței sociale și mai ales a specificului raportului lor legic, în sensul că e vorba de un raport *mijlocit* sau *influențat* de o infinitate de factori. Împotriva determinismului economic mecanicist, vulgar (care deduce automat conștiința din poziția obiectivă de clasă a individului), materialismul istoric pretinde analiza amănunțită — și nuanțată — a pozițiilor ideologice ale gînditorilor premarxiști (și nemarxiști), unii mari creatori de valori, plecînd nu cu premeditare de la poziția de clasă, ci de la conținutul obiectiv al acestor ideologii.

Odată pătrunsă în conștiința individuală, conștiința socială capătă trăsături particulare, suferind amprenta purtătorilor care participă la elaborarea ei mai departe. Conștiința socială e întotdeauna „însușită" de conștiința individuală prin prisma unei structuri intelectuale deja constituite, precum și a unei constelații specifice de trebuințe și interese socialmente constituite.

8. Atît conștiința individuală, cît și cea socială au o anumită *structură* specifică. Această problemă e strîns legată de aceea a etapelor (nivelelor) — comune — de dezvoltare a conștiinței individuale și sociale.

Aceste etape-nivele sînt reprezentate de :

— *conștiința elementară* comună, obișnuită, apărută o dată cu omul [45] ;

— *conștiința teoretică* sistematizată, apărută o dată cu separarea muncii fizice de munca intelectuală (orînduirea sclavagistă) ;

— *conștiința științifică*, apărută o dată cu științele moderne ale naturii.

În cadrul fiecărui nivel, conștiința individuală se deosebește de cea socială și prin *structura* ei. Formele structurale ale conștiinței *individuale* sînt formele general-umane de exprimare a psihicului.

Conștiința *socială* are forme specifice de manifestare (politice, juridice, artistice, etice, filozofice, religioase, științifice), deosebite prin *obiectul* reflectat, prin *modul specific de reflectare*, ca și prin

[45] Vezi K. Marx, *Capitalul*, ed. a 4-a, vol. I, București, Edit. politică, 1960, p. 152—153, 548, 555.

funcția îndeplinită. În conștiința socială apare evident rolul *determinant* al diferitelor aspecte ale existenței sociale în diferențierea formelor conștiinței sociale, unele forme reflectînd cîte o latură specifică a existenței sociale [46].

Considerăm însă că, în afara acestei structuri, în conștiința socială se păstrează și *structura generală a conștiinței individuale*, în sensul împărțirii ei în a) latura *cognitivă* și b) *afectiv-voliționlă*. Latura afectiv-voliționlă a conștiinței sociale e reprezentată de psihologia socială (existentă, ca atare, la fiecare din cele trei nivele ale conștiinței sociale) [47], iar cea cognitivă, fără nume specific la nivelul conștiinței elementare, corespunde parțial *ideologiei*, la nivelul conștiinței teoretice, ca și al celei științifice. Latura cognitivă a conștiinței sociale nu se reduce la ideologie, deoarece: a) conștiința socială exista și în comuna primitivă, unde nu exista ideologie; b) în celelalte orînduiri sociale, ideologia e, îndeobște, cum am văzut, ideologia unei minorități (reprezentanții ideologici ai clasei) și c) conștiință socială au avut și clasele exploatate, care deseori n-au avut posibilitatea să-și elaboreze o ideologie sistematizată. În toate aceste cazuri, conștiința socială corespunde nivelului primei trepte de dezvoltare a conștiinței — conștiința elementară.

Pe de altă parte, în societatea împărțită în clase antagoniste, nu întreaga conștiință socială are caracter ideologic. Nu numai ideile despre natură — subliniază Tugarinov în mod just —, dar nici chiar toate ideile despre societate nu au caracter ideologic [48]. În orice formă ideologică a conștiinței sociale există, alături de idei proprii unei clase, și altele comune tuturor sau cîtorva clase. Iadov subliniază că nici chiar științele sociale nu au toate caracter ideologic, citînd lingvistica, statistica, ce reflectă relații sociale, dar nu economice [49].

În legătură cu cele de mai sus, nu considerăm justă opinia lui Juravlev, după care conștiința individuală se deosebește de cea socială prin faptul că în prima predomină psihologia socială, iar în a doua ideologia [50]. Nu se poate afirma că în orice conștiință individuală predomină psihologia socială (de exemplu în conștiința individuală științifică). Autorul identifică psihologia socială cu conștiința comună, elementară, atunci cînd afirmă că „asimilarea conștiinței sociale de clasă se limitează adesea la unii indivizi doar la *treapta ei inferioară* (subl. ns.), adică la psihologia socială". De fapt, chiar la nivelul conștiinței elementare, conștiința individuală nu poate fi redusă la

[46] V. A. Iadov, deosebind conștiința socială sistematizată (identificată uneori — spune autorul — cu conștiința științifică, ceea ce, după părerea noastră, e o greșeală) de cea obișnuită, precizează că fiecare formă ideologică din conștiința socială sistematizată își are rădăcina într-o formă corespunzătoare a conștiinței comune.

[47] H. Uschersohn, *Cu privire la raportul dintre psihologia socială și conștiința socială*, în „Revista de psihologie", nr. 4, 1963.

[48] Tugarinov, *op. cit.*, p. 123—124.

[49] V. A. Iadov, *op. cit.*, p. 59.

[50] V. V. Juravlev, *op. cit.*, p. 11—12.

psihologia socială, deoarece ea cuprinde diferite idei, gînduri în care se reflectă spontan, nesistematizat, realitatea obiectivă. Aceste elemente constituie latura cognitivă a conștiinței elementare.

Între conștiința individuală și cea socială există o interacțiune și o interdependență dialectică. În gîndirea primitivă, scrie Leontiev, conștiința individuală coincide cu cea socială, ca expresie a atitudinii identice a oamenilor față de mijloacele de producție și față de produsele muncii bazată pe proprietatea comună asupra mijloacelor de producție [51]. Ele se pot separa doar în momentul cînd dezvoltarea socială permite separarea muncii fizice de munca intelectuală. Pe baza acestor premise se dezvoltă gîndirea teoretică în așa măsură, încît poate să *obiectiveze* nivelul atins de conștiința socială (în limbajul scris) sub forma filozofiei, a artei, a literaturii și a germenilor de știință din antichitate.

În fiecare etapă istorică de dezvoltare a societății, la baza dezvoltării conștiinței individuale stă însușirea, mai mult sau mai puțin parțială, a acumulărilor milenare ale conștiinței sociale. În același timp, și conștiința socială se dezvoltă pe măsura dezvoltării conștiinței individuale. Formele conștiinței sociale s-au dezvoltat în permanență pe baza activității ideologilor, a savanților, a artiștilor, a filozofilor, ca și pe baza activității indivizilor anonimi din sînul maselor (atît în activitatea de producție, izvor al multor descoperiri, cît și în cea social-politică, artistică etc.). Această interdependență capătă trăsături specifice o dată cu trecerea la socialism, atît în ceea ce privește rolul creator al conștiinței individuale în dezvoltarea conștiinței sociale (contribuție activă, conștientă, de masă), cît și în modul radical deosebit (în primul rînd ca accesibilitate) în care se exercită influența conștiinței sociale socialiste asupra fiecărui om, constructor al noii orînduiri.

Cum studiem conștiința socială ? Materialismul istoric o studiază prin metodele specifice ale cercetării sociologice concrete [52]. Pentru aceasta se folosesc atît metode individuale, cît și metode care se adresează colectivității. Psihologia nu are ca obiect studiul conștiinței sociale. Dar discuțiile din ultima vreme asupra psihologiei sociale au ridicat și problema rolului psihologilor în această cercetare. Aceasta datorită faptului, subliniat de mulți autori, că studierea acestor probleme impune folosirea atît a *metodelor sociologice*, cît și a celor *psihologice*. Marea majoritate a psihologilor consideră că această cercetare, pentru a-și păstra specificul, trebuie făcută numai pe individ [53]. J. Fr. Le Ny opune chiar această concepție concepțiilor psihosociologilor și microsociologilor americani care pornesc de la grup [54]. E sigur că în această problemă nu s-a spus încă ultimul cuvînt, solu-

[51] Vezi A. N. Leontiev, *Problemî razvitii psihiki*, Moscova, 1959, p. 238—240.
[52] Lucrarea *Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism* (București, Edit. Acad. R.P.R., 1964) analizează multilateral problema cercetării sociologice concrete a conștiinței sociale.
[53] Vezi S. L. Rubinștein, *op. cit.*, p. 285 ; E. V. Sorohova, *op. cit.*
[54] J. Fr. Le Ny, *op. cit.*, p. 81.

țiile juste neputînd fi obținute în afara unor colaborări multilaterale între toți cei interesați (sociologi, economiști, filozofi, psihologi, lingviști, istorici etc.).

Considerînd multe din ideile expuse mai sus drept obiect de discuții, sperăm că dezbaterea acestor probleme, deosebit de importante prin actualitatea lor, va putea să aibă și o finalitate concretă, legată de sarcinile puse în fața frontului ideologic din țara noastră de către Congresul al IX-lea al P.C.R. Scopul final al unor astfel de dezbateri trebuie să-l constituie perfecționarea continuă a muncii de educație comunistă a oamenilor muncii din țara noastră.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

CONTRIBUȚIA „REVISTEI ȘTIINȚIFICE «V. ADAMACHI»" LA PROMOVAREA MATERIALISMULUI ÎN ȚARA NOASTRĂ

DE

M. SĂRMĂȘANU, M. BULIMAR, EL. PUHA (Iași)

„*Revista științifică «V. Adamachi»*", a apărut la Iași între anii 1910 și 1949 [1].

Fondatorii ei au fost profesorii P. Poni, P. Bujor, I. Borcea și I. Simionescu, toți foști bursieri ai fondului „V. Adamachi" și toți însuflețiți de ideea necesității răspîndirii cunoștințelor științifice.

Colegiul de redacție nu a publicat, în primul număr, un *program*, așa cum se obișnuiește; țelurile lor însă erau evidente în titlul și subtitlul revistei, care își zicea *științifică* și de *vulgarizare* (de popularizare). Mult mai tîrziu, cu prilejul unei aniversări, redactorii se arătau mulțumiți că revista își îndeplinește bine scopul pentru care fusese înființată: „de a informa pe cei doritori de știință aflați mai departe de centrele universitare, de mișcarea științifică de pretutindeni și mai cu seamă să prezinte progresele realizate în domeniul științelor pure și aplicate" [2].

Activitatea revistei „Adamachi" [3] s-a desfășurat în trei perioade:

Prima perioadă, cuprinsă între 1910 și 1916 (în 1916 din cauza războiului au apărut numai două numere ale revistei), se caracterizează prin promovarea aproape consecventă a ideilor materialiste, prin publicarea unor studii cu un nivel teoretic ridicat și îndeosebi prin abundența materialelor pe tema evoluției organismelor, scrise — cele mai multe — de I. Borcea.

---

[1] S. Ghiță, autorul capitolului *Din istoria biologiei generale în România*, cuprins în volumul *Din istoria biologiei generale* (N. Botnariuc) datează în mod greșit perioada de apariție a revistei, care, după el, ar fi: 1910—1946 (vol. *loc. cit.*, p. 524).

[2] Revista „Adamachi", vol. 21, 1935, nr. 1, p. 2.

[3] În text vom întrebuința această prescurtare pentru a desemna „Revista științifică «V. Adamachi»".

Rev. filoz., 13, 3, p. 353–362, București, 1966

A doua perioadă este cea dintre anii 1921 (primul număr după război a apărut în noiembrie 1921) și 1944, cînd, mai ales în ultimii ani, revista „Adamachi", păstrîndu-și în general orientarea materialistă, face loc și unor articole — e drept, puține la număr — tributare idealismului. Scade totodată spiritul general-teoretic al publicației și în cuprinsul ei apar, în acești ani, note și informații de însemnătate inegală.

Ultima perioadă, cea dintre anii 1945 și 1949, vădește efortul consecvent al revistei, dar cu rezultate modeste, de a se situa pe pozițiile înaintate ale materialismului dialectic. Deși devenise îndrăgită de mulți, revista „Adamachi" nu mai corespundea necesităților și mijloacelor noi de dezvoltare și răspîndire a științei în țara noastră. Locul ei este ocupat de reviste științifice profilate pe specialități, iar misiunea sa de popularizator al cunoștințelor științifice va fi continuată la un nivel superior de numeroase noi publicații.

În toate perioadele existenței sale, rămînînd consecventă scopurilor inițiale, revista „Adamachi" a publicat mai ales articole care făceau cunoscute noile descoperiri în domeniul științelor naturii. Redactorii ei au avut însă permanent în vedere și alte necesități: indicarea bibliografiei din diferite domenii, recenzarea cărților științifice românești și străine, evocarea marilor figuri ale științei etc. Subliniem în mod special că, deși nu-și propusese acest țel, revista a inserat în paginile ei și valoroase lucrări originale.

Unele din materialele publicate în revistă, în afara valorii lor intrinsece, sînt deosebit de importante prin contribuția pe care au adus-o în desfășurarea luptei pentru promovarea spiritului științific în țara noastră. Acest fapt, ca și descoperirea în revistă a unor articole propriu-zis filozofice, de orientare materialistă, constituie motivul care ne-a îndemnat să încercăm a înfățișa, în cele ce urmează, rolul pe care l-a avut revista în răspîndirea ideilor materialiste la noi în țară [4].

Vom urmări să realizăm aceasta, oprindu-ne mai întîi la studiile și la articolele din domeniul științelor naturii, care predomină în revistă, și apoi la cele filozofice, apărute întîmplător, revista neavînd un profil filozofic.

★

Cele mai multe materiale publicate în revista „Adamachi" se înscriu în așa-numitul *materialism științific naturalist*, căruia Lenin, dezvăluindu-i carențele, i-a apreciat totuși importanța în lupta împotriva idealismului și misticismului. Numeroși colaboratori ai revistei erau frămîntați de modul în care trebuie interpretate descoperirile științifice de la sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului nos-

[4] Unele referiri la rolul revistei „Adamachi" în propagarea evoluționismului și a altor teorii științifice s-au făcut în: S. Ghiță, *Răspîndirea și influența darvinismului în România*, în „Cercetări filozofice", 1959, nr. 6, p. 144; *Din istoria filozofiei în România*, vol. III, 1960, p. 358; *Contribuții la istoria Universității din Iași*, vol. I, 1960, p. 224; N. Botnariuc, *op. cit.*, București, 1963.

tru. Revista ia atitudine împotriva „idealismului fizic" și energetismului și apără concepția materialistă în interpretarea datelor științelor particulare.

Studiile apărute în revistă privind noile descoperiri ale fizicii din acea perioadă subliniază faptul că atomul, a cărui existență trebuie considerată ca obiectivă, nu este nici indivizibil și nici imuabil, iar întreaga materie este simultan continuă și discontinuă [5]. De asemenea, prezentîndu-se teoria relativității, se atrage atenția asupra legăturii indisolubile dintre spațiu, timp și materia în mișcare, precum și asupra variației masei în funcție de viteză, cu precizarea că dogmele fizicii clasice despre imuabilitatea masei au fost puternic zdruncinate [6]. Energetismul lui W. Ostwald este înțeles ca o interpretare „spiritualistă". Cei mai mulți dintre autorii care se referă la această teorie afirmă, deși nu în mod consecvent, că nu poate exista mișcare, energie în afara materiei ; materia este purtătorul ei. A considera energia existentă prin ea însăși, în afara lumii materiale, sau a considera lumea ca fiind numai pură energie, după cum se exprimă unii savanți, este o aberație. P. Bogdan, de exemplu, socotea că energetismul lui Ostwald este primejdios și străin spiritului științific [7], iar Ștefan Procopiu, întrebîndu-se dacă energia este sau nu materială, răspunde afirmativ [8].

Tot Șt. Procopiu subliniază, într-un alt articol, că energia este indestructibilă, neputînd fi nici creată din nimic, nici anihilată și nici redusă la o singură formă, pentru că transformarea unei energii în alta e *totdeauna* posibilă [9]. Un alt autor își exprimă și el convingerea că energia nu se poate crea, nici distruge, așa cum „nu se poate crea, nici distruge materia" ; energia se conservă și se transformă dintr-o formă în alta [10].

În unele articole, cum sînt cele despre legea conservării și transformării energiei, despre „moartea termică" a universului, raportul dintre materia vie și nevie etc., autorii, cu toate limitele viziunii lor de ansamblu, reușesc, uneori, să enunțe unele opinii interesante și profunde. Profesorul Borcea de pildă, scria că omul „va zări, în ultimă analiză, viața omenească chiar nu ca ceva de ordin metafizic, dară tot ca o *modalitate particulară a mișcării universale*" [11]. Ar fi greșit să concludem însă că vreunul dintre colaboratorii revistei „Adamachi" ar fi stăpînit concepția materialist-dialectică. Încercările revistei de a depăși limitele înguste ale metafizicii sînt, mai ales în primele două etape, timide și sporadice. Este însă meritul lor

[5] Vezi revista „Adamachi", vol. 11, 1924, nr. 4, p. 17.
[6] *Ibidem*, vol. 8, 1921, nr. 1 ; volumul 8, 1921—1922, nr. 2.
[7] *Ibidem*, vol. 3, 1912, nr. 1, p. 36—37.
[8] *Ibidem*, vol. 5, 1914, nr. 1, p. 11.
[9] *Ibidem*, vol. 28, 1924, nr. 4, p. 226—238.
[10] V. C. Gheorghiu, *Degradarea energiei*, în revista „Adamachi", vol. 9, 1932, nr. 3, p. 116.
[11] I. Borcea, *Yves Delage, Les Théories de l'evolution*, recenzie, în revista „Adamachi", vol. 1, 1910, nr. 4, p. 296 (subl. ns.).

de a fi susținut ideea că materia nu poate fi considerată separat de mișcare, deoarece, așa cum scrie unul dintre colaboratori, în natură totul se schimbă, „evoluția este legea ei cea mai caracteristică, chiar și în lumea neînsufletită" [12].

În cuprinsul revistei găsim referiri prețioase și cu privire la conținutul obiectiv al spațiului și timpului. Relațiile spațiale și temporale nu pot exista în afara lucrurilor materiale, proprietățile lor sînt dependente de proprietățile materiei; spațiul este nelimitat, timpul este etern — acestea sînt ideile la care ajung A. Myller în studiul său *Evoluția ideii de spațiu* [13] și G. Țițeica în articolul *Spații cu mai multe dimensiuni*. În plus, G. Țițeica îi ironizează pe cei care, cînd aud vorbindu-se de spații cu mai multe dimensiuni, „își închipuie numaidecît lucruri misterioase", precum și pe pretinșii oameni de știință care caută să folosească această noțiune — valoroasă doar ca „instrument pentru cercetare" — în scopuri neștiințifice [14].

Prezentă în revista „Adamachi" este și ideea legității lumii materiale. Pluralitatea, diversitatea și variabilitatea fără sfîrșit a fenomenelor ce se desfășoară înaintea simțurilor noastre și formează doar un „haos aparent" sînt explicate prin existența aceleiași materii unice, care se mișcă necontenit în spațiu și timp. Angajîndu-se — destul de timid — să explice unitatea, unicitatea și pluralitatea lumii înconjurătoare, unii dintre colaboratori au ajuns să abordeze, direct sau indirect, principiul determinismului materialist. Astfel, încă din al doilea număr al revistei se constată cu satisfacție că „liberul arbitru și-a pierdut din ce în ce terenul, făcînd loc determinismului, pe măsură ce s-a putut dovedi că fenomenele psihice, cu gîndirea omenească însăși, sînt relegate de fenomene fiziologice, explicabile în chip natural" [15]. De asemenea i se aduc laude biologului Claude Bernard pentru că a reușit să respingă „doctrinele parazite, ridicînd pe ruinele lor frumosul principiu al determinismului", conform căruia „toată fenomenalitatea vieții e determinată de anumite cauze, a căror natură poate fi studiată în mod experimental" [16].

Subliniind că numai determinismul face posibilă existența științei, Șt. Procopiu critică finalismul și respinge categoric încercarea de a extinde așa-numitul indeterminism din microfizică la fenomenele macrocosmosului. El vede în aceasta o „neadaptare a legilor de la o categorie de fenomene la alta"; cum se exprimă el mai departe, „relațiile, legile și ecuațiile edificate prin indeterminism nu pot în mod logic să aducă rezultate care să nege determinismul". După opinia sa, și în microfizică acționează cauze în conformitate cu o anumită legitate obiectivă; numai că aici „prevederile nu se

[12] P. P. Stănescu, *Specia și modificările ei*, în revista „Adamachi", vol 39, 1943, nr. 1, p. 22.
[13] Vezi revista „Adamachi", vol. 12, 1926, nr. 4.
[14] *Art. cit.*, în revista „Adamachi", vol. 4, 1913, nr. 1.
[15] I. Borcea, *loc. cit.*, p. 296.
[16] Vezi revista „Adamachi", vol. 5, 1914, nr. 2, p. 145—146.

mai fac pentru cazurile individuale, ci se fac numai la legile statistice care înglobează un mare număr de cazuri individuale" [17].

Idei remarcabile întîlnim și în materialele cu caracter biologic, care, așa cum am arătat, abundă în revista „Adamachi" îndeosebi în prima sa perioadă de apariție. Ele privesc mai cu seamă teoria evoluționistă, care după 1880 a influențat puternic biologia românească [18].

Teoria transformistă, în forma ei lamarckiană, menționată încă în primul număr al revistei [19], este, în numărul următor, pe larg înfățișată de către I. Borcea. Respingînd teoria generației spontanee și preformismului lui Robinet, pe care le consideră niște „aberații enorme", semnalînd că și în activitatea științifică a lui Lamarck „găsim și părți, idei care n-au rămas în știință", autorul aduce elogii evoluționistului francez pentru că a deschis drum adevăratelor cercetări și explicații, „ca să alunge doctrina mistică a forței vitale și speculațiile sterile metafizice". Profesorul ieșean apreciază în mod deosebit ideea lui Lamarck că „nimic pe pămînt nu rămîne neschimbător, (că) totul e în evoluție", își însușește explicația materialistă dată de Lamarck originii vieții (materia vie a evoluat din materia nevie), adaptării viețuitoarelor și apariției omului; de asemenea evidențiază faptul că Lamarck vede progresul psihic în legătură cu progresul organic și că „în chestii politice și sociale ajunge la noțiunile admise azi de determinism în opoziție cu liberul arbitru" [20].

Considerînd explicația dată de Lamarck evoluției organismelor ca fiind cea mai bună, fără să poată sesiza toate limitele mecaniciste ale acestei explicații, I. Borcea nu s-a pronunțat însă niciodată împotriva *darvinismului*, ci numai a teoriilor *neodarviniste*. Pe el nu-l satisfăceau explicațiile date de neodarviniști variației organismelor exclusiv prin lupta pentru existență și prin selecția naturală și, cucerit de ideile lui Lamarck, susținea că influența mediului este factorul cel mai important ce determină evoluția viețuitoarelor.

În ce privește mecanismul evoluției, Borcea admite, ca și Lamarck, atît teoria dezvoltării lente, continue, cît și teoria dezvoltării prin mutații. „Evoluția lumii organice — scrie el — are loc prin modificări ce apar la ființe, și faptul dacă această evoluție se îndeplinește prin modificări continui sau prin modificări bruște e de o importanță secundară. Or, sub ce formă apar modificările, ele-s în legătură *cu modificările mediului ambiant*, și, odată apărute aceste modificări, *selecția* se exercită asupra lor. Atît influența mediului, cît și selecția pot fi aplicate în același chip la mutații, ca și la variațiile continui. Deci factorii principali puși în evidență de făuritorii

[17] Șt. Procopiu, *Principiul cauzalității în științe și dificultățile lui*, în revista „Adamachi", vol. 30, nr. 4, p. 252—255.

[18] Vezi S. Ghiță, *loc. cit.*, p. 522.

[19] Vezi I. Borcea, *Alfred Giard*, în revista „Adamachi", vol. 1, 1910, nr. 1, p. 53.

[20] Idem, *Despre naturalistul filozof Lamarck*, în revista „Adamachi". vol. 1, 1910, nr. 2, p. 69—85.

transformismului (Lamarck și Darwin) subzistă, vor subzista și vor menține mereu acest edificiu veșnic" [21].

Pe Borcea și pe alți colaboratori ai revistei „Adamachi" nu-i nemulțumeau numai faptul că De Vries exagera rolul mutațiilor în evoluție, ci și faptul că acesta rezolvă insuficient problema cauzelor ce determină mutațiile. Amintind că naturalistul olandez pune mutabilitatea și întinderea ei pe seama unor cauze interne nedeterminate, care ar provoca modificări în substanța elementelor germinative și că doar momentul cînd mutațiile devin active (se manifestă) e atribuit factorilor externi (mediului), Borcea susține că modificările plasmei germinative nu pot fi rupte de modificările mediului în care se află organismul [22].

Împotriva exagerărilor mutaționiste, care neagă, în cele din urmă, continuitatea materiei vii, se pronunță și G. I. Botez. Observînd că lamarckismul are imperfecțiuni, pe care într-o măsură le-a corectat mutaționismul, el dezaprobă ruptura pe care acesta din urmă o operează între *soma* și *germen*. După G. I. Botez, această ruptură este „departe de a exprima o realitate", iar cînd mutaționiștii vorbesc despre cauze interne nedeterminate, ce ar provoca variații germinale, „ei se dovedesc gînditori superficiali" [23].

În paginile revistei s-a luat, de asemenea, atitudine împotriva weismannismului [24] și vitalismului. Mai ales acest din urmă curent este respins de numeroși colaboratori. Diferite articole publicate respping tezele potrivit cărora viața ar începe în momentul cînd *principiul vital* sau *sufletul* pătrunde în corp, iar moartea ar surveni cînd acest principiu părăsește corpul, continuînd totuși a duce o existență personală [25]. De asemenea se exprimă regretul că neovitaliștii „au impregnat acest nou concept de vitalism de ceva mistic ce se relevează la fiecare pas, disimulat prin cuvinte ca: idee-forță, synergie, perfecție statică, perfecție dinamică, elan vital etc." [26]. În alte articole [27] se precizează că nu există forță vitală, nici finalitate și nici capricii ale naturii, ci toată fenomenalitatea vieții e determinată de anumite cauze a căror natură poate fi studiată în mod experimental. După C. I. Parhon, vitalismul este o vorbărie „sterilă și mistică" [28].

Cele două articole propriu-zis filozofice publicate în revista „Adamachi", se disting prin caracterul lor materialist.

---

[21] I. Borcea, *N. Zograf, Les nouveaux courants d'idées en Zoologie au debut du XX-e siècle*, recenzie, în revista „Adamachi", vol. 2, 1911, nr. 1, p. 88.

[22] *Ibidem*, p. 149—150.

[23] G. I. Botez, *Lamarck*, în revista „Adamachi", vol. 15, 1929, nr. 4.

[24] Vezi articolul *Alfred Russel Wallace*, în revista „Adamachi", vol. 5, 1914, nr. 1, p. 64.

[25] Vezi I. Borcea, *Despre naturalistul filozof Lamarck*, *loc. cit.*, p. 128.

[26] Idem, *Henri Bland, Les nouvelles formes de la Théorie de l'evolution*, recenzie, în revista „Adamachi", vol. 5, 1914, nr. 2, p. 247.

[27] Vezi revista „Adamachi", vol. 5, 1914, nr. 2, p. 146.

[28] Dr. C. I. Parhon, *Jacques Loeb*, în revista „Adamachi", vol. 10, 1924, nr. 4, p. 393.

Primul articol, *Filozofia științifică în fața naturii*, scris de profesorul C. Fedeleș [29], elogiază materialismul și ia poziție fățișă împotriva idealismului. Autorul se declară adept al filozofiei materialiste, pentru că această filozofie „face din știință punctul său de plecare", fiind „concluzia directă a acesteia și mai presus de toate ea vrea să explice totul cu cea mai mare claritate și simplitate posibilă" [30]. Prin filozofie materialistă, C. Fedeleș înțelegea însă în primul rînd filozofia materialist-vulgară. Rămîne însă un merit al său de a fi năzuit să respingă idealismul, care „explică totul cu aceeași ușurință și de aceea nu explică nimica", și de a fi fost convins că „în materie și în proprietățile ei trebuie căutată... explicarea definitivă a lumei ce ne înconjoară". După C. Fedeleș, materia singură e fondul lumii. Numai materia extensă și impenetrabilă, veșnic în mișcare există; altceva nu există; într-însa deci, afirmă el, trebuie căutate înțelesul și explicația universului. Căci spiritul nu e veșnic, „veșnică rămîne numai materia cu proprietățile și legile ei" [31].

Mai scurt și avînd un caracter evocator, cel de-al doilea articol, *Vasile Conta. Omul și opera într-o privire succintă* de P. Zosin, este dătător de seamă totodată și în ce privește poziția social-politică înaintată a autorului. După ce schițează momentele principale ale vieții lui V. Conta și după ce amintește principalele merite ale acestuia, P. Zosin se întreabă ce anume l-a determinat pe filozoful român să fie materialist și nu idealist. Zosin nu distinge determinanta socială, de clasă a acestei poziții, dar consideră că V. Conta „nu putea, cu spiritul lui dezinteresat și critic, decît să îmbrățișeze filozofia cea mai concretă, cea mai în acord cu datele științei, cea mai ferită de închipuire, deci de subiectivitate, și cea mai întemeiată pe observare și experiență, deci pe obiectivitate: filozofia materialistă și pozitivistă" [32]. Subliniind trăinicia filozofiei lui V. Conta și a materialismului în general, P. Zosin este convins că „sub orice condițiuni, viitorul operei filozofice a lui Conta este asigurat pentru că filozofia lui este filozofia vremii ce-o trăim..." [33].

Evident, P. Zosin greșea afirmînd că filozofia materialist mecanicistă și metafizică, neputincioasă în explicarea fenomenelor sociale, cum e filozofia lui V. Conta, ar fi chemată să fie filozofia „claselor muncitoare". Faptul însă de a fi vorbit de necesitatea ca și clasa muncitoare să-și aibă filozofia sa, de a fi considerat materialismul categoric superior idealismului, precum și încrederea sa în dărîmarea vechilor stări sociale — conferă, în cadrul ideologic al vremii, un caracter înaintat poziției lui P. Zosin.

Generalizări care se înscriu pe aceeași linie materialistă și, adeseori, spontan-dialectică, aflăm în revista „Adamachi" și cu privire

---

[29] Vezi revista „Adamachi", vol. 2, 1911, nr. 1.
[30] *Ibidem*, p. 68.
[31] *Ibidem*, p. 72.
[32] Dr. P. Zosin, *art. cit.*, în revista „Adamachi", vol. 4, 1913, nr. 4, p. 231.
[33] *Ibidem*, p. 231.

la problemele cunoașterii. Numeroși colaboratori, și îndeosebi I. Borcea, care a scris cel mai mult în acest domeniu și s-a dovedit totodată cel mai înaintat în concepția despre cunoaștere, consideră drept obiect al reflectării lumea materială, care acționează asupra simțurilor noastre și dă naștere astfel senzațiilor și percepțiilor, pe baza cărora ne ridicăm la cunoașterea rațională. După I. Borcea, „datele elementare", la care ajungem „prin o intuiție directă a simțurilor, prin observări", alcătuiesc baza cunoștințelor noastre. De aceea, orice domeniu de cercetare trebuie să fie sprijinit pe cît mai multe observații. Numai „pe măsură ce numărul de observații crește căpătăm în aceeași măsură și noțiuni tot mai exacte despre tot ce ne înconjoară..." [35]. Naturalistul român își manifestă întreaga dezaprobare față de „speculanții metafizicieni", care scriu, discută și se pronunță cu ușurință în chestiuni pe care nu le-au practicat îndestul și pe care nu le cunosc decît cu totul superficial. „Numai metafizicienii — scrie el — cred că prin simpla rațiune, fără controlul pozitiv al faptelor, pot să formuleze teorii definitive. Noi însă știm că asemenea teorii nu-s decît niște edificii fără bază și pe care cel mai mic vînt le risipește și le spulberă fără a mai rămîne nimic din ele" [36].

Insistîndu-se asupra rolului observației și experimentului în cercetarea științifică, în numeroase articole, se formulează ca o cerință fundamentală pentru progresul științei, ideea necesității de a interpreta continuu faptele stabilite, de a elabora ipoteze și teorii. Nu e suficient să ne mulțumim cu simpla cercetare a faptelor, ci trebuie în fiecare moment „să formulăm interpretațiile ce putem da faptelor stabilite. Toate cercetările personale, reunite cu punctele de vedere puse în evidență de alții, trebuie să tindă la stabilirea ipotezelor generale" [37].

Se ajunge în acest fel la exprimarea implicită a deplinei încrederi în posibilitatea omului de a cunoaște lumea înconjurătoare. Noi, oamenii, considera în finalul unui articol P. Poni, putem fi mîndri că „sîntem în stare să ne ridicăm cu cugetarea noastră și să prevedem viitorul infinitului univers pînă la infinitul timpului" [38]. Fenomenele realității se cunosc însă treptat, ceea ce se reflectă și în noțiunile noastre, care au un caracter mobil și concret-istoric: „noțiunile sau conceptele despre fenomenele ce ne înconjoară și care-și au baza în observarea intuitivă se pot modifica, întregi, pe măsură ce cercetările asupra lor se înmulțesc și se aprofundează" [39]. Respingîndu-se relativismul idealist, se arată în mod just că adevărul absolut nu poate fi obținut dintr-o dată sau prin strădania unui sin-

---

[35] I. Borcea, *O scurtă privire asupra progresului realizat în științele biologice și în zoologie în particular, în raport cu metodele de investigație întrebuințate în decursul timpurilor*, în revista „Adamachi", vol. 1, 1910, nr. 4, p. 213.

[36] Idem, *Yves Delage, Les Théories...*, *loc. cit.*, p. 298.

[37] Vezi revista „Adamachi", vol. 3, 1912, nr. 2, p. 126.

[38] P. Poni, *Demonul lui Arrhenius*, în revista „Adamachi", vol. 3, 1912, nr. 1, p. 26—27.

[39] Vezi revista „Adamachi", vol. 1, 1910, p. 68.

gur om, ci el apare ca o sumă a cunoștințelor care se acumulează treptat, prin eforturile de cunoaștere ale întregii omeniri. Numai „oamenii mici" vor să știe totul dintr-o dată; „oamenii de știință înțeleg că progresul e continuu și că o teorie care să ne dea explicarea unui fenomen așa de complicat ca viața, și în genere orice chestie generală, nu poate apărea deodată perfectă în toate amănunțimile ei în mintea unui singur om. Pe măsură ce cunoștințele pozitive: fapte și fenomene particulare se înmulțesc, pe aceeași măsură ideile se întregesc și generalizările încep a fi posibile. Aceasta nu e posibil decît prin o muncă cumulativă de mai multe generații... și în această privință munca cît de modestă a oricărui lucrător conștiincios e de folos, contribuind la punerea temeliei de fapte, pe care se sprijină generalizările sau legile științifice" [40].

În calea cunoașterii umane nu există limite absolute, de aceea ea urmează, pînă la urmă, o linie ascendentă, progresivă. Starea actuală a cunoștințelor, se arată în revista „Adamachi", nu reprezintă decît o treaptă, care, oricît ar fi de ridicată, poate fi încă înălțată. Cunoașterea nu are limite, pentru că însăși realitatea e variată și complicată la infinit; în orice moment faptele stabilite nu sînt decît o bază pentru alte noi cercetări [41].

În legătură cu aceasta, importantă ni se pare și precizarea cu privire la caracterul concret-istoric al teoriilor științifice. Se arată astfel că teoriile sînt strîns legate de stadiul atins de practica social-istorică, că ele „sînt ale momentului lor" și „prezintă întotdeauna părți bine stabilite și loc pentru investigații și completări ulterioare" [42], dezvoltîndu-se o dată cu practica. Dezvăluind relația care există între condițiile concret-istorice și dezvoltarea științelor, între practică și activitatea abstract-teoretică, I. Borcea, de exemplu, explică mărginirea contemporanilor lui Lamarck, care nu i-au înțeles teoria evoluționistă, prin aceea că, în momentul apariției acestei teorii practica socială, experimentarea științifică nu erau suficient de dezvoltate. El ajunge să constate că „o idee generală poate trece neobservată și neglijată de marele public și nu va putea deci da roade într-un moment dat, cînd numărul de fapte particulare bine precizate e încă restrîns, cînd deci starea generală a spiritului nu-i încă pregătită pentru primirea unor asemenea idei" [43].

În revistă se menționează de asemenea necesitatea de a supune rațiunea, ideea, teoria unui „control pozitiv al faptelor"; „observația atentă și experimentația riguroasă trebuie să intervină întotdeauna ca să afirme sau să infirme deducțiile raționamentului nostru" [44].

Apropiindu-se și el de înțelegerea unității dintre teorie și practică, dar nedistingînd cu suficientă claritate rolul determinant al prac-

[40] Vezi revista „Adamachi", vol. 1, 1910, p. 70.
[41] Vezi I. Borcea, *Despre naturalistul filozof Lamarck, loc. cit.*, p. 70.
[42] *Ibidem*, p. 69.
[43] *Ibidem.*
[44] *Ibidem.*

ticii față de teorie, profesorul I. Simionescu subliniază că scopul oricărei cunoașteri teoretice este, în cele din urmă, practica: „E cu neputință de separat practica de teorie; și cea mai înaltă, eterică teorie poartă în ea scînteia unei născociri practice. În calea progresului științific, ideea, năluca, după care fiecare tinde, este așa de împletită cu împlinirea ei..., încît nu știi care este înaintașa și care este efectul. A le separa într-atîta încît a crea din ele două caste ale vieții moderne e cu putință numai în mințile ce judecă superficial" [45].

★

Prin aceste contribuții, ca și prin susținerea altor idei valoroase, ca, de exemplu, ideea luptei intransigente și continue împotriva superstițiilor, a unei legături strînse între științele particulare și filozofie [46], sau prin interesul manifestat pentru tradițiile științei românești, revista „Adamachi" a participat activ la lupta dintre materialism și idealism în țara noastră. De-a lungul celor aproape trei decenii de apariție, revista a constituit unul dintre factorii de seamă ai procesului de răspîndire a cunoștințelor științifice din țara noastră, iar prin publicarea unor studii și articole originale a contribuit într-un mod substanțial la dezvoltarea științelor naturii și, implicit, la promovarea concepției materialiste.

---

[45] I. Simionescu, *Știința după război*, în revista „Adamachi", vol. 8, 1921, nr. 1, p. 2.

[46] Vezi revista „Adamachi", vol. 2, 1911, p. 88.

B. P. HASDEU ȘI GIAMBATTISTA VICO

DE

MAGDALENA LASZLO

Problema influenței filozofului italian Giambattista Vico asupra lui B. P. Hasdeu a fost atinsă în repetate rînduri. Amintim aici, printre altele, afirmația unui contemporan al său, Anghel Demetrescu, care a raportat unele idei cuprinse în *Istoria critică a românilor* la Vico [1], părerea lui Marin Ștefănescu după care Hasdeu, în filozofia istoriei, este vădit un adept al lui Vico [2], precum și studiul lui Edgar Papu, intitulat *Vico în cultura românească* [3]. În acest articol, autorul consacră cîteva pagini influenței lui Vico asupra lui Hasdeu, limitîndu-se însă numai la analiza lucrărilor pur filozofice ale savantului român și abordînd problema de pe poziții idealiste.

Cercetarea arhivei lui Hasdeu duce la concluzia că influența lui Vico asupra lui Hasdeu a fost mult mai timpurie decît s-a crezut pînă acum și s-a extins pe o arie mult mai largă a preocupărilor sale.

Scrierile inedite ale lui Hasdeu, păstrate la Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, permit să se fixeze ca dată a primului său contact cu opera lui Vico sfîrșitul anului 1856 și începutul anului 1857, deci perioada imediat premergătoare venirii sale în țară.

Despre configurația spirituală a lui B. P. Hasdeu în acel moment ne putem face o idee din cercetările Eufrosinei Dvoicenko-Markova și ale lui I. C. Chițimia, primele relevînd rolul culturii ruse în formația sa [4], cele din urmă rolul culturii poloneze [5]. S-a arătat, de ase-

[1] Cf. Anghel Demetrescu, *Determinismul în istorie*, în „Revista contimporană", an. I (1873), nr. 10, p. 854.

[2] Cf. Marin Stefănescu, *Filozofia românească*, București, 1922, p. 151.

[3] Apărut în revista „Studii italiene" an. II (1935), p. 161—186. Despre relația Hasdeu-Vico se vorbește la p. 173—179.

[4] Cf. E. Dvoicenko, *Începuturile literare ale lui B. P. Hasdeu*, București, 1936, art. *Russkie proizvedenia B. P. Hajdeu*, în volumul *Relațiile literare româno-ruse în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și la începutul secolului a XX-lea*, Moscova, 1964.

[5] Cf. prefața la B. P. Hasdeu, *Ion Vodă cel Cumplit*, Craiova, 1942.

Rev. filoz., 13, 3, p. 363—374, București, 1966

menea, cît de larg era orizontul său în materie de slavistică generală [6] şi cît de intens era interesul său la acea dată pentru problema antichităţilor slave privite în corelaţia lor cu istoria şi folclorul român [7].

Această formaţie, ca şi înclinaţia sa către vaste sinteze şi către scrutarea tenebrelor trecutului — ceea ce presupunea mai ales în starea cunoştinţelor de atunci prezenţa unei puternice imaginaţii unite cu o extraordinară perspicacitate —, l-a făcut pe Hasdeu deosebit de receptiv faţă de opera „părintelui filozofiei istoriei", cum îl numeşte el însuşi pe Giambattista Vico în manuscrisele din acea epocă.

Mărturia unui adevărat cult pentru Vico sînt trei scrieri inedite în limba rusă, neterminate, păstrate în arhiva sa. Prima dintre ele constituie începutul unui eseu despre viaţa şi opera filozofului italian [8], a doua este intitulată *Pervoe slovo celovecestva* şi cuprinde pe o singură pagină [9] începutul unei scrieri inspirate din studiul filozofiei lui Vico. În sfîrşit, a treia, cu titlul *Drevneişii bît slavian, Pervîi otrîvok*, cuprinde dezvoltarea unor idei din lucrarea precedentă, încadrate într-un plan mai vast [10]. Vom analiza, în continuare, fiecare dintre aceste scrieri. Eseul despre viaţa şi opera lui Vico începe la pagina 2. Prima pagină s-a pierdut, dar titlul lucrării îl putem deduce din referirile cuprinse în ultima scriere amintită, unde se citează de cîteva ori *F. A. Hajdeu: Djambattista Viko*. Putem presupune deci că tînărul Hasdeu a avut de gînd să scrie un studiu amplu, însă, antrenat fiind între timp de alte proiecte, a părăsit această lucrare. Manuscrisul se întrerupe brusc la pagina 24 şi cuprinde numai expunerea vieţii filozofului italian în epoca copilăriei şi a adolescenţei.

Sursa de inspiraţie a lui Hasdeu a constituit-o autobiografia lui Vico, pe care o dezvoltă şi studiul lui Michelet asupra lui Vico, apărut ca prefaţă la traducerea operei acestuia în limba franceză.

Lui Hasdeu i se pare insuficient faptul că Vico explică propria sa evoluţie spirituală numai prin înlănţuirea unor lecturi. El caută să scruteze tainele personalităţii acestuia în primele impresii ale copilăriei. Insistă foarte mult asupra religiozităţii mamei sale, care, reflectîndu-se asupra firii sensibile şi meditative a copilului, a determinat caracterul spiritualist al gîndirii filozofului italian.

Vorbind despre formaţia lui Vico, Hasdeu îşi pune o serie de probleme legate de evoluţia spirituală a geniului. El critică vehement sistemele pedagogice care pun accentul pe însuşirea mecanică a cunoştinţelor, în speţă cele practicate în şcoala iezuită prin care

---

[6] Cf. P. P. Panaitescu, *Rolul lui B. P. Hasdeu în slavistica românească*, în „Romanoslavica", VI, Bucureşti, 1962, p. 235 sq.

[7] Cf. articolul nostru *B. P. Hasdeu despre folclorul ucrainean*, în „Romanoslavica", X, Bucureşti, 1964, p. 102.

[8] În arhiva Hasdeu, mapa V, manuscrise necatalogate. Indicaţia pe plic: *Studiu asupra filozofiei lui Vico.*

[9] Arhiva Hasdeu, mapa V. Plicul poartă titlul *Pervoe slovo celovecestva.*

[10] Arhiva Hasdeu, mapa V. Titlul de pe plic: *Pervîi otrîvok.*

a trecut Vico, şi se pronunţă pentru încurajarea contactului direct cu natura. Părerea aceasta i-a fost sugerată, probabil, chiar de gînditorul italian, care exprimase asemenea idei în scrierea sa *De nostri temporis studiorum ratione*, cu cîteva decenii înaintea lui Rousseau.

Din eseul lui Hasdeu se desprinde o atitudine pozitivă faţă de spiritualism în general şi în special faţă de tradiţia platonică din filozofia evului mediu, pe care o analizează amintind despre interesul tînărului Vico pentru filozofia scolastică.

Evident, această lucrare neterminată nu ne permite să ne dăm seama despre felul cum îl vedea Hasdeu pe Vico în anii aceia, dar ne dă o idee despre cele ce gîndea el într-o seamă de probleme adiacente.

O sursă suplimentară oferă extrasele şi tezele întocmite de Hasdeu în vederea scrierii despre Vico [11]. Ele sînt aşezate pe paragrafe, în total 19. Unele sînt simple păreri despre Vico, citate din diverşi autori şi necomentate. Astfel, el reproduce *in extenso* un citat din Chateaubriand, în care acesta apreciază faptul că Vico leagă începuturile dreptului de religie, arătînd că şi religia creştină a sacralizat momentele principale ale existenţei umane, dar îl critică pentru atitudinea pozitivă faţă de păgînism.

Problemei raporturilor lui Vico cu creştinismul i se pot conexa şi alte citate reproduse de Hasdeu. Astfel, la paragraful 9, el dă un pasaj dintr-o scriere a episcopului Synezius din Cirene, care asemăna pe oameni cu copiii, iar la paragraful 10 aduce un citat din Grigore de Nazianz, în care acesta fixează ca o mare problemă ce stă în faţa omului crutarea originilor sale. Hasdeu adaugă că problema pusă de acest autor poate fi rezolvată numai de filozofia istoriei, Vico fiind un ecou al neoplatonicianului Grigore de Nazianz.

La paragraful 17 Hasdeu consemnează, cu deosebită satisfacţie, că „marele" Humboldt a acceptat, întocmai ca şi Vico, ideea „dezvoltării în cerc" a naturii şi societăţii ca formă în care se realizează progresul în univers. El descoperă o idee apropiată şi la un mare scriitor din epoca modernă, şi anume la Schiller în publicaţia *Die Horen*. Pe de altă parte, Hasdeu îl critică pe Villemain fiindcă acesta l-a subapreciat pe Vico, considerîndu-l unilateral.

În ultimul paragraf, Hasdeu insistă asupra profundei legături a gîndirii germane din secolul al XIX-lea, în special a promotorilor „filozofiei istoriei", cu Vico. Despre Niebuhr, Wolf şi Herder, el notează că opera lor este un monument întru glorificarea lui Vico.

Putem astfel desprinde din aceste teze ideea că, în epoca redactării scrierii despre Vico, Hasdeu accepta fără rezerve ideile acestuia, căutînd să-l integreze în istoria dezvoltării gîndirii umane ca pe un cugetător care a dat răspunsuri la probleme ce se ridicaseră cu secole în urmă, deschizînd noi orizonturi şi cuprinzînd în esenţă marea majoritate din direcţiile filozofiei şi ştiinţei moderne.

---

[11] În arhiva Hasdeu, mapa VI, manuscrise necatalogate. Titlul manuscrisului este *Dlea socinenia Djambattista Viko*.

Aceeași concluzie se desprinde și din analiza celorlalte două scrieri legate de Vico, despre care s-a amintit la începutul acestui articol.

Scrierea neterminată *Pervoe slovo celovecestva* cuprinde referiri la două opere ale lui Vico: *Principi di una scienza nuova* și *De ratione studiorum*, precum și la un discipol italian al lui Vico de la începutul secolului al XIX-lea, Cataldo Janelli, autor al scrierii *Sulla natura e necessita della scienza delle storie umane* (Neapole, 1817), în care principiile lui Vico sînt aplicate în științele sociale. Manuscrisul lui Hasdeu începe cu expunerea unuia din principiile de bază ale filozofiei lui Vico, după care individul, în evoluția sa, repetă fazele de dezvoltare a istoriei umane, copilul fiind o imagine perfectă a omului primitiv. Hasdeu afirmă că în epoca sa acest adevăr a devenit loc comun, uitîndu-i-se obîrșia. Teza s-a extins la multe ramuri ale științei, istoricii căutînd să descifreze pe baza ei trecutul, dar și viitorul omenirii, lingviștii descoperind legile de dezvoltare a limbilor.

Mai departe, însuși Hasdeu încearcă o asemenea aplicare, bazîndu-se pe ideile lingvisticii contemporane lui. Oamenii de știință afirmă că toate limbile s-au format dintr-un număr limitat de sunete, cu precădere onomatopeice. Acest lucru i se pare firesc dacă se pornește de la tezele lui Vico, deoarece primii oameni aveau, ca și copiii, un instinct foarte pronunțat al imitației, auzul foarte dezvoltat și organele vorbirii foarte maleabile. Hasdeu își pune chiar problema că omul, fiind în primul rînd animal, a trebuit să aibă și un sunet tipic. Descoperind acest sunet, am putea afla care a fost primul cuvînt al omenirii și implicit am descoperi și chintesența dezvoltării speciei umane.

Scrierea *Drevneișii bît slavean* este dedicată tatălui său și urma, după planul inițial, să cuprindă drept preambul eseul despre viața lui Vico. Manuscrisul conține în trimiteri referiri la această scriere neterminată a lui B. P. Hasdeu, cît și referiri la *Principi di una scienza nuova* a lui Vico.

Autorul povestește o legendă relatată de Herodot și citată și în scrierea precedentă, după care un rege egiptean din secolul al VII-lea î.e.n., Psammetik, și-ar fi pus și el problema „care a fost cel mai vechi cuvînt omenesc?", la care a încercat să răspundă prin intermediul unei experiențe. El a ales doi copii nou-născuți, pe care i-a izolat complet de societatea omenească, lăsîndu-i în grija unui păstor care nu avea voie să pronunțe nici un cuvînt în prezența lor. Copiii au crescut în mijlocul unei turme de capre, hrănindu-se cu laptele acestora. Hasdeu consideră că primul cuvînt pronunțat de ei a fost greșit notat de Herodot *bekos*. El era de fapt *buko* și provenea nu din natura umană a copiilor, ci din imitarea strigătului caprei, deoarece copiii, cum a demonstrat Vico, nu creează ci imită limba.

Hasdeu crede că poate descoperi reflexele acestui cuvînt în limba sanscrită, care, conform teoriei ce se bucura de o mare cir-

culaţie la vremea aceea, corespundea stadiului cel mai vechi al dezvoltării limbii omeneşti [12], păstrînd în formă nealterată, livrescă vestigiile ei.

Dacă eseul său despre Vico l-a arătat receptiv mai ales faţă de latura contestabilă a filozofiei lui Vico, faţă de idealismul său, modul în care aplică ideile lui Vico în ultimele două scrieri ne duce la convingerea că Hasdeu a ştiut să desprindă sîmburele raţional al filozofiei lui Vico, ideea evoluţiei. Filozofia lui Vico a trezit pentru prima dată la tînărul Hasdeu, preocupat la acea dată de studiul timpurilor vechi, interesul pentru scrutarea zorilor civilizaţiei omeneşti, a începuturilor gîndirii şi limbajului, probleme care apoi îl vor pasiona în întreaga sa activitate pe tărîmul ştiinţei.

★

Evoluţia gîndirii lui Hasdeu a fost uluitor de rapidă. În 1873, la 35 de ani, cînd devine profesor universitar, el îmbrăţişează de acum într-o sinteză proprie cele mai importante cuceriri ale ştiinţelor umanistice din vremea sa. Faza adolescentină a cultului pentru Vico fusese lăsată în urmă de mult. Unele din preocupările şi tezele lui Vico apar însă şi în scrierile sale de maturitate.

Le găsim mai întîi în studiile sale de lingvistică alături de teoriile cele mai recente atunci [13].

Astfel, de pildă, în partea a III-a a scrierii *Cuvente den betrani*, intitulată *Principiile de lingvistică*, Bucureşti, 1881, p. 126, se găseşte următorul pasaj :

„Marele Vico a fost cel dintîi care a înţeles paralelismul fecund dintre poet, copil şi o limbă în formaţie. Poetul, copilul şi omul primitiv — zice el — însufleţesc deopotrivă lucrurile cele mai neînsufleţite. Poetul, copilul şi omul primitiv posedă la culme facultatea de a imita. După gest, prima limbă a omenirii a fost limba poetică. Această limbă s-a născut din sărăcia graiului, care nu ajungea pentru a exprima toate trebuinţele omului primitiv, silindu-l astfel să recurgă la ceea ce constituie podoabele poeziei : imagini, ipotipose, metafore, perifraze etc.

Omul primitiv nu era împins a vorbi decît numai doar cînd îl zbuciuma o pasiune violentă, şi atunci vocea lui intona un fel de cîntec nu numai pentru că pasiunea ridică glasul, ci încă pentru că cel ce simte o dificultate în a pronunţa bine, după cum sînt gîngavii şi după cum trebuia să fi fost la început omenirea întreagă, articulează mai lesne cîntînd".

---

[12] Mai tîrziu Hasdeu a renunţat la această părere despre limba sanscrită. Cf. C. Poghirc, *B. P. Hasdeu-indoeuropenist*, în „Limba română", an. XII, (1963), nr. 5, p. 473.

[13] Asupra evoluţiei concepţiei lingvistice a lui Hasdeu, cf. Lucia Wald, *Hasdeu şi problemele de teorie a limbii*, în „Limba română", an. XII (1963), nr. 5.

Hasdeu se solidarizează întru totul cu aceste citate ample din *Principi di una scienza nuova*, precum şi cu altă idee a lui Vico, după care poezia a premers prozei în dezvoltarea limbii.

În această scriere, Hasdeu îl enumeră pe Vico printre creatorii lingvisticii moderne, alături de Leibniz: „În acelaşi timp (cu Leibniz), Vico atrăgea atenţia ştiinţei asupra literaturii poporane, asupra acelei împrejurări că fiecare popor posedă cîte o enciclopedie a sa oarecum instinctivă, o logică a sa, o geografie, o astronomie, etc. În germene — conchide Hasdeu — filologia comparativă era acolo întreagă" [14].

Afirmaţia aceasta e repetată aproape textual în articolul *Dicţionare şi dicţionare*, care figurează ca introducere la volumul II din *Etymologicum magnum*, dar într-un alt context.

Hasdeu arată aici că lingvistica modernă nu e nicidecum o urmare a dezgropării sanscritei, ci ea se datorează unor împrejurări mult mai semnificative, şi anume afirmării ideologiei burgheze, care a militat pentru egalitatea tuturor cetăţenilor în faţa legii.

Vehiculînd în opera sa ideea necesităţii de a studia atent limba poporului, Giambattista Vico este un precursor al ideii egalităţii în faţa ştiinţei dintre limba cultă şi „graiurile cele mai necioplite", deci un înaintaş al lingvisticii moderne [15].

Se ştie cît de fecund a aplicat Hasdeu această idee, care apare pentru prima dată la Vico, în propriile sale lucrări lingvistice. Cea mai grăitoare dovadă în această privinţă este ,evident, chiar *Etymologicum Magnum Romaniae*.

Dar nu numai pe această coordonată a lingvisticii generale se poate urmări influenţa gîndirii lui Vico asupra personalităţii lui Hasdeu. Putem descoperi reminiscenţe din scrierile lui Vico şi în operele sale de exegeză sau evocare istorică.

Astfel, în articolul *Archeologia*, apărut în revista „Din Moldova", tomul I, Iaşi, 1862, p. 35, el citează *Cinque libri di principi di una scienza nuova* (Neapole, 1725), arătînd importanţa lui Vico în dezvoltarea arheologiei. Hasdeu afirmă că arheologia nu se poate lipsi de concursul unui mare număr de ştiinţe auxiliare şi remarcă: „Vico în filozofia istoriei, Niebuhr în respectul antichităţilor romane, Behr în al celor elene recurgeau nu numai la alăturarea rămăşiţelor monumentale cu opuri scrise, dar încă la etnografia modernă, deslucind obiceiurile naţiunilor vechi şi stinse prin al altor popoare vii şi moderne, aflătoare în nişte condiţiuni de fiinţare aproape analoge".

În *Ion Vodă cel Cumplit* (Bucureşti, 1865), explicînd geneza unei legende populare, Hasdeu recurge la un citat din Vico:

„Cînd cineva devine faimos în bine sau în rău, poporul se grăbeşte a şi-l închipui în cutare sau cutare împrejurare şi inven-

[14] B. P. Hasdeu, *Cuvente den betrani*, partea a III-a, *Principii de lingvistică*, Bucureşti, 1881, p. 19.

[15] Cf. B. P. Hasdeu, *Scrieri literare, morale şi politice*, vol. II, Bucureşti, 1937, p. 24.

tează apoi asupra-i fabule în armonie cu caracterul eroului care sînt minciuni factice, dar verităţi ideale, căci gloatele nu imaginează decît ce este analog cu realitatea" [16].

Principala operă istoriografică a lui Hasdeu, *Istoria critică a românilor* (vol. 1, Bucureşti, 1873; vol. II, Bucureşti, 1875), nu cuprinde citate directe din Vico, are însă foarte numeroase aplicări ale principiilor acestuia.

Realizînd cele preconizate în articolul citat mai sus, *Archeologia*, Hasdeu se străduieşte să folosească la maximum datele tuturor disciplinelor umanistice pentru a lămuri tainele trecutului istoric, considerînd că „nu există nici o ramură a cunoştinţelor care să nu poată răspîndi cîte o neaşteptată rază de lumină asupra unei chestiuni istorice" [17] şi pornind de la aceeaşi premisă ca şi Vico: epocile din care nu ne-au rămas urme scrise au o extraordinară importanţă pentru înţelegerea evoluţiei ulterioare a societăţii.

Însă nu numai aplicarea acestor principii generale ne aminteşte de Vico. În unele cazuri, el împrumută de la acesta chiar şi modul de abordare a unor probleme. Astfel, cunoscuta teorie a lui Hasdeu, susţinută pentru prima dată în această lucrare, apoi reluată de multe ori mai tîrziu, cu privire la originea personajului Negru-Vodă, este incontestabil o reminiscenţă a tratării figurii lui Homer la Vico. Ca şi acesta din urmă, Hasdeu îl consideră pe Negru-Vodă o figură legendară căreia i-a stat la bază o realitate, şi anume o generalizare a „castei" Basarabilor, care au domnit timp de secole în ţările române. Numele său ar proveni de la figura capului de negru care ar fi împodobit steagul acestei caste. Filiaţia a fost sesizată şi de Anghel Demetrescu în articolul citat [18], şi Hasdeu i-a dat chiar dreptate în acest caz particular, protestînd însă împotriva tendinţei lui Demetrescu de a extinde epitetul de „discipol al lui Vico", pe care i-l atribuia, la întreaga concepţie a lucrării [19].

Anghel Demetrescu a remarcat, de asemenea, şi filiaţia similară a teoriei lui Hasdeu cu privire la existenţa unui alfabet la daci. Recurgînd la diverse surse istorice, de valoare contestabilă, Hasdeu a afirmat, în a doua parte a cărţii sale, că dacii ar fi posedat o scriere, care a fost transmisă apoi secuilor. Scrierea aceasta era hieroglifică de caracter semito-arian, fiind originară din Egipt, de unde a adus-o Deceneu, care avusese legături apropiate cu casta preoţească de acolo, fiind el însuşi mag, şi a folosit-o cu scopuri sacerdoţiale. Hasdeu dă această interpretare unor semne misterioase, despre care se aminteşte în izvoare cu totul diferite, legînd, cum făcea adesea, fenomene foarte depărtate unele de altele. Impulsul care l-a făcut însă să conexeze faptele a fost, fără îndoială, teoria lui Vico asupra

[16] B. P. Hasdeu, *Ion Vodă cel Cumplit*, Bucureşti, 1865, p. 118.
[17] Idem, *Istoria critică a românilor*, t. I, Bucureşti, 1873, p. II.
[18] Vezi Anghel Demetrescu, *Determinismul în istorie*, în „Revista contimporană", an. I (1873), nr. 10, p. 854.
[19] Vezi B. P. Hasdeu, *Istoria critică a românilor*, vol. II, 1875, p. III.

scrierii hieroglifice ca prima scriere inventată de preoți și servind unor scopuri religioase.

În articolul său asupra concepției istorice a lui Hasdeu, Aurelian Sacerdoțeanu, analizînd teoria lui Hasdeu cu privire la existența „castei" Basarabilor, arată că, deși teoria în sine este cu totul eronată, fiind un rod al fanteziei lui Hasdeu, ea a împins într-o direcție justă cercetările cu privire la originea primelor înjghebări statale din țara noastră, demonstrînd pentru prima dată posibilitatea explicării lor pe baze interne, eliminîndu-se ipoteza falsă a unui descălecat [20].

Pe de altă parte, cercetările din ultimii ani ale arheologilor noștri [21] au adus lumină și în problema atît de îndelung dezbătută a existenței unei scrieri la daci. Hasdeu a avut dreptate cînd a presupus existența unei scrieri la daci și funcția ei preponderent religioasă, deși, evident, a greșit importînd-o tocmai din Egipt atunci cînd dacii foloseau pentru aceste scopuri alfabetul grec.

În fine, analogia cu care începe introducerea la volumul I cuprinde în mod neîndoielnic reminiscențe din Vico :

„Copilul se mișcă fără astîmpăr din instinctiva pornire de a-și întări născînda vigoare prin gimnastică.

Junele se încrede orbește în tot ce-i iese înainte, căci altfel n-ar cîștiga recea ispită cu prețul dezamăgirii.

Sosește apoi o vîrstă cînd omul, matur la corp, la inimă și la minte, se concentră în sine-și, devenind el însuși o mică lume, bazată în relațiile sale cu lumea cea mare pe principiile conservațiunii și dezvoltării individuale.

Așa sînt și popoarele".

În contururile sale, o asemenea concepție ciclică a istoriei enunțată de Hasdeu amintește pe cea a lui Vico, dar prezintă și diferențe destul de sensibile față de orientarea gîndirii filozofului italian.

Vîrstele despre care vorbea Vico erau opuse de el viziunii moștenite din antichitate, după care istoria omenirii a început cu o vîrstă de aur, iar celelalte epoci care au urmat au constituit o decădere. El afirmă, din contra, că civilizația umană a început cu stadii inferioare de dezvoltare, evoluînd tot mai mult. Acesta era scopul inițial al analogiei dintre istoria omenirii și vîrstele omului.

Celălalt aspect, de asemenea cu totul inovator, a fost încercarea sa de a cuprinde în aceste epoci, formulate evident încă într-o formă naivă, neștiințifică, perioade sincronice în dezvoltarea omenirii, de a desprinde legitățile generale ale istoriei omenirii independent de formele individuale, naționale ale dezvoltării diverselor societăți umane. Chiar titlul lucrării sale fundamentale trădează această intenție. Forma sa completă este *Principi di una scienza nuova intorno alla communa natura delle nazioni.*

---

[20] A. Sacerdoțeanu, *Concepția istorică a lui B. P. Hasdeu*, în „Studii". an. X (1957), nr. 5.

[21] Cf. *Istoria României*, vol. I, București, Edit. Acad. R. P. R., 1960, p. 327—328.

Pornită de la frica zeilor, de la înţelegerea tenebroasă a menirii sale, omenirea lui Vico se umanizează tot mai mult, îşi ia tot mai mult soarta în propriile sale mîini. Pornit de la o copilărie zgomotoasă şi dinamică, poporul, în concepţia lui Hasdeu, tinde spre o maturitate caracterizată prin naţionalism.

Ciclurile lui Vico apar astfel, în această introducere, restrînse la viaţa unei naţiuni, ceea ce este şi firesc dacă ne gîndim că Hasdeu a urmărit istoria unui singur popor.

Deplasarea accentului de la legităţile generale ale dezvoltării omenirii la cele particulare ale unei naţiuni se observă însă şi în preocupările generale de filozofia istoriei, expuse în capitolul „Reacţiunea omului contra naturii". Pînă la un punct, raţionamentul lui Hasdeu trădează aici influenţa lui Vico. Combătînd încercările lui Wallace de a aplica selecţia naturală, biologică la civilizaţia umană, Hasdeu îi opune prezumţia existenţei unei providenţe divine, care a predestinat omenirea pentru civilizaţie. Teoria aceasta constitiue una din ideile fundamentale ale lui Vico. Mai departe însă Hasdeu se îndepărtează cu totul de ideile filozofului italian, deoarece, după părerea sa, providenţa divină nu se manifestă numai la începuturile civilizaţiei umane, ci chiar şi pe parcursul ei, realizîndu-se sub forma selecţiei unor ginţi „fără de care erau peste putinţă rezultatele superioare ale civilizaţiunii şi de contactul cărora profită neamurile de jos" [22].

În această parte a teoriei sale, Hasdeu a fost, probabil, influenţat de filozofia germană, ajungînd la concluzii inacceptabile astăzi. În ansamblul ei, întreaga concepţie expusă în acest capitol este pur idealistă, rupînd cu totul istoria umanităţii de condiţionarea materială, economică. Combătînd o teorie eronată, a aplicării darvinismului la societate, Hasdeu a acceptat o teorie tot atît de greşită, dîndu-i pe deasupra o coloratură naţionalistă.

O fructuoasă aplicare a concepţiilor lui Giambattista Vico se găseşte într-o lucrare istorică a lui B. P. Hasdeu de proporţii mai restrînse, intitulată *Zîna Filma. Goţii şi gepizii în Dacia*, scriere care datează din 1877.

Hasdeu urmăreşte în această lucrare vestigiile gepizilor pe teritoriul României şi le găseşte prezente într-o legendă (notată de folcloristul Simeon Mangiuca în Banat) care este, după părerea sa, de origine gotică. Personajul mitic al zînei Filma, care apare în această legendă, pare să fie o oglindire fantastică a febrei.

„Omul primitiv, înzestrat cu o «corpolentissima fantasia», după expresiunea lui Vico, dă obiectivitate tuturor impresiunilor sale fie interne, fie externe" [23], notează în această conexiune Hasdeu.

Avem aici de-a face cu o interesantă aplicare a concepţiei lui Vico asupra psihologiei omului primitiv, îmbinată cu foarte nume-

[22] B. P. Hasdeu, *Istoria critică a românilor*, vol. II, p. 19.
[23] *B. P. Hasdeu, Zîna Filma, Goţii şi gepizii în Dacia.* Bucureşti, 1877, p. 23.

roase incursiuni în domeniul filologiei comparate, menite să sprijine ipoteza emisă de Hasdeu.

Un alt exemplu al influenței filozofiei lui Vico asupra viziunii lui Hasdeu despre trecut se găsește într-o operă și mai tîrzie a sa, în discursul *Noi în 1892* [24].

În acest discurs, Hasdeu revizuiește tezele de filozofie a istoriei enunțate în *Istoria critică a românilor* și acceptă fără rezerve încercările de aplicare a darvinismului la viața socială, proclamînd principiul „ontogenia repetă filogenia" drept „singurul piedestal pe care trebuie așezată filozofia istoriei".

„Cum se dezvoltă individul, tot așa, prin aceleași trepte evolutive, cată să se dezvolte și o națiune, cată să se dezvolte specia omenească", scrie el în continuare. Deoarece dezvoltarea individului se caracterizează în primul rînd prin prezența a trei vîrste — copilăria, bărbăția și bătrînețea, tot așa se va dezvolta și specia umană. Aceasta este baza raționamentului lui Hasdeu în prima parte a discursului său.

Ideea aceasta a fost analizată și de E. Papu în articolul citat și evidențiată ca un exemplu al unei influențe a lui Vico, recunoscută de Hasdeu. Autorul articolului îl critică, cu această ocazie, pe Hasdeu de la dreapta pentru insuficienta consecvență a idealismului său, contaminat cu elemente naturaliste, biologizante.

„Cugetarea lui Hasdeu e violentată de acea întrepătrundere de categorii științifice și religioase care lipsesc de omogenitate lanțul argumentărilor" [25], scrie el.

Viciul argumentării lui Hasdeu nu constă în aceea că a încercat să lege concepția fazelor la Vico cu cuceririle științei, cum afirmă E. Papu, ci în aceea că nu a sesizat deosebirea esențială dintre istoria naturală și istoria societății.

Remarcabilă este a doua parte a raționamentului lui Hasdeu din acest discurs. Savantul român se întreabă dacă parcurgerea inevitabilă a acestor trei etape înseamnă o revenire eternă a acelorași stadii și dă un răspuns negativ, sprijinindu-se pe un pasaj din *Evanghelia lui Ioan*, care atribuia lui Hristos ideea că omul nu se poate îmbunătăți altfel decît renăscîndu-se mereu.

„Această învățătură a lui Crist —, continuă el —, napolitanul Giambattista Vico, părintele filozofiei istoriei, a aplicat-o către viața națiunilor. Națiunile și ele se nasc, trec prin copilărie, trec prin bărbăție, trec prin bătrînețe, «corsi e ricorsi». Crist, Vico și Darwin, în aceste trei nume se rezumă «știința vieții»".

Acest pasaj ne readuce la manuscrisele de tinerețe ale lui Hasedu. Aici, declarîndu-și dezacordul cu Villemain și entuziasmul pentru Humboldt, pornind de la atitudinea lor diferită față de teza dezvoltării ciclice a omenirii, el îi imputase lui Villemain o înțelegere

[24] Discursul a fost publicat în „Revista nouă", an. IV (1892), p. 438—444.
[25] E. Papu, *Vico în cultura românească*, în „Studii italiene", II, București, 1935, p. 175—176.

superficială a lui Vico. Concepţia filozofului italian trebuie interpretată în conformitate cu ideea lui Humboldt după care dezvoltarea în cicluri este o formă în care se manifestă progresul în natură şi societate. La o distanţă de aproape 40 de ani reîntîlnim sub o formă şi mai explicită aceeaşi înţelegere profundă a filozofiei lui Vico. Acceptarea de către Hasdeu a teoriei ciclurilor are această latură foarte preţioasă. Departe de a fi impregnată de pesimism, de sentimentul tragicului, al amurgului, cum apare în filozofia burgheză a culturii din secolul al XX-lea, în speţă la Spengler şi Toynbee, în operele lui Hasdeu ea îmbracă o expresie fundamental optimistă. Acest aspect e prezent atît în *Istoria critică a românilor*, cît şi în discursul amintit, în care prevesteşte un viitor luminos ţării sale.

Înainte de a ne pronunţa asupra importanţei pe care trebuie să o acordăm în lumina marxismului prezenţei unei timpurii, puternice şi incontestabile influenţe a lui Vico asupra scrierilor lui Hasdeu, vom apela la un citat din scrierile lui Marx.

Într-o scrisoare adresată lui Lassalle datînd din 1862, Marx aprecia astfel filozofia lui Vico :

„Vico conţine în germene pe Wolf (Homer), Niebuhr (Istoria regilor romani), baza studiului filologiei comparate (deşi în chip fantezist), şi în plus o mare doză de genialitate" [26].

S-a notat pînă acum în această lucrare cum în mod succesiv Hasdeu, dotat cu un deosebit simţ al valorilor, a reuşit să sesizeze toate aceste laturi ale filozofiei lui Vico, subliniind nu o dată rolul său în dezvoltarea filologiei comparate, fapt care nici pînă astăzi nu e recunoscut în suficientă măsură de istoricii lingvisticii [27], şi descoperind noi şi noi posibilităţi de aplicare creatoare a concepţiei lui Vico asupra istoriei.

Surprinzător apare şi faptul că Hasdeu sesizează şi un alt aspect al operei lui Vico, apreciat de Marx, anume interpretarea profundă pe care o dă gînditorul italian istoriei dreptului roman. În scrisoarea sus-amintită, Marx evidenţia „înţelegerea filozofică a spiritului dreptului roman" de către Vico, „în contrast cu filistinii dreptului", dînd ca exemplu consideraţiile acestuia cu privire la natura poetică a vechiului drept roman.

Hasdeu citează acelaşi pasaj din Vico în scrierea sa *Originea ideilor juridice la români*, dîndu-i o foarte interesantă aplicare la analiza ideilor juridice ale poporului român, în care găseşte vestigii ale vechiului drept roman [28].

Firesc, şi în ce priveşte concepţia lui Hasdeu asupra dreptului se găsesc, în afara legăturilor declarate cu Vico, şi urme nedeclarate

---

[26] K. Marx şi F. Engels, *Despre artă şi literatură*, Bucureşti, E.P.L.P., 1955, p. 237.

[27] În lucrările fundamentale contemporane privind istoria filologiei, numele lui Vico nu este nici măcar amintit. Cf., de pildă, dr. Hans Arens, *Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart*, München, 1955.

[28] Cf. „Românul", an. XII (1868), p. 2.

ale influenței sale în orientarea generală a cercetărilor juridice ale savantului român. Deși în prefața la programul anchetei cu privire la obiceiurile juridice ale poporului român Vico nu este amintit, autorul referindu-se la orientări contemporane lui în ce privește cercetarea uzanțelor de drept ale popoarelor, care pot fi urmărite „în descrierile călătoriilor, în dosare, în poezia populară, rareori în ecourile lor în poezia cultă" [29], sugestia venise tot de la Vico.

Concluzia aceasta se impune și pentru ansamblul problemei care ne preocupă.

Contactul din anii tinereții cu opera lui Vico a constituit primul impuls puternic care l-a îndreptat pe Hasdeu spre studiul unui mare complex de probleme istorice, filologice, filozofice. În cursul anilor, el a asimilat toată știința vremii sale, s-a plasat în multe privințe în avangarda ei. Datorită însă fascinației ideilor filozofului italian, el s-a raliat mai întotdeauna curentelor care într-un fel sau altul îl dezvoltă pe Vico, uneori chiar independent de acesta, căci Vico a fost unul dintre marii precursori ai ideilor secolului al XIX-lea ; iar în multe cazuri Hasdeu a revenit la primul izvor al acestor idei. În decursul a peste 40 de ani vom găsi în scrierile sale citate din Vico în cele mai diferite ediții, atît în original, cît și în traducerile și prelucrările franceze.

Desigur, nu am reușit să descoperim toate aceste ecouri ale ideilor lui Vico în scrierile lui Hasdeu. Credem însă că și ce e prezentat aici permite să se constate prezența unei remarcabile afinități spirituale dintre aceste două mari personalități și a unei puternice amprente a gîndirii lui Vico asupra scrierilor lui Hasdeu, sub semnul căreia s-au născut multe dintre cele mai strălucite pagini ale moștenirii sale științifice.

---

[29] B. P. Hasdeu, *Obiceiurile juridice ale poporului român. Programă*, București, 1878, p. 7.

COMUNICĂRI

ESTETICA CONSTRUCTIVISTĂ ÎN REVISTELE AVANGARDISTE DINTRE ANII 1920 ȘI 1930

DE

GRIGORE SMEU

După primul război mondial, în condițiile accentuării crizei generale a capitalismului, clasele dominante din România recurgeau frecvent la promisiuni de prosperitate, de avînt social și cultural. Acestor promisiuni false, largi pături sociale le-au răspuns printr-un sentiment general de nemulțumire și combativitate. Atitudinea nonconformistă a căpătat însă la nivelul diverselor medii un conținut diferit.

Unele grupuri de intelectuali erau dominate de spiritul unei boeme care tindea să exalte în orice împrejurare gestul ostentativ. Dar atitudinea ostilă a acestor grupuri față de ordinea burgheză, de spiritul mărginit al burghezului mulțumit de sine și de soarta sa era, totuși, sinceră și lipsită de superficialitate. Era o inaderență vie față de mistificările claselor dominante, de vorbele sforăitoare prezentate drept idealuri fundamentale, de spiritele mărginite, conservatoare, pe care orice tentativă de înnoire le înspăimînta. Acest nonconformism îmbracă forma unei revolte tulburi, al cărei conținut îl constituie un nihilism pronunțat. În România, manifestările de acest gen au început să se accentueze în revista „Contimporanul", căpătînd extensie și în alte reviste — „Integral", „Punct", „75 H.P." etc. Încercarea de a face din afișarea absurdului o regulă de conduită în viață și pe plan cultural, proclamarea frenetică a iraționalului, fronda zgomotoasă — toate aceste trăsături pe care le întîlnim la mișcarea dadaistă, născută la Zürich încă în anii războiului, transmit spiritul lor anarhic noilor forme de modernism extrem de după război.

Orientarea de ansamblu a revistelor „Contimporanul", „Integral", „Punct", „75 H.P." se exprimă în promovarea „constructivismului". Revendicîndu-se de la inițiatori ai abstracționismului — de la Mondrian și mai ales de la Kandinsky —, „constructivismul" se contura ca o încercare de a sintetiza diverse tendințe subiectiviste. „Integral",

Rev. filoz., 13, 3, p. 375–378, București, 1966

de pildă, se subintitula și „Revistă de sinteză modernă", iar „Punct" purta și subtitlul de „Revistă de artă constructivistă internațională". Constructivismul caută un principiu ordonator, care să dea sens plăsmuirilor lipsite de veridicitate în ceea ce privește reflectarea realității. În această privință, el se sprijină pe ideea de „unitate", de „organizare". Hans Richter a afirmat nu o dată sprijinirea acestei orientări pe ideea de „organizare". A susținut-o la primul Congres al constructiviștilor de la Düsseldorf (în 1922), iar în 1923 a elaborat la Berlin un program intitulat *Principii*, în centrul căruia se află afirmarea ideii de „organizare". Potrivit acestui program — pe care „Contimporanul" l-a reprodus doi ani mai tîrziu în paginile sale —, punctul de vedere constructivist „consistă în a recunoaște că toate manifestările vieții sînt părți integrante dintr-o unitate" — idee care astfel formulată nu ridică obiecții. Formula constructivistă își propune să „creeze conștiința" acestei unități. Acestui scop îi este subordonată încercarea de a organiza raporturile diverselor mijloace de expresie (formă, culoare, sunet etc.). Realizarea unei astfel de organizări este proclamată drept problema numărul unu a perioadei de după război în pictură, cinematograf, arhitectură, tehnică etc. Dar în orientarea de ansamblu, ca tendință, a constructivismului, izvoarele „unificării", ale „organizării" sînt căutate în capriciile unei sensibilități care repudiază contingențele cu realitatea obiectivă. De aceea sensul general al formulei constructiviste este dominat de un joc arbitrar al intelectului, pe fondul căruia ideea de „organizare" degenerează într-o căutare nefirească a unei „logici" a ilogicului, într-o cheltuire bizară a lucidității pentru afișarea iraționalului. Iraționalismul constituia de fapt stindardul celor ce publicau în „Punct", „Integral", „75 H.P.". „Artistul — susținea un articol în «Punct» (nr. 8 din 9 ianuarie 1925) — nu se interesează niciodată de gradul de *comprehensibil* al operei sale. Dimpotrivă : cu cît mai incomprehensibilă îi va fi opera, cu atît va reprezenta o mai mare valoare de artă". Și se conchidea : „de bună seamă, arta nu poate trăi în înțelegere cu logica".

În pictură, sculptură, cinematografie, literatură, „organizarea" constructivistă a căpătat unele nuanțe particulare, pe care Ov. S. Crohmălniceanu le-a analizat în adîncime (vezi *Curs de istorie a literaturii române între cele două războaie mondiale*), dar ea comportă aproximativ aceeași stereotipie confuză.

În arhitectură, constructivismul a dat naștere, după părerea noastră, unei situații mai complexe, mai contradictorii, care se impune să fie analizată ca atare. Și în arhitectură *absolutizarea* constructivistă a generat diverse forme și raporturi spațiale care intrau în conflict cu o seamă de cerințe tehnice-funcționale, violentînd, totodată, sensibilitatea artistică, oricît ar fi fost aceasta de receptivă la înnoiri. Și aici organizarea elementelor componente a dat naștere unor îmbinări absurde în măsura în care această organizare își caută izvorul exclusiv în subiectivitatea arhitectului. În arhitectură, rigoarea soluțiilor teh-

nice-funcţionale, a utilizării diverselor materiale, a calculelor matematice limitează însă bizareria, invenţia pur subiectivistă, îndreptînd fantezia creatoare pe un făgaş mai firesc, mai strîns legat de realitatea obiectivă. În procesul aplicării constructivismului în arhitectură, sublinierea intensă a ideii de unitate, de organizare spaţială a elementelor — corelîndu-se cu rigoarea cerinţelor şi soluţiilor tehnice-funcţionale, *care nu poate fi total ignorată* — a dus la unele concluzii pozitive, care depăşesc de fapt clişeele iraţionalismului constructivist. În articolul intitulat *Arhitectura nouă*, publicat într-un număr din „Contimporanul" (nr. 53—54 februarie 1925), consacrat arhitecturii moderne, Marcel Iancu sublinia că „arhitectura nu poate fi arta de a desemna faţade sau nuduri, dar că problema ei artistică rezidă în arta corespondenţelor spaţiale, a raporturilor echilibrate de volume, a proporţiilor şi a ritmurilor construite numai conform legilor organice ale sensibilităţii şi ale geometriei". Marcel Iancu, care participase, alături de Tristan Tzara, la iniţierea dadaismului şi a fost mai tîrziu reprezentant al orientării constructiviste, emitea opinii contestabile atunci cînd exagera dependenţa raporturilor, a proporţiilor şi a ritmurilor arhitecturale de „legile sensibilităţii". Dar considerarea esteticului în arhitectură ca *expresivitate spaţială*, „în sensul funcţional utilitarist al clădirii", cum preciza Marcel Iancu în acelaşi articol, constituie, în perioada respectivă, un aport substanţial la înnoirea veritabilă a soluţiilor arhitecturale, împotriva acelor tendinţe care concepeau esteticul ca un element de gratuitate, supraadăugat soluţiilor şi cerinţelor funcţionale. În articolul citat, ca şi în altele — *Interiorul* şi *Estetica nouă* („Contimporanul" din aprilie şi noiembrie 1925) —, Marcel Iancu militează pentru o concepţie mai adecvată a esteticului în arhitectură. Împotriva considerării esteticului ca o încărcare a formelor exterioare cu ornamente inadecvate funcţionalităţii, el publică în cîteva numere din „Contimporanul" articole care — reliefînd valoarea expresivităţii funcţionale, spaţiale — subliniază dependenţa formelor exterioare de spaţiul arhitectural interior, de structura lui. Este o concepţie care ţine seama într-un mod mai profund de *primordialitatea* naturii funcţionale a arhitecturii, de faptul că ea e destinată să satisfacă *înainte de toate* un complex de cerinţe materiale.

Mai ales de la Paul Souriau încoace, care aprecia în 1904, în cartea sa *La beauté rationnelle*, că din punct de vedere estetic forma obiectului material este expresia manifestă a funcţiei acestui obiect, valoarea expresivităţii funcţionale a fost adeseori invocată în legătură cu cele mai diverse domenii ale producţiei materiale. *Absolutizarea* acestei formule a generat exagerări „funcţionaliste" nu numai în arhitectură, ci şi într-un domeniu foarte larg şi variat al produselor industriale. Trăsătura caracteristică a acestor exagerări o constituie extinderea condiţionării esteticului de către criteriile funcţionale pînă la dizolvarea, de fapt a acestuia în înseşi soluţiile tehnice-funcţionale. Respingerea unor astfel de exagerări este îndreptăţită.

Funcţionalismul a fost caracterizat însă, uneori, ca un fel de constructivism aplicat în arhitectură. După părerea noastră, această caracterizare este inadecvată, deoarece exagerările funcţionaliste încep să se facă simţite — şi nu numai în arhitectură — încă la începutul veacului al XX-lea, cu cel puţin un deceniu înainte de a se afirma din plin constructivismul. Aceste exagerări încep să se afirme mai cu seamă într-o serie de ţări industriale avansate ; condiţionarea factorului estetic era pusă exclusiv pe seama cerinţelor tehnice-funcţionale în cîmpul larg al producţiei materiale moderne. Pe fondul iraţionalismului constructivist, unele exagerări funcţionaliste în arhitectură capătă amprenta acestuia, degenerînd în absurdităţi. Se poate vorbi, prin urmare, de o *asociere*, de o *corelare* a funcţionalismului cu constructivismul, şi nu pur şi simplu de o definire a primului prin conţinutul celui de-al doilea. Respingerea exagerărilor funcţionaliste este cu atît mai îndreptăţită cu cît ele s-au afirmat, uneori — în arhitectură — pe fondul unui iraţionalism „constructivist". Însă în măsura în care formula „expresivităţii funcţionale" vizează respingerea estetizării gratuite, a încărcăturii ornamentale, a înzorzonării suprafeţelor, a formelor exterioare, în acest sens ea este îndreptăţită. Dacă revista „Contimporanul" s-a încadrat în orientarea iraţionalistă de ansamblu a constructivismului, ea are şi unele merite tocmai prin promovarea unei concepţii a esteticului în arhitectură, mai corespunzătoare specificului unor soluţii spaţiale şi funcţionale ale acesteia.

Adăugăm la aceasta faptul că „Contimporanul" a dedicat un număr special (nr. 52 din ianuarie 1925) lui Constantin Brîncuşi sub titlul *Consacrat lui Constantin Brîncuşi, sculptor român.* Articolele publicate în acest număr analizează şi elogiază originalitatea profundă a sculptorului, înţelepciunea pe care o degajă tendinţa de simplificare a formelor, scot în relief sensibilitatea inepuizabilă a artistului pentru plasticitatea materiei etc. Toate acestea, cît şi faptul că revista a publicat, de mai multe ori, reproduceri după sculpturile lui Brîncuşi constituie o contribuţie — care, după părerea noastră, merită să fie menţionată — la reliefarea valorii unuia din geniile creaţiei artistice ale poporului român.

Spre deosebire de revistele „Integral", „Punct", „75 H.P.", care au apărut dintru început ca tribune ale modernismului extrem, „Contimporanul" — sub direcţia lui Ion Vinea — a apărut în 1922 ca o grupare de orientare democratică, al cărei conţinut predominant nu-l constituiau problemele artei, ci combaterea politicianismului burghez şi o anumită simpatie faţă de lupta revoluţionară a proletariatului. Orientarea evidentă a „Contimporanului" spre promovarea ostentaţiilor „constructiviste" are loc, după cum rezultă din paginile revistei, după anul 1923 şi se întinde pe o perioadă de şapte ani, pînă în 1930, însă şi în acest timp se face simţită uneori atitudinea nonconformistă, antiburgheză.

SPECIFICUL PROCESELOR GEOGRAFICE ÎN ANSAMBLUL FORMELOR MIŞCĂRII MATERIEI

DE

L. ŞERBAN, V. MITRACHE

Examinarea unor probleme teoretice, şi nu rareori a unora cu evidente implicaţii filozofice, preocupă într-o măsură crescîndă cercetători din cele mai diferite domenii ale ştiinţei, fiind una dintre caracteristicile esenţiale ale cunoaşterii ştiinţifice contemporane.

În rîndul acestor preocupări se înscriu şi studierea cadrului general al fiecărei ştiinţe, precizarea obiectului ei în ansamblul cunoaşterii ştiinţifice.

Acumularea unui material faptic imens şi mai ales dezvoltarea cercetărilor la limita dintre două domenii, fapt care a dus la apariţia a numeroase ramuri şi ştiinţe noi, ca biochimia, biofizica etc., au făcut tot mai dificilă delimitarea obiectului specific fiecărei ştiinţe. O dată cu trecerea timpului, unele ştiinţe s-au apropiat tot mai mult, au apelat tot mai mult una la cealaltă pînă într-atît, încît unele ramuri foarte importante nu mai pot fi concepute fără concursul altora (de exemplu genetica fără chimie). În aceste condiţii, precizarea specificului unei ştiinţe în raport cu celelalte şi mai cu seamă stabilirea riguroasă a obiectului ei sînt foarte greu de realizat. Totuşi, cu cît ştiinţele se dezvoltă şi se influenţează mai mult între ele, cu atît este mai necesară delimitarea domeniului propriu şi a problemelor specifice şi esenţiale ale fiecăreia, pentru că numai pe această bază ştiinţele se pot constitui fiecare în parte ca un sistem de cunoştinţe omogen, „complet", despre un anumit domeniu, un sistem cu un fundament solid şi cu o organizare armonioasă.

Vom analiza în cele ce urmează unele aspecte teoretice mai importante ale obiectului geografiei ca ştiinţă, încercînd să precizăm domeniul pe care aceasta îl cercetează.

★

Rev. filoz., **13**, 3, p. 379–387, Bucureşti, 1966

Engels a pus bazele teoretice ale rezolvării problemei obiectului ştiinţelor în spirit materialist-dialectic, dînd în această privinţă indicaţii generale şi exemple concrete de strălucită analiză. Se ştie că, în concepţia sa, obiectul unei ştiinţe îl constituie o anumită formă de mişcare a materiei.

Să urmărim modul cum se reflectă această teză generală în cazul particular al geografiei, determinînd în primul rînd acele fenomene care constituie obiectul acestei ştiinţe.

De la început putem spune că procesele geografice nu se identifică cu nici una din formele fundamentale ale mişcării materiei, ele fiind rezultatul interacţiunii acestora. În felul acesta, mişcarea geografică apare ca o formă specifică, complexă, de mişcare a materiei, deosebită de formele fizică, chimică, biologică etc. şi avînd anumite elemente proprii, prin care se determină calitativ.

În *Dialectica naturii*, Engels arăta că orice formă de mişcare a materiei (fundamentală sau nefundamentală) se caracterizează prin anumite trăsături, ca purtătorul material, tipul de interacţiune, contradicţii specifice [1], legi specifice. Mişcarea geografică, formă complexă de mişcare a materiei, se diferenţiază de celelalte forme prin existenţa unui purtător material determinat, complexul teritorial, prin contradicţii interne fundamentale specifice, prin natura specifică a interacţiunii diferitelor forme fundamentale de mişcare în cadrul formei complexe de mişcare geografică şi prin legi specifice.

★

Ca purtător material al mişcării geografice putem considera complexul teritorial, luat fie la scară planetară (înveliş terestru, înveliş geografic), fie la scară regională.

Complexul teritorial este rezultatul unui îndelungat proces de interacţiune între totalitatea factorilor naturali-istorici de la suprafaţa pămîntului (aerul, apa, uscatul, vieţuitoarele în strînsă interdependenţă), studiaţi de geografia fizică generală şi de ramură, şi totalitatea factorilor sociali, în măsura în care aduc schimbări în profilul spaţial-teritorial, circumscriindu-se astfel în sfera de cercetare a geografiei economice generale şi de ramură.

Atît geografii fizicieni, cît şi cei economişti recunosc existenţa obiectivă a complexului natural teritorial şi a celui de producţie. Ele trebuie privite însă ca părţi ale unui tot unitar, rezultat al unui proces istoric de interacţiune, caracterizat nu numai prin natura deosebit de complexă a interdependenţei elementelor care îl compun, dar şi printr-o dezvoltare în timp în cadrul spaţial determinat.

Pe măsura dezvoltării istorice a societăţii omeneşti, cadrul natural, umanizat într-un grad din ce în ce mai mare, şi factorul economic de producţie se influenţează tot mai mult unul pe celălalt. La scară regională unitatea elementelor naturale şi a celor sociale ce formează

[1] Vezi K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 375, 545.

complexul teritorial apare mult mai evidentă decît la scară planetară. Se constată la acest nivel o unitate şi un anumit echilibru al factorilor naturali (o anumită formă de relief căreia îi corespunde o anumită reţea hidrografică, un anumit tip de sol, vegetaţie etc.), precum şi un specific al factorilor economici, înţelegînd prin aceasta nu determinarea elementului economic de către cel natural, factorul social fiind, după cum vom vedea, elementul director, ci o anumită formă concretă a raportului om-natură manifestată printr-o anumită formă de activitate umană desfăşurată în raport cu mediul natural şi printr-un specific al dezvoltării forţelor de producţie.

Aspectul dialectic al interacţiunii unor elemente diferite în cadrul unor anumite unităţi este esenţial şi pentru cercetarea geografică, de el ţinîndu-se seama în efectuarea a numeroase cercetări. Astfel, în studierea elementelor fizico-geografice se manifestă, cu toată dezvoltarea studiilor pe ramură, tendinţa de a se analiza interacţiunea unor elemente diferite ; geografii care studiază geomorfologia unei regiuni iau în consideraţie tot mai mult factorii rocă, apă, aer, vegetaţie, animale şi om, care constituie obiectul de studiu al altor discipline geografice.

Studiind activitatea de producţie desfăşurată de societate, activitate ce se realizează conform unor legi sociale specifice, constatăm că aceasta are loc totdeauna în cadrul unor anumite condiţii naturale, asupra cărora acţionează ţinînd cont de legile naturii, de echilibrul complexului teritorial, continuu modificat conform cu interesele societăţii. În felul acesta, unitatea dintre factorul natural şi cel social se adînceşte, se creează un raport necesar, obiectiv, raport mobil care depinde în foarte mare măsură de gradul de dezvoltare a modului de producţie într-o etapă istorică dată, el evoluînd în sensul dominării treptate şi schimbării neîncetate a elementului natural de către cel social. Din această cauză, în cadrul complexului geografic sau al regiunii geografice, elementul social se manifestă nu ca o simplă continuare a celui natural, ci ca factor director al întregului complex teritorial geografic.

Constatînd legătura strînsă dintre elementul natural şi cel economic de producţie, trebuie să subliniem deci că, în cadrul complexului teritorial, elementul social îşi manifestă un anumit grad de independenţă, evidenţiat în primul rînd prin tendinţa subordonării şi modificării factorilor naturali. În acest proces se vădeşte importanţa deosebită a factorului social în cadrul mişcării geografice, acesta avînd un rol determinant, fie în prezent, fie ca tendinţă, chiar şi acolo unde pentru moment mai predomină elementele naturale (Sahara, regiunea polilor, regiunea Amazonului etc.). În astfel de regiuni se realizează din ce în ce mai mult acţiunea omului, care duce la o modificare treptată a caracteristicilor lor. O serie de fenomene sociale actuale îngreuiază însă acest proces. Este ştiut că fertilizarea Saharei, deşi posibilă din punct de vedere tehnic, nu se poate realiza decît cu condiţia unei colaborări internaţionale foarte largi şi cu investiţii

foarte mari. Acest fapt ilustrează din nou importanţa factorilor sociali în dezvoltarea complexului teritorial geografic, aceştia putînd acţiona, în funcţie de natura orînduirii sociale, fie în sens pozitiv, ameliorînd unele fenomene, dînd curs unor forme evoluate, fie în sens negativ, frînînd procesul dominării naturii de către om sau determinînd chiar fenomene de involuţie (degradări de soluri, modificări ale climei sau ale factorului biologic cu urmări defavorabile etc.).

Din cele arătate rezultă că în cadrul complexului geografic se manifestă un proces de întrepătrundere şi interacţiune a unor elemente materiale variate, avînd ca rezultat modificarea şi dezvoltarea acestui complex teritorial. Dat fiind că, după cum arăta Engels, „acţiunea reciprocă" a corpurilor „este tocmai mişcarea" [2], putem considera că totalitatea acestor interacţiuni şi modificări specifice constituie ceea ce numim mişcarea geografică.

Complexul teritorial ca purtător material al mişcării geografice trebuie considerat însă nu numai din punctul de vedere al interacţiunii componentelor sale, ci şi din punctul de vedere al dezvoltării sale istorice.

Din acest punct de vedere, disciplinele geografice nu trebuie să fie concepute ca simple modalităţi de inventariere, de constatare a unor date fixe, imuabile, cum ar fi suprafeţele, cotele, formele de relief etc.; geografia modernă tinde tot mai mult să depăşească acest stadiu empiric; ea priveşte formele de relief şi ariile respective nu numai sub aspectul dimensiunilor lor, ci şi dinamic, ca fenomene apărute în urma unor procese. Evaluarea cantitativă, cifrică îşi păstrează, evident, importanţa ei în exprimarea fenomenului geografic-fizic sau economic. Cercetările noi în geografia fizică şi economică duc la descoperirea unor legi cu o acţiune amplă ce determină modificări importante, caută să surprindă aspectele esenţiale ale proceselor geografice şi, pe baza acestora, să indice formele ulterioare ale mişcării. Punînd problema în acest mod, geografia serveşte din ce în ce mai mult acţiunii de transformare a naturii, de dezvoltare a forţelor de producţie, desfăşurată de societate, se transformă dintr-o disciplină care înregistrează într-o ştiinţă capabilă să indice direcţiile de dezvoltare a obiectului ei, devenind astfel o ştiinţă cu adevărat modernă.

În primul curs de geografie ţinut la Universitatea din Bucureşti în toamna anului 1900, Simion Mehedinţi, vorbind despre obiectul geografiei ca ştiinţă, sublinia că aceasta studiază „rezultatul interacţiunii celor patru sfere", arătînd totodată cum au apărut succesiv litosfera, atmosfera, hidrosfera şi biosfera şi evidenţiind că, o dată cu apariţia fiecăreia dintre acestea, fenomenele geografice devin tot mai complexe, ele neputînd fi înţelese decît dacă sînt privite în mod consecvent ca rezultat al interacţiunii acestor sfere. Întreaga gîndire şi cercetare geografică a lui Mehedinţi se bazează pe această idee, marele om de ştiinţă explicînd fenomenele geografice într-un mod spontan dialectic şi cerînd ca cercetarea geografică să nu se rezume la simpla

[2] K. Marx şi F. Engels, *op. cit.*, p. 375.

constatare a datelor, ci să privească fenomenele atît prin prisma corelaţiilor care se stabilesc între ele, a cauzalităţii lor specifice, cît şi prin evoluţia lor istorică [3].

Interdependenţa unor elemente multiple şi variate în cadrul complexului teritorial demonstrează necesitatea ca în cercetarea geografică să nu ne rezumăm la simpla descriere a elementelor fizice şi economice-geografice, ci, cunoscînd stadiul lor actual, să trecem la explicarea genetică a diverselor forme şi procese rezultate din interacţiunea elementelor complexului teritorial sau ale regiunii geografice, evidenţiind deci şi evoluţia lor în timp.

Este o cerinţă majoră a geografiei în etapa actuală depăşirea fazei de disecare a fenomenelor geografice privite static în cadrul diferitelor ramuri ale geografiei şi trecerea, care a început să se înfăptuiască deja, la o nouă fază în care să se dezvăluie interacţiunea fenomelor în mişcarea lor continuă, cauzele principale şi legile acestei mişcări, ţinîndu-se seama de importanţa pe care fiecare fenomen o are în cadrul dat, fără a exagera rolul unor factori secundari.

În evoluţia sa, complexul teritorial geografic a ajuns la o treaptă superioară de dezvoltare o dată cu apariţia omului, prin a cărui activitate s-a modificat simţitor aspectul unor zone geografice întinse şi s-a format cea de-a doua latură importantă a sa, cea economică.

Cadrul naţional ca element social-structural obiectiv constituie o condiţie a realizării unui complex de producţie unitar. Organizarea socialistă a societăţii pe baza formaţiunilor naţionale prin valorificarea deplină şi multilaterală a resurselor pe care le oferă cadrul natural şi prin o mai eficientă activitate transformatoare a oamenilor duce la făurirea unui complex teritorial unitar, armonios şi multilateral dezvoltat. Caracterul complex al vieţii sociale se răsfrînge asupra tuturor factorilor materiali şi deci şi asupra cadrului geografic în care acesta se dezvoltă, imprimîndu-i un anumit specific. Din această cauză nu sînt posibile delimitări forţate întocmite arbitrar de tipul „complexelor economice interstatale" în care raportul natură-societate este tratat în mod schematic, simplist, punîndu-se un acent vădit pe factorul geografic natural ca factor determinant în politica unei naţiuni. Analizînd raportul mediu geografic — societate, trebuie avut în vedere în primul rînd rolul determinant al factorului social ca element superior apărut într-un stadiu avansat al dezvoltării.

★

Apariţia succesivă a unor factori noi care contribuie la evoluţia fenomenelor geografice a fost însoţită de acţiunea unor contradicţii numeroase apărute de asemenea succesiv. Astfel, în cadrul fenomenelor geografice distingem contradicţii între natură şi societate, condensare şi evaporare, eroziune şi sedimentare, concentrare şi descentralizare în cadrul proceselor economico-geografice etc. Procesele studiate de către

[3] Vezi S. Mehedinţi, *Opere complete*, vol. I, partea I, Bucureşti, 1943, p. 13—16.

ştiinţele geografice fiind foarte variate şi complexe, rezultat al interacţiunii mai multor forme fundamentale de mişcare, în cadrul lor există numeroase contradicţii ; unele au caracter general, iar altele sînt proprii unui grup relativ restrîns de fenomene.

Aceste contradicţii au un rol deosebit în apariţia şi evoluţia fenomenelor geografice.

În primele stadii de dezvoltare, aceste fenomene includeau mişcări fizice, mecanice şi chimice, astfel încît între fenomenele geografice şi geologice deosebirea era foarte mică ; procesele care aveau loc în acea perioadă la suprafaţa pămîntului se asemănau foarte mult cu cele ce se desfăşurau în adîncime, predominînd fenomenele care vor determina structura geologică a planetei.

În primele stadii de dezvoltare a pămîntului, procesele geologice au constituit elementul dominant ; ulterior, pe măsură ce formele de mişcare mai complexe deveneau mai cuprinzătoare, aria proceselor geologice a devenit tot mai precisă şi în acelaşi timp mai limitată în spaţiu. Astfel, apariţia atmosferei şi hidrosferei a dus la intensificarea fenomenelor fizico-chimice din zona de contact a acestora cu litosfera, începînd astfel o nouă etapă în dezvoltarea mişcării geografice.

În această nouă fază fenomenele geografice se diferenţiază din ce în ce mai mult de cele geologice şi, cu toate că ele se influenţează încă într-o măsură destul de mare, aspectul pămîntului începe să se modifice în primul rînd datorită unor factori noi geografici, ce apar ca urmare a interacţiunii hidrosferei, atmosferei şi litosferei.

O dată cu apariţia materiei vii, purtătoarea unei forme de mişcare superioară, a avut loc un salt calitativ important şi în evoluţia fenomenelor geografice. O dată cu apariţia mişcării biologice începe să acţioneze şi contradicţia dintre factorul biologic şi factorii anteriori fizico-chimici şi geologici, fapt care a influenţat într-o măsură crescîndă asupra aspectului pămîntului şi în acelaşi timp a determinat un nou raport între fenomenele geologice (de la suprafaţa pămîntului) şi cele geografice. Sub influenţa fenomenelor biologice, de exemplu, se formează solul, deşi la contactul dintre litosferă, atmosferă şi hidrosferă avuseseră loc şi înainte anumite procese fizico-chimice, acestea constituind o condiţie esenţială, dar insuficientă pentru formarea lui.

Privind apariţia succesivă şi evoluţia fiecăreia dintre cele patru sfere, precum şi raporturile dintre ele, constatăm că abia în condiţiile apariţiei biosferei fenomenele geografice încep să se manifeste într-adevăr ca „rezultat al interacţiunii celor patru sfere", după cum le-au văzut S. Mehedinţi [4] şi continuatorii săi.

Raportul dintre natura organică şi cea anorganică se va dezvolta pînă la forma sa superioară marcată prin apariţia mişcării sociale, stadiu în care fenomenele geografice ating forma lor actuală şi în care se manifestă din ce în ce mai mult acţiunea contradicţiei dintre cadrul natural (mediul geografic) şi societate.

[4] S. Mehedinţi, *op. cit.*, p. 20.

Existența unor contradicții specifice pentru fiecare dintre etapele de dezvoltare a fenomenelor geografice, contradicții ce se mențin și în etapele ulterioare, superioare, reprezintă încă o caracteristică a complexității acestei forme de mișcare, contribuind, în ultimă instanță, la precizarea specificului mișcării geografice în cadrul celorlalte forme de mișcare a materiei.

★

Mișcarea geografică, privită ca sinteză de un fel deosebit a celorlalte forme de mișcare a materiei, nu presupune includerea formelor fundamentale de mișcare ca atare, nu apare ca o sumă aritmetică sau ca o simplă alăturare a lor, ci ca un proces specific cu determinări proprii. Este vorba de o interdependență, și nu de o înglobare a anumitor forme de mișcare în totalitatea lor în cadrul mișcării geografice. Geografia studiază aceste forme de mișcare numai în măsura în care ele participă la apariția și evoluția diferitelor procese geografice, într-un mod diferit de cel în care le studiază fizica, chimia, biologia etc.

Referindu-ne la raportul dintre procesele de natură fizică, chimică, biologică etc., în cadrul proceselor geografice, putem preciza că în timp ce geograful cercetează aceste procese în interacțiunea lor, urmărind aspectul spațial, pe cercetătorii din alte domenii îi interesează laturi particulare ale acestor procese, în afara interacțiuniilor. Astfel biologul se poate mulțumi cu o simplă plantă sau asociație vegetală pe care o studiază ca atare, în vreme ce geograful studiază acțiunea florei sau a faunei asupra unor suprafețe întinse și numai în măsura în care ele determină modificări ale scoarței pământului.

Apariția mișcării biologice a influențat în mod evident celelalte forme de mișcare (chimică și fizică) care au acționat anterior. Dezvoltarea învelișului vegetal a însemnat o gamă mai amplă de procese fizice la suprafața solului (dezagregarea mecanică sau fixarea materialului detritic prin rădăcinile plantelor etc.), o gamă mai complexă de fenomene chimice în troposferă, sol, apă (prin procesele biotice și ca urmare a lor), dar a însemnat și o nouă sinteză a mișcării mecanice, fizice și chimice, evidențiată, de exemplu, în modul de formare a solului, ca mediu de interacțiune a proceselor mecano-fizico-chimice.

Apariția mișcării sociale a determinat o și mai pronunțată modificare a acțiunii celorlalte elemente. Studiind acțiunea societății asupra factorilor naturali-istorici de la suprafața pământului, trebuie să ținem seama de faptul că societatea omenească reprezintă nu numai un ansamblu biologic de indivizi, ci este o formațiune calitativ nouă apărută în procesul de dezvoltare a materiei ; ea acționează asupra fenomenelor natural-geografice pe baza legilor ei proprii și într-un mod specific. Astfel, acțiunea planificată și organizată a societății socialiste influențează asupra învelișului geografic într-un mod diferit de acțiunea stihinică a societății în capitalism ; posibilitatea concentrării de mari resurse materiale și umane în vederea dezvoltării armonioase a economiei naționale în socialism urmărește, o dată cu exploatarea rațională a mediului natural, ameliorarea lui sistematică.

Învelişul terestru (geografic) suferă transformări profunde şi neîntrerupte ce se răsfrîng nu numai asupra înfăţişării unor teritorii vaste, ci influenţează şi activitatea oamenilor, uşurînd-o sau făcînd-o mai dificilă, determinîndu-i un anumit curs, anumite obiective sau modificîndu-i direcţiile stabilite anterior.

Ca urmare a faptului că modificările de amploare în geografia planetei noastre se produc foarte lent, în decurs de sute, mii sau milioane de ani şi avînd adesea un caracter local, greu sau imposibil de sesizat de către o generaţie de oameni, apare tendinţa de a privi cadrul geografic ca pe ceva veşnic, pe care fiecare generaţie îl lasă aşa cum l-a preluat de la generaţiile anterioare. Mai mult, faptul că procesele geografice sînt rezultatul acţiunii parţiale, secundare, întîmplătoare a unor fenomene mecanice, fizice, chimice, biologice, sociale, care au alte direcţii şi planuri principale de dezvoltare, constituie, de asemenea, un obstacol în calea înţelegerii caracterului specific, determinat al mişcării geografice.

Acţionînd în intervale mari de timp şi fiind extrem de complecşi şi contradictorii, factorii care determină fenomenele geografice se caracterizează printr-o mare stabilitate, putînd fi consideraţi, în stadiul în care au ajuns astăzi, ca factori cu acţiune permanentă. Cea mai simplă clasificare a elementelor care determină modificările mediului geografic le împarte în : factori interni şi externi, menţionînd că, după natura lor, aceştia pot fi mecanici, fizici, chimici, biologici sau sociali. Aceşti factori acţionează împreună şi, într-o anumită direcţie, efectul acţiunii lor nu este nici de natură mecanică, nici biologică, nici socială, ci de natură geografică. Cea mai simplă formă de relief este rezultatul acţiunii acestor factori, al activităţii vulcanilor, al eroziunii apelor, al sedimentărilor, al variaţiilor temperaturii, al fenomenelor biologice din acel loc, al acţiunii conştiente a oamenilor. Toţi aceşti factori mecanici, fizici, chimici etc. au acţionat urmînd o altă necesitate şi în conformitate cu alte legi, specifice lor, dar acţiunea lor a avut ca rezultat evident şi un proces geografic, concretizat prin apariţia şi evoluţia unor fenomene geografice.

Existenţa unor procese geografice specifice rezultînd din interacţiunea specifică a formelor fundamentale de mişcare a materiei şi desfăşurîndu-se în cadrul complexului teritorial ne-a condus la concluzia că totalitatea fenomenelor naturale şi social-economice studiate de către geografie demonstrează posibilitatea delimitării formei geografice de mişcare de celelalte forme de mişcare. Această concluzie este justificată cu atît mai mult cu cît procese asemănătoare au loc şi la suprafaţa altor planete.

★

Oameni de ştiinţă, figuri reprezentative ale geografiei româneşti, ca S. Mehedinţi, G. Vîlsan, C. Brătescu, M. David, V. Mihăilescu etc. au dezvoltat ideea unităţii fenomenelor geografice, subliniind raportul de interdependenţă dintre cele patru învelişuri şi precizînd că geo-

grafia nu studiază aceste învelişuri ca atare, ci numai zona lor de contact, de interacţiune şi unitate.

În sus-menţionata prelegere ţinută la deschiderea cursurilor universitare din anul 1900, intitulată *Obiectul şi definiţiunea geografiei*, S. Mehedinţi arată că „geografia este ştiinţa Pămîntului considerat ca o relaţie reciprocă a maselor celor patru învelişuri atît din punct de vedere static (al distribuirii lor în spaţiu), cît şi din punct de vedere dinamic (al transformărilor lor în timp)" [5].

Ideea „îmbinării" celor patru învelişuri la suprafaţa globului este reluată şi subliniată de G. Vîlsan, C. Brătescu şi dezvoltată ulterior de V. Mihăilescu.

O precizare preţioasă face Emm. de Martonne, care introduce în corelaţia factorilor geografici şi factorul uman ca parte distinctă, arătînd că „geografia modernă cercetează repartiţia la suprafaţa globului a fenomenelor fizice, biologice şi umane, cauzele acestor repartiţii şi raporturile locale ale acestor fenomene" [6].

Idei şi aprecieri deosebit de valoroase caracterizate printr-o mare profunzime ştiinţifică şi de mare importanţă pentru dezvoltarea geografiei moderne în ţara noastră se referă de asemenea, direct sau indirect, la existenţa unor regiuni geografice unitare. Astfel, V. Mihăilescu este de părere că „geografia studiază complexul planetar sau regional, regiunea geografică considerată ca întreg, rezultat din îmbinarea şi colaborarea elementelor componente (aer, apă, uscat, vieţuitoare), sub impulsul forţelor interioare şi exterioare învelişului geografic" [7].

Referindu-se la un aspect important al cunoaşterii geografice, V. Cucu şi Al. Roşu arată că „întregului sistem al ştiinţelor geografice îi este comun studiul complexelor asociate într-o anumită unitate teritorială"; mai departe, autorii precizează că „nu este vorba de un obiect unic, indivizibil, ci de complexe naturale şi complexe de producţie care se înscriu într-un ansamblu teritorial, suprapunîndu-se acestuia fie în întregime, fie numai parţial (în cele mai multe cazuri)" [8].

Deşi în diferite lucrări ale geografilor noştri nu se fac referiri directe la problema existenţei unei mişcări geografice ca formă specifică de mişcare a materiei, totuş iele conţin elemente care *fundamentează* necesitatea unui sistem de ştiinţe geografice cu obiect specific de cercetare; apariţia şi dezvoltarea acestui sistem de ştiinţe sînt justificate tocmai de existenţa unei forme specifice de mişcare a materiei.

---

[5] S. Mehedinţi, *op. cit.*, p. 21.

[6] Emm. de Martonne, *Géographie physique*, Paris, 1929.

[7] V. Mihăilescu, *Consideraţiuni asupra geografiei ca ştiinţă*, Bucureşti, 1945.

[8] V. Cucu şi Al. Roşu, *Consideraţiuni asupra obiectului şi metodologiei geografiei*, în „Natura", 1963, nr. 6.

CRONICA IDEILOR

TALCOTT PARSONS ȘI COORDONATELE STRUCTURALISMULUI FUNCȚIONALIST

DE

STELA CERNEA

În acest studiu, autoarea sintetizează cîteva trăsături caracteristice ale teoriei sociologice elaborate de Talcott Parsons. Este analizată concepția lui Parsons asupra „acțiunii sociale", relevîndu-se atît unele aspecte pozitive, cît și altele cu caracter subiectivist, formalist, care denaturează mobilurile reale și condițiile realizării acțiunii sociale a indivizilor și sistemelor sociale. Autoarea analizează și adaptarea de către Talcott Parsons a funcționalismului la teoria acțiunii sociale prin construirea unei noi teorii funcționaliste sui-generis, structuralismul funcționalist, ca și aplicarea acestei teorii atît unor fenomene sociale concrete, cît și societății ca întreg.

Pînă acum cîțiva ani, numeroși sociologi americani considerau înflorirea empirismului și caracterul dominant al cercetărilor empirice în sociologie drept cel mai îmbucurător rezultat al dezvoltării acestei științe în S.U.A. în secolul al XX-lea. Orientarea sociologiei spre studierea atomară a vieții sociale, spre analiza cantitativă sau spre rezolvarea unor sarcini legate de tehnica și procedeele cercetării căpătase pentru sociologii burghezi o însemnătate capitală, în sensul realizării unui pas înainte față de sistemele sociologice generale, atotcuprinzătoare, dar speculative ale sociologilor europeni din secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea : A. Comte, H. Spencer, E. Durkheim, Max Weber.

Analizînd empirismul sociologiei burgheze contemporane în general și al sociologiei americane în special, numeroși cercetători marxiști au atras atenția asupra fundamentului gnoseologic idealist și a tendințelor reacționare ale acestui fenomen care a dus sociologia burgheză în impasul empirismului plat, al cuantofreniei etc. Totodată

Rev. filoz., **13**, 3, p. 389–464, București, 1966

însă, o analiză obiectivă trebuie să evidenţieze — ceea ce s-a făcut mai puţin — şi faptul că trecerea la investigarea concretă, empirică a realităţii sociale are şi semnificaţii pozitive, în sensul renunţării la speculaţii sterile, la idei teoretice nedemonstrate de felul celor formulate adesea de marii sociologi burghezi, de dragul de a da o unitate formală sistemelor lor sociologice. Pozitiv este de asemenea şi efortul de cunoaştere a unor fenomene reale, care a dat unele rezultate importante. Aşa se explică şi faptul că în problemele cercetării empirice sociologia burgheză a adus rezultate pozitive mai ales în dezvoltarea metodelor şi tehnicii cercetării concrete. Dar în condiţile capitalismului, cînd sociologia capătă menirea de a rezolva sarcini pragmatice de fortificare a organizării sociale capitaliste, cercetarea concretă, în loc să reprezinte un pas înainte al ştiinţei sociale burgheze, s-a oprit la empirism, ceea ce nu a contribuit la *explicarea problemelor sociale* şi a subminat, în cele din urmă, sociologia americană ca ştiinţă. Această situaţie a devenit atît de clară, încît a apărut pe deplin justificată îngrijorarea crescîndă pe care mulţi sociologi americani au manifestat-o în ultimii ani faţă de împingerea exagerată şi unilaterală a sociologiei burgheze pe linia empirismului. Au devenit deja foarte cunoscute criticile aduse sociologiei empirice de către unii dintre cei mai reprezentativi sociologi americani, ca : P. Sorokin, R. Merton, Paul Lazarsfeld, C. W. Mills etc., ca şi faptul că la ultimele congrese mondiale de sociologie (Congresul al IV-lea din 1959 şi Congresul al V-lea din 1963) problemele teoriei sociologice au reprezentat probleme centrale, care preocupă cu maximum de intensitate sociologia burgheză. De asemenea, la viitorul Congres mondial de sociologie care va avea loc la Evian în 1966, una dintre cele două teme centrale : *Unitate şi diversitate în sociologie* este axată pe problemele dezvoltării diferitelor teorii sociologice. În sociologia americană abundă, în ultimii ani, lucrări privind dezvoltarea teoriei sociologice [1].

Principiile sociologilor americani în privinţa conţinutului şi modalităţii de construire a teoriei sociologice sînt pătrunse de concepţia generală de esenţă neopozitivistă care predomină încă în gîndirea socială burgheză în problemele cunoaşterii şi teoriei ştiinţifice. Conceperea subiectivistă a cunoaşterii raţionale, convenţionalizarea şi ruperea ei de cunoaşterea empirică viciază profund optica sociologilor burghezi despre teoria generală. Sociologii americani pornesc de la ideea imposibilităţii construirii teoriei generale pe baza generalizării materialului empiric şi privesc teoria numai ca rezultat al construirii unui edificiu logic coerent, un fel de cadru conceptual care să poată fi utilizat de către cercetarea empirică. „Termenul de teorie sociologică — scrie Robert K. Merton — se referă la concepte logic inter-

[1] Charles Loomis şi Zona Loomis, *Modern Social Theories*, New York, 1965 ; *Contemporary Social Problems*, New York, 1961 ; *Symposion on Sociological Theory*, Illinois, 1959 ; *Sociology Today*, New York, 1960 ; Don Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory*, Londra, 1964 ; John Rex, *Key Problems of Sociological Theory*, Londra, 1964, etc.

conectate, care sînt mai curînd limitate și modeste decît apte să îmbrățișeze grandiosul" [2]. Considerînd că teoria sociologică nu poate găsi generalul, legicul, esențialul din materialul empiric, numeroși sociologi americani subliniază că teoria nu-și propune **să explice** fenomenele sociale, cauzele și legile dezvoltării lor. Evident însă că o teorie sociologică construită în acest fel nu poate îndeplini nici măcar un rol metodologic. Metodele cercetării concrete pierd astfel de cele mai multe ori legătura cu teoria sociologică generală, nu se slujesc de teoriile generale ca de principii călăuzitoare în alegerea materialului de cercetare, în analiza cauzelor și a interacțiunilor esențiale, nici măcar în interpretarea și în elaborarea concluziilor. Chiar și C. Wright Mills, sociolog american cu orientare progresistă, care s-a dovedit permeabil față de multe idei marxiste în această problemă și care afirma că fiecare sociolog trebuie să aplice pe cont propriu teoria pe parcursul cercetării concrete, consideră pînă la urmă periculoasă transformarea teoriei în metodologie [3]. S-a conturat astfel, în rîndurile celei mai mari părți a sociologilor americani, un consens asupra faptului că efortul teoretic pentru construirea unei sociologii generale ar trebui să constea mai ales în organizarea logică, rațională, coerentă a unor concepte mai mult sau mai puțin convenționale. De aceea, cum remarca, pe bună dreptate, sociologul american Alvin Boskoff, în domeniul teoretic „în ultimii ani, sociologii au fost mai mult înclinați să se ocupe de structură, organizare și configurație" [4]. În cadrul sociologiei americane, această orientare teoretizantă a sociologiei burgheze și-a găsit expresia în special în teoria structuralismului funcționalist și a acțiunii sociale, expusă de Talcott Parsons începînd încă din 1937 [5], dar „redescoperită" în ultimii ani și intrată acum în atenția opiniei publice sociologice. Concepția expusă inițial de Parsons a fost îmbogățită atît de autorul ei, cît și de alți sociologi, ca : R. Merton, Marion Levy, Eduard A. Shils, Robert Bales etc., care au făcut ca această teorie să ocupe locul central în sociologia americană contemporană [6].

Iată cîteva din motivele pentru care teoria lui Parsons se bucură astăzi de un mare prestigiu. În primul rînd, concepția sociologică a lui Parsons corespunde cerințelor formulate de sociologia burgheză contemporană în domeniul construcției teoretice. Este, cum o caracteriza sociologul american Robert Bierstedt, o „teorie sistematică, articulată logic într-o schemă conceptuală, un cadru de referință explicit definit, rezultatul unui efort de construcție teoretică" [7].

---

[2] R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York, 1959, p. 5—6.

[3] Vezi C. W. Mills, *Sociological Imagination*, New York, 1959, p. 58.

[4] Alvin Boskoff, *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, New York, 1957, p. 260.

[5] Vezi Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, 1937.

[6] Talcott Parsons s-a născut în 1902. A fost profesor de economie și apoi pînă azi profesor de sociologie la Universitatea Harvard. A tradus pentru prima dată în S.U.A. lucrările lui Max Weber și a elaborat 10 lucrări fundamentale, alte volume și numeroase articole.

[7] Robert Bierstedt, *Nominal and Real Definitions in Sociological Theory*, în volumul *Symposium on Sociological Theory*, Illinois, 1959, p. 136.

În al doilea rînd, prestigiul de care se bucură teoria „acțiunii sociale" și a „structuralismului funcționalist" în cadrul sociologiei burgheze se datorește și faptului că autorii ei au renunțat la conceptele sociologice fundamentale ale sociologiei secolului al XIX-lea. Astfel, s-a renunțat în bună parte la noțiunea de „societate", ca și la noțiunile de „progres", „evoluție socială", „cauze sociale", „legi" etc. Pe această linie, profesorul de sociologie de la Universitatea din Minessotta, Don Martindale, constata, de pildă, cu privire la teoria structuralist-funcționalistă : „Conceptul de progres și diferitele forme ale conceptului de evoluție socială au fost abandonate... Ideea că «societatea» reprezintă unitatea de bază a analizei sociale a fost și ea abandonată" [8].

Renunțînd la vechile concepte fundamentale ale sociologiei, teoria acțiunii sociale este elaborată pe baza unor concepte noi, pe baza asimilării unor categorii generale din științele naturii, analiza matematică, teoria informației, fizică etc. Încorporarea conceptelor științelor naturii împreună cu interpretarea lor idealistă conferă teoriei lui Parsons o aureolă științifică, o aparentă stabilitate a construcției, menită să reziste criticilor.

În al treilea rînd, teoria formulată de Parsons corespunde cerințelor actuale ale sociologiei burgheze și din alte puncte de vedere, cum ar fi pretenția de a se considera o teorie superioară marxismului și care simultan depășește, de asemenea, celelalte teorii sociologice anterioare. În felul acesta putem înțelege declarația programatică formulată de Parsons : „Nici un sociolog contemporan competent n-ar putea fi nici comtean, nici spencerian, dar nici marxist" [9]. În prefața la culegerea franceză de texte din opera sa, apărută sub îngrijirea lui Fr. Bourricaud, T. Parsons afirmă că marxismul nu înțelege raportul dintre „individ și motivarea acțiunii sale în situația în care acționează... Despre acest raport... de la structura socială la motivare și personalitate se ocupă concepția mea proprie" [10], declară Parsons. Pe de altă parte, superioritatea concepției sale ar consta, după Parsons, în aceea că, spre deosebire de teoriile sociologice anterioare, teoria sa este ancorată în realitatea concretă a societății americane și nu reflectă o societate în genere.

Este drept că teoria acțiunii sociale nu poate fi înțeleasă decît în terenul concret al realității capitaliste americane contemporane, pe care o justifică. Teoria lui Parsons exprimă încercarea burgheziei americane de a estompa contradicțiile sociale prin promovarea unor relații între oameni bazate pe normele general acceptate ale capitalului. Această teorie, care demonstrează necesitatea integrării individului în sistemul social, justifică transformarea individului într-o rotiță sau șurub integrat

[8] Don Martindale, *Sociological Theory and Ideal Type*, în volumul *Symposium on Sociological Theory*, New York, 1959, p. 61.

[9] T. Parsons, *Essays in Sociological Theory*, Londra, Glencoe, Collier, MacMillan, 1964, p. 220.

[10] Idem, *Éléments pour une sociologie l'action*, Paris, Plon, 1956, p. V, VI,

uriașului angrenaj social al orînduirii capitaliste, menit să asigure funcționalitatea și echilibrul perfect al acestui mecanism.

În lumina acestor considerații generale, putem să ne orientăm cu mai multă ușurință în complexul sistem parsonsian.

★

Celula, unitatea de bază a vieții sociale, este, în concepția lui Parsons și a adepților săi, „acțiunea socială", ceea ce semnifică orice acțiune individuală sau a unui grup avînd o însemnătate economică, politică, morală. Definind acțiunea socială pe linie weberiană [11], Parsons face un pas înainte față de utilitarismul spencerian, de care se delimitează. El subliniază că acțiunea socială nu este rezultatul unui calcul, al unei alegeri libere, ci e determinată, este supusă unor condiții care decurg din factori exteriori individului și care i se impun. Adaptînd concepția lui Durkheim despre rolul coercitiv al societății (al conștiinței colective) asupra conștiinței individului, Parsons consideră acțiunea individului ca intențională, conștientă, realizată pe baza cunoașterii și acceptării unui sistem de valori și norme sociale generale. Acestor norme și valori le sînt subordonate scopurile acțiunilor indivizilor și rolurile pe care aceștia le realizează în interacțiunea socială. Acțiunea dobîndește astfel o „orientare normativă". Scopul sau motivul acțiunii individului decurge din faptul că acesta este conștient că funcțional, el are de îndeplinit un rol în societate. Ideea „raționalității acțiunii sociale" este aportul considerat extrem de valoros în sociologia burgheză pe care Parsons l-a adus teoriei acțiunii sociale. „Rolul" se realizează prin intermediul „situației sociale", formată din totalitatea „așteptărilor" din partea celor din jur față de individul respectiv. La rîndul lor, aceste „așteptări" sînt mulate, orientate de către normele generale stabilite pentru întreaga societate dată, în vederea realizării integrării și echilibrului funcțional. Oamenii acționează nu pentru că sînt egoiști, ci se bazează pe norme „acceptate". Studiul acțiunii sociale a indivizilor sau a grupurilor, ca și al motivelor acțiunii, al atitudinilor sau al rolului acțiunii este legitim în psihologia socială și sociologie. Aici, Parsons face, fără îndoială, un pas înainte față de înaintașii săi sociologi sau psihosociologi în sensul analizei rolului formativ și coercitiv al socialului asupra acțiunii indivizilor și personalității acestora ca factor exterior care se impune conștiinței. Explicațiile științifice ale acestor fenomene nu pot merge numai pe linia interpretărilor prin prisma normelor și valorilor colective, cărora li se conformează conștiința individuală, deoarece normele și valorile, la rîndul lor, sînt un produs al unor relații sociale obiective, al unei orînduiri sociale. În capitalism, aceste norme sînt contradictorii și nu pot determina doar acțiuni pe linia integrării sistemului social. Studiul

[11] Vorbind despre formația sa sociologică, Talcott Parsons afirmă că, „probabil, Durkheim și Max Weber trebuie considerați cei doi autori esențiali" pentru constituirea concepției sale (vezi T. Parsons, *Eléments pour une sociologie de l'action*, p. II).

mai complex al acestor fenomene ar trebui, desigur, în mai mare măsură să preocupe sociologia marxistă.

Este locul să remarcăm că acțiunea în conformitate cu normele sociale generale — considerate de Parsons, în mod abstract, ca fiind unitare, și nu contradictorii — sau „orientarea normativă a acțiunii", cum o numește Parsons, răstoarnă de fapt orice idee generală despre egoism, altruism, individualism, colectivism. Deși nu se afirmă direct acest lucru, reiese din concepția teoreticienilor acțiunii sociale că a acționa după normele sociale burgheze, de pildă a exploata, a ațița ura de rasă etc., ar ilustra tocmai dezinteresul individului, supunerea lui față de colectivitate etc. „...Personalitatea integrală — scrie Parsons — simte obligația de a trăi diferitele roluri determinate în conformitate cu așteptările din partea celor din jur — «a fi băiat bun», «student bun», «muncitor productiv»... Faptul acestei obligații reprezintă dezinteresul individului : individul se identifică prin modelul general după care comportarea lui e justă" [12]. Parsons subliniază în toate lucrările sale că oamenii nu sînt conduși de interese meschine, ci de impulsuri morale reprezentînd motivarea sau orientarea de valoare. Continuînd să riposteze ideilor utilitariste spenceriene, Parsons consideră că individul nu-și poate propune realizarea unui venit sau profit material în sine, acestea fiind cel mult mijloace pentru realizarea succesului măsurat prin prestigiu în ochii celor ce-l înconjoară și-l respectă. „Banii — scrie T. Parsons — au însemnătate... doar în calitate de simbol al unei situații recunoscute" [13].

În conformitate cu aceste idei fundamentale pentru sistemul parsonsian, orice acțiune socială, după cum consideră sociologul american, poate fi studiată dacă este trecută printr-un cadru de referință *(frame of reference)* complex alcătuit din trei elemente :

a) cel ce acționează (actorul) ;

b) situația în care acționează ;

c) orientarea acțiunii în raport cu normele existente, îndeplinirea rolului.

Orice acțiune corespunzătoare acestei scheme și care generează interacțiune între indivizi alcătuiește, după Parsons, un sistem social orientat normativ, îndeplinind deci o anumită funcție în structura socială. „O stare anumită a sistemului social — scrie Parsons — este procesul interacțiunii complementare a doi sau mai mulți actori individuali în care acțiunea fiecăruia corespunde expectațiilor celuilalt (sau celorlalți), astfel încît reacțiile unuia la acțiunile celuilalt reprezintă sancțiuni pozitive slujind susținerii... așteptărilor date" [14]. De aici rezultă că structura socială ar fi structura rolurilor sau a reprezentărilor membrilor societății date despre funcțiile și sarcinile ce le

[12] T. Parsons, *Essays in Sociological Theory*, New York, 1951, p. 206, *apud* V. Novikov, *Capitalismul american și teoria acțiunii sociale*, în „Voprosî filosofii", 5, 1963, nr. 3.

[13] *Ibidem*, p. 218.

[14] T. Parsons, *The Social System*, Londra, Routledge and Kegan, 1964, p. 204—205.

revin reciproc, iar corespondența dintre acțiunile diferiților indivizi ar reprezenta condiția echilibrului, a integrării societății. „Expectațiile" din partea celor din jur și „scopul" acțiunii individului sînt legate între ele din punct de vedere psihologic sau moral, întrucît ele se exteriorizează prin simpatie, aprobare, mulțumire, succes etc. În acest fel, nici teoria acțiunii sociale nu scapă de influența idealismului psihosociologist, atît de caracteristic sociologiei burgheze contemporane.

Neagă oare Parsons posibilitățile de alegere ale individului în realizarea acțiunii? În cazul acesta, teoria sa ar fi direct vulnerabilă, deoarece nu toți indivizii acționează exact în același fel în condiții date. Aici sociologul american intervine cu construcția variabilelor-tip *(pattern variable)* de felul tipurilor ideale weberiene, variabile abstracte, care exprimă extremele între care oscilează acțiunea individului în conformitate cu ansamblul de valori cuprins între două limite: afectivitate-neutralitate, orientare către colectiv — orientare către sine, universalism-particularism, specificitate-difuziune etc. De pildă, dilema universalism-particularism constă în aceea că acțiunea socială este orientată valoric fie față de obligațiile instituționalizate ale societății întregi, fie orientată spre obligații față de grup sau de prieteni apropiați. Alegerea actorului (individul care acționează) spre un rol sau altul e determinată de fundamentul său cultural, de educația sa. Încercînd într-un mod foarte rafinat să demonstreze că în S.U.A. nu ar fi posibile mișcările revoluționare, Parsons afirmă că S.U.A. este o societate în care acțiunea e orientată precumpănitor universalist (spre integrarea societății întregi), în timp ce în alte țări, unde se desfășoară mișcări revoluționare, acțiunea indivizilor este orientată particularist [15] (în interesul unor grupuri) [16].

Parsons tratează toate faptele sociale în termenii acțiunii sociale, construind în felul acesta un sistem sociologic original, care oferă posibilitatea unei interpretări a rezultatelor cercetării empirice. Este însă o interpretare care nu decurge din fapte, ci se impune pentru a ordona aceste fapte conform schemei teoretice. În aceasta constă caracterul formalist, adesea arbitrar chiar, al tezelor și principiilor teoriei acțiunii sociale.

★

Ideea acțiunii sociale ca bază a sistemului social în funcțiune l-a condus pe T. Parsons la încercarea de a adapta concepția funcționalistă la teoria acțiunii sociale, construind o nouă teorie funcționalistă sui-generis — structuralismul funcționalist.

[15] Elaborarea modelelor ideale de comportare și îndeplinire a rolurilor poate aduce rezultate pozitive pe linia educației maselor. De aceea, această problemă, tratată pe baza concepției marxist-leniniste, trebuie să constituie o preocupare a psihologiei sociale marxiste.

[16] Un interesant studiu comparativ pe baza acestei teorii este studiul lui Louis Zurcher, Susan Zurcher și A. Meadow, *Value Orientation, Role Conflict and Alienation from Work*, în „American Sociological Review", vol. 30, 1965, nr. 4.

Folosind sensul noțiunii de funcție din analiza matematică și din biologie, ca o dependență a diferitelor elemente ale unei structuri de întreaga structură dată ca neschimbată, Parsons reeditează, de data aceasta, ideea spenceriană că societatea ar fi un întreg, un organism constituit din organe diferite, cu ajutorul cărora sînt satisfăcute anumite necesități în vederea supraviețuirii organismului în întregimea sa. Această concepție a fost dezvoltată de Sheffle și școala organicistă și adusă în sociologia americană de Small, Cooley și Sumner. Spre deosebire însă de organiciști, Parsons nu realizează o simplă analogie între funcționalitatea organismului și a societății contemporane. Sînt mult mai evoluate atît terminologia pe care o folosește, cît și înțelegerea noțiunii de funcție, care apare și ca o variabilă independentă, în timp ce structura socială capătă un rol derivat, de rezultat al jocului sau stabilității — funcției. Remarcăm, totodată, o încercare de adaptare a teoriei cibernetice a sistemelor la această concepție.

Principiul funcționalismului, al analizei structurale a sistemelor sociale pornește mai întîi de la ideea că sistemul social este un tot unitar, rezultat al interacțiunii părților sale. „Cea mai generală și fundamentală însușire a întregului sistem — scriu Parsons și Shils — este interdependența reciprocă a părților sau variabilelor" [17]. Aceasta corespunde necesității de a studia fenomenul ca un tot unitar, ca un sistem de părți legate între ele, de a studia procesul social ca atare, organizarea lui internă, structura sa.

În analiza formațiunii social-economice ca un sistem de părți și laturi cu o anumită structură, aflat pe o treaptă determinată a dezvoltării istorice, Lenin a dat un model de analiză structurală științifică a societății. El a corelat ideea unei structuri determinate a societății cu ideea dinamicii continue a diferitelor elemente ale acestei structuri, cu ideea transformării formațiunilor social-economice, a progresului social. Structura socială a formațiunii social-economice presupune o anumită ierarhizare a laturilor sistemului social, se bazează pe recunoașterea dependenței laturii spirituale de latura materială a vieții sociale, se bazează pe o concepție materialist-deterministă privind societatea. Aceste premise sînt fundamentale pentru o înțelegere reală, științifică a funcționalității organismului social global.

Înțelegerea întregului social ca alcătuit din laturi care interacționează este un demers pozitiv al funcționalismului structuralist, profund deosebit de demersul uriașei majorități a sociologilor burghezi, care se ocupă în general doar de segmente limitate, lipsiți de o concepție integratoare a obiectului. Dar acest demers al lui Parsons nu este încă suficient. Este necesară capacitatea de a elucida în ce constau interacțiunile dintre laturile întregului social. Dar funcționalismul reduce aceste interacțiuni la raportul funcțiilor fenomenelor, înțelese în conformitate cu teoria acțiunii sociale. Astfel, interpretînd orice proces social în mod funcționalist, concepția lui Parsons înlătură

[17] T. Parsons și A. Shils, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass., 1951, p. 107.

problema fundamentală a raportului dintre existența socială și conștiința socială din sociologie, ba chiar și necesitatea analizei diferiților factori care concură în determinismul fenomenelor sociale, încercînd să ocolească înfruntarea între materialism și idealism în studiul vieții sociale. Funcționalismul vehiculează ideea că înlocuirea cauzalității cu dependența funcțională, înlocuirea determinismului prin funcționalism șterg problema raportului dintre viața materială și viața spirituală a societății ; aici nu mai poate fi vorba de geneza sau primatul unor factori față de alții, ci doar de o interdependență a factorilor, toți jucînd roluri la fel de importante. „Teoriile «factorilor dominanți» — scrie Parsons, referindu-se aproape direct la marxism —, atît de populare în generația trecută, teoriile care subliniau primatul factorilor economici... nu-și găsesc confirmarea în concepțiile asupra sistemului social" [18]. Într-adevăr, teoria lui Parsons nu urmărește să descopere elementele care determină fenomenele sau procesele sociale, pe el îl interesează simpla constatare a stării sistemului sau a diferitelor fenomene în raport cu scopul general al societății capitaliste actuale — acela de a se menține, de a supraviețui. O altă carență fundamentală a funcționalismului parsonsian constă în nerecunoașterea caracterului obiectiv, legic al constituirii unei anumite structuri. Funcționarea sistemului social sau a diferitelor sale părți are, în concepția lui Parsons, un substrat rațional, fiecare element structurîndu-se în conformitate cu funcția pe care o îndeplinește, conform unui scop, în mod voluntar. De aceea el însuși își califică teoria „voluntaristă" și „teleologică". O caracteristică esențială a funcționalismului structuralist este concepția neistorică asupra vieții sociale. Antiistoricismul este de asemenea fățiș declarat de T. Parsons. În articolul privind vizita sa în U.R.S.S. în 1964, T. Parsons declară că, spre deosebire de sociologia sovietică, care se află pe pozițiile istorismului marxist, sociologii americani sînt pentru conceperea analitică și structurală a vieții sociale [19].

Caracteristică funcționalismului este și metoda de studiu a fenomenelor sociale, metoda integralistă, formulată încă de Max Weber, a cărui operă a fost tradusă și popularizată pentru prima oară în America de către Parsons. Cerința principală a metodei integraliste este raportarea permanentă și sistematică a oricărei probleme la starea sistemului social [20]. Folosită în cadrul teoriei materialist-dialectice, această metodă joacă un rol important, echivalînd, după părerea noastră, cu cerința metodologică a studiului concret al fenomenelor în contextul și conexiunile lor cu întreaga stare a societății

[18] T. Parsons, *The Social System*, Glencoe, New York, 1952, p. 193.

[19] Vezi T. Parsons, *An American Impression of Sociology in the Soviet Union*, în „American Sociological Review", 1965, nr. 1.

[20] De altfel, Parsons a încorporat în teoria sa multe elemente ale sociologiei lui Max Weber, pe care-l consideră cel mai de seamă reprezentant al sociologiei. „În literatura sociologică, poate cel mai important aport în aceste probleme a fost adus de lucrările lui Max Weber", scrie T. Parsons în cartea sa *Structure and Process in Modern Societies*, New York, 1961, p. 2—3.

la un moment dat. În sistemul lui Parsons, această metodă capătă o semnificație teleologică, idealistă, analiza fenomenelor sociale realizîndu-se exclusiv în lumina îndeplinirii unui anumit rol sau a funcției necesare menținerii sistemului. „Condiția esențială a unei analize dinamice utile — scrie Parsons — este raportarea continuă și sistematică a fiecărei probleme la starea sistemului în totalitate..." [21], „semnificația funcțională în acest context este inerent teleologică" [22]. Astfel, principiile de bază ale întregului funcționalism structuralist sînt principiul teleologic și, legat de aceasta, principiul echilibrului sau integrării funcționale a societății, ceea ce reprezintă de fapt și scopul ultim spre care sînt îndreptate funcțiile sistemului social.

Pentru sociologii funcționaliști, scrie sociologul american A. W. Gouldner, profesor la Universitatea din Illinois, „cele două aspecte majore ale sistemului sînt interdependența unui număr de părți și tendința acestora de a menține un echilibru în relațiile lor reciproce" [23]. În concepția funcționalistă, scrie un alt sociolog american, Walter Buckley, „sistemul social are tendința de a-și păstra unitatea internă sau armonia..., are tendința de a-și menține echilibrul. Interdependența este ordinea între componentele constitutive ale sistemului. Această ordine trebuie să aibă tendința către autosusținere, care în linii generale se exprimă în noțiunea de echilibru" [24]. Aceeași idee este subliniată de Parsons și în altă lucrare a sa, intitulată *Sistemul social*. „Ordinea, coexistența pașnică... — scrie el aici — este unul din cele mai însemnate imperative funcționale ale sistemelor sociale" [25]. Acest echilibru se stabilește pe baza „balanței forțelor sistemului într-un anumit moment".

Pentru a corespunde tendinței de realizare a echilibrului social, fenomenele sociale trebuie să se conformeze, în teoria lui Parsons, unor imperative funcționale, să fie deci funcționale în raport cu sistemul.

Critica adusă funcționalismului, în sensul că ocolește orice tulburări existente în viața socială, l-a determinat pe Parsons să recunoască, în cele din urmă, și existența unor elemente disfuncționale în sistem. „Un proces sau un ansamblu de condiții — scrie el — fie că contribuie la menținerea sistemului, fie că este disfuncțional, în sensul că scade integralitatea și eficacitatea sistemului" [26]. Disfuncționalitatea reprezintă însă, în concepția sa, un fenomen anormal, patologic, care trebuie îndreptat prin anumite mecanisme ale dinamicii sociale, cum ar fi: „controlul social", „instituționalizarea" și „socializarea", care urmăresc integrarea elementului tulburent în sistemul normelor general acceptate ale societății.

[21] T. Parsons, *Essays in Sociological Theory*, p. 216.
[22] *Ibidem*, p. 217.
[23] A. W. Gouldner, *Reciprocity and Autonomy in Functional Theory*, în volumul *Symposium...*, p. 242.
[24] Walter Buckley, *Structural Functional Analysis in Modern Sociology*, în volumul *Modern Sociological Theory*, New York, 1957, p. 252.
[25] T. Parsons, *The Social System*, p. 26—27.
[26] Idem, *Essays in Sociological Theory*, p. 218.

Este interesant de menționat, în legătură cu aceste probleme, faptul că aportul lui R. K. Merton la dezvoltarea teoriei funcționaliste constă în încercarea de a studia mai amplu problema disfuncționalității sociale ca o expresie a necesității de a reflecta într-un fel tulburările, conflictele și contradicțiile societății capitaliste contemporane. „Sociologii trebuie să acorde un interes teoretic mai mare problemelor disfuncțiilor în tipurile de comportare, credințelor și organizării mai curînd decît... funcțiilor" [27], scrie R. K. Merton.

Caracterul nociv al teoriei structuralismului funcționalist nu constă numai în faptul că prezintă societatea capitalistă contemporană ca un sistem echilibrat, armonios, în care orice tulburări pot fi înlăturate, ci și în faptul că se folosește de prestigiul sociologiei marxiste pentru a căpăta circulație mai largă, fiind considerat de către unii sociologi drept o nouă expunere, „o schemă interpretativă mai realistă a marxismului". Cunoscutul sociolog francez M. Crozier susținea chiar la al V-lea Congres mondial de sociologie că teoria funcționalistă se identifică cu marxismul [28], ceea ce, de altfel, de multă vreme încearcă să dovedească chiar promotorii funcționalismului. Astfel, R. K. Merton afirmă că pînă și conținutul ideologic al funcționalismului ar corespunde ideologiei marxiste, căci funcționalismul, scrie el, nu neagă „posibilitatea schimbărilor sociale cînd balanța consecințelor unei structuri sociale este clar disfuncțională și se dezvoltă o presiune insistentă în sensul schimbării" [29]. Această teză a funcționalismului ar corespunde, după Merton, tezei dialectice a necesității și caracterului inevitabil al negării unei stări actuale. Ca și marxismul, afirmă Merton în același loc, „funcționalismul nu e nici o utopie radicală și nici o teorie conservatoare".

Dacă rezultatul esențial ar trebui să fie pînă la urmă integrarea socială, apare de-a dreptul contradictorie ideea schimbărilor de care Merton se folosește pentru a susține o apropiere a funcționalismului de marxism. În fapt, prin schimbări, Merton nu înțelege schimbări radicale, transformarea sistemului social existent, ci tocmai fortificarea lui, integrarea mai completă prin schimbări funcționale a tuturor elementelor sociale în cadrul sistemului, idei care vin în opoziție directă cu întreaga concepție istoristă a marxism-leninismului privind schimbările și transformările sociale, cu concepția despre caracterul revoluționar al înlăturării sistemului social capitalist.

Alți autori încearcă să apropie funcționalismul de marxism fără să-i adauge teze noi privind schimbările sociale, ci considerînd pur și simplu funcționalismul și dialectica materialistă concepții complementare, care ar trebui unite într-o sinteză superioară, într-o teorie completă asupra vieții sociale. Astfel, prof. Pierre van der Berghe de la Universitatea de stat din Buffalo, încercînd să demonstreze „pe puncte" că ar exista numeroase elemente comune între funcționalism

[27] R. K. Merton, *Contemporary Social Problems*, New York, 1961, p. 731.
[28] Vezi *Marksistskaia i burjuaznaia sotiologhia segodnia*, Moscova, 1964, p. 292.
[29] R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, p. 40.

și dialectică, scrie în articolul *Funcționalismul și dialectica* următoarele : „Dialectica și funcționalismul reprezintă părți diferite și reconciliabile ale concepției despre societate... În fond — scrie el mai departe —, problema constă în a ajunge la o teorie a societății care să realizeze un echilibru adecvat între sursele variate ale schimbărilor endogene și exogene, între înțelegere și conflict, între echilibru și dezechilibru" [30]. Poziția teoretică a sociologului american este viciată în primul rînd de interpretarea limitativă și falsă a dialecticii marxiste, exclusiv ca o teorie a conflictului, a negării oricărei stabilități relative a fenomenelor. Admițînd unitatea internă a elementelor contrarii în cadrul fenomenelor sociale și stabilitatea lor relativă, marxismul respinge ideea unui echilibru funcțional care ar menține sistemul social într-o stare inertă, lipsită de schimbări, deoarece raportul dintre părți se schimbă continuu, lupta contrariilor mergînd pînă la trecerea lor unul într-altul, la schimbarea radicală a sistemului. De altfel, dialectica marxistă reprezintă o metodă complexă de cercetare a fenomenelor sociale, care merge mult mai departe, mai profund în studiul societății decît funcționalismul.

În același timp, o apreciere marxistă a teoriei structuralismului funcționalist trebuie să evidențieze faptul pozitiv că aceasta ia în considerație un aspect real al vieții sociale, dependența funcțională a unor laturi ale societății de altele, care reprezintă o formă a interacțiunii, a conexiunii generale a fenomenelor vieții sociale. Dar știința despre societate nu se poate limita la constatarea acestor forme de interacțiune — de altfel cel mai lesne de sesizat —, *ci trebuie să meargă mai departe în profunzime spre studiul cauzelor și al legilor care determină apariția, structura și schimbarea fenomenelor sociale.* Rămînînd la interacțiunea funcțională și declarînd-o pe aceasta drept esențială, funcționalismul denaturează în mod subiectivist realitatea socială în sensul ideii echilibrului social. Iată doar cîteva explicații funcționaliste edificatoare în această privință. Funcționalistul Harold Fallding, în articolul *Analiza funcțională în sociologie*, apărut în „A.S.R." în februarie 1963, analizează funcția stratificării sociale astfel : „Putem spune... că funcția stratificării sociale este de a asigura ca cele mai importante poziții sociale să fie ocupate în mod conștient de anumite persoane", dar, scrie el mai departe, „funcția bossului politic în S.U.A. este de a organiza și menține în stare de bună funcționare elementele dispersate ale puterii" [31]. Aceste exemple demonstrează tendința declarată a funcționalismului de a justifica orice fenomen din lumea capitalistă de la cele esențiale și pînă la cele diverse, cotidiene, întîmplătoare.

În lumina acestei teorii complexe, Parsons studiază diferitele fenomene sociale. De exemplu, organizațiile reprezintă, în concepția lui Parsons, un „tip larg de colectivitate, care și-a asumat un rol

[30] Vezi „American Sociological Review", oct. 1963, p. 38.
[31] H. Fallding, *Functional Analysis in Sociology*, în „American Sociological Review", vol. 28, nr. 1, p. 8.

important în societatea industrială și căruia termenul de birocrație îi este aplicat cel mai adesea (o firmă, un birou guvernamental, o universitate, un spital)" [32]. Organizațiile pot fi distinse de alte sisteme sociale în special prin tipul lor de scop, care „se relevă în situația externă în care ele acționează sau operează". „Organizația — scrie Parsons — este un sistem care în atingerea scopului său «produce ceva» identificabil, care poate fi utilizat într-un fel anumit de un alt sistem; adică produsul unei organizații este pentru orice alt sistem ceva pe care acesta îl include" [33]. Deci, în mod analog acțiunii individului, realizarea scopului organizației echivalează cu producerea a ceva util pentru un sistem extern apropiat sau pentru sistemul social în întregimea sa. „În cazul unei organizații cu primat economic — scrie Parsons —, această producție poate fi o categorie de bunuri sau servicii care sînt fie consumabile, fie că servesc ca instrumente pentru alte organizații pentru o fază ulterioară a producției, în cazul unui birou guvernamental această producție poate fi o serie de decizii și regulamente, în cazul unei organizații educaționale, un tip de educație necesară celor supuși respectivei influențe" [34]. Prin realizarea scopului se creează „situația în care acționează organizațiile" și care constă din „relațiile obținute între ea și alte subsisteme speciale ale unui sistem larg din care organizațiile reprezintă numai o parte" [35]. Problema centrală în analiza organizației, conchide Parsons, trebuie deci să fie legitimarea scopului ei „în termenii semnificației funcționale" [36].

Sistemele sociale apar astfel ca supunîndu-se acelorași legi ale echilibrului și conservării ca și indivizii. „În esență — scrie Parsons —, elementele dinamice ale personalității și sistemele sociale sînt compuse din același material" [37]. Această afirmație aruncă o lumină mai puternică asupra conținutului teoriei structuralismului funcționalist, care subiectivizează procesele sociale. Structurile sociale se mulează pe același conținut al structurii individului, formată în dependență de mulțumirea sau nemulțumirea celorlalți în raport cu faptele, cu acțiunea sa, în dependență de normele generale sociale care-i structurează personalitatea.

Teoria lui Parsons nu ia în considerație decît niște norme sociale generale abstracte, care ar determina în întregime individul, eludînd atît specificul individului concret — obsedant pentru filozofia existențialistă —, cît mai ales problema acelor aspecte reale ale structurii personalității care sînt generate de normele sociale concrete *diferite* de la un grup social la altul, de la o clasă la alta, în special în condițiile orînduirii capitaliste.

---

[32] T. Parsons, *Structure and Process in Modern Societies*, New York, 1960, p. 16.
[33] *Ibidem*, p. 17.
[34] *Ibidem*.
[35] *Ibidem*.
[36] *Ibidem*, p. 19.
[37] T. Parsons, *The Social System*, p. 61.

„Individul în acțiune" din sociologia lui Parsons e lipsit de *individualitate concretă*, este un robot între milioane, nediferențiat, așa cum tinde să transforme personalitatea umană mașina gigantică a capitalismului exploatator. Tendința de a justifica „adaptarea conștientă" a omului la condiția umană a societății capitaliste îl face pe Parsons să declare că acesta este omul concret al societății concrete pe care o studiază. Dar omul real al societății americane — așa cum atestă sociologia și literatura progresistă, „dramele americane" din piesele lui O'Neill, A. Miller, Tennessee Williams sau Gibson — este o personalitate dramatică care suferă lovituri, contuzii repetate din cauza opoziției dintre convenționalismul și formalismul de la suprafața relațiilor sociale și esența însăși a acestor relații, în cadrul cărora îi sînt înăbușite iluziile și spulberate nădejdile sale de eliberare. Aici își găsesc foarte bine obiect cuvintele lui Lenin adresate sociologilor subiectiviști. „Sociologul subiectivist — scrie Lenin — care pretinde că raționamentul lui pornește de la personalitățile vii, în realitate începe prin a atribui acestor personalități gînduri și sentimente pe care el le consideră raționale..." [38].

Percepînd, în cele din urmă, distanța dintre schema „individului în acțiune" creat de teoria sa și indivizii reali, Parsons încearcă să structureze pe nivelele întregii societăți etapele transformării individului de la situația în care el acționează încă inconștient de rolul său social pînă la situația în care acțiunea sa trebuie să capete maximum de funcționalitate.

Într-unul din principalele sale articole, intitulat *General Theory in Sociology*, T. Parsons încearcă să dovedească, cu ajutorul unei scheme formale, convenționale, că trecerea acțiunii individului prin diferite nivele de organizare ale structurii sociale determină, în cele din urmă, eficiența funcțională a acțiunii.

Parsons construiește un model al întregii societăți, unde apar patru nivele ierarhizate, prin care trecînd, acțiunea individului devine tot mai funcțională. Este vorba întîi despre nivelul primar sau tehnic, grupuri mici, mai ales familia, în care individul are un număr mai mare de reacții personale, specifice în raport cu alți indivizi și în care nu există „o referire specifică la conținutul funcțional al sistemului în întregimea sa" [39].

Aici pot apărea și elemente disfuncționale în formarea colectivelor după anumite norme. Dar „sistemul social tehnic sau primar — scrie Parsons — nu poate să supraviețuiască singur într-o societate diferențiată,... el trebuie să fie articulat cu alte unități într-un sistem mai larg" [40]. Acest sistem mai larg este mai bine organizat pentru a putea exercita un „control" asupra acțiunii individului. Este vorba de al doilea sistem în ierarhia stabilită de Parsons, și anume de „sistemul

[38] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, București, Edit. Politică, 1963, p. 407.

[39] T. Parsons, *General Theory in Sociology*, în volumul *Sociology today*, New York, 1960, p. 9.

[40] *Ibidem*, p. 11.

managerial-instituțional". Aici apar mecanisme care ajută la îndeplinirea și reglementarea relațiilor de producere și includere. Pe acest nivel sistemele sociale sînt marile întreprinderi, organizațiile bussinesului care efectuează controlul asupra îndeplinirii sarcinilor de către personalul lor.

Celelalte două nivele privesc societatea întreagă considerată în sensul cel mai larg și comunitatea națională ca „totalitate atotcuprinzătoare". Aici converg în mod funcțional toate acțiunile spre stabilirea și menținerea echilibrului național.

În concluzie, după Parsons, în partea de jos a structurii *(at the bottom)*, sistemul social își are rădăcina în individul uman concret ca organism fizic acționînd într-un mediu fizic. Acest individ ca personalitate participă în procesul interacțiunii sociale prin intermediul rolurilor sale variate. Rolurile sînt organizate și dirijate în sensul formării de colectivități reglementate de norme tot mai instituționalizate pe măsură ce urcăm în ierarhia socială. În vîrful sistemului *(at the top)* este societatea ca sistem total, organizată ca o unică colectivitate politică și instituționalizată după un singur sistem de valori mai mult sau mai puțin integral [41]. Este vorba de națiunea americană față de care activitatea tuturor indivizilor și sistemelor sociale capătă maximum de funcționalitate și echilibru.

Cu tot prestigiul de care se bucură, teoria lui Parsons a întîmpinat ostilitate și multe rezerve chiar în tabăra sociologilor americani. Cei mai lucizi, Buckley de pildă, mărturisesc deschis: „Faptul că funcționalismul ocupă acum o situație centrală pricinuiește multă neliniște teoreticienilor" [42]. Această neliniște este provocată de două mari neajunsuri — atît de reale și de evidente, încît și sociologii burghezi le constată: este vorba de scăderile teoretice provenind din nesoliditatea științifică a structuralismului funcționalist și de orientarea sa fățiș apologetică.

Pe linia scăderilor teoretice i se reproșează funcționalismului mai ales lipsa legăturii teoriei cu faptele, cu realitatea, caracterul schematic, convenționalul construcției.

Numind funcționalismul structuralist „Marea teorie" (ceea ce atestă ponderea ei în cadrul sociologiei americane), Wright Mills sublinia, într-una din ultimele sale lucrări, că neajunsul principal al teoriei lui Parsons nu constă în faptul că ea presupune un nivel prea înalt de abstractizare, ci în aceea că nu există o legătură logică între abstracții și datele empirice, observație, desigur, foarte întemeiată. „De la noțiunile generale ale acestei teorii — scrie Mills — nu putem coborî spre faptele observabile. Rezultatul este arbitrarul evident și... o elaborare infinită a unor noțiuni care nu sporesc cu nimic înțelegerea noastră, nu fac mai explicabilă experiența noastră" [43].

---

[41] T. Parsons, *General Theory in Sociology*, p. 9.
[42] Walter Buckley, *art. cit.*, p. 258.
[43] C. W. Mills, *Sociological Imagination*, New York, 1959, p. 33.

Chiar la Congresul al V-lea mondial de sociologie, în cadrul căruia lucrările de sociologie ale lui Parsons au întrunit cele mai multe adeziuni ca sistem teoretic în rîndurile sociologiei burgheze, sociologul american A. Saran a declarat că „funcționalismul nu poate avea succes ca teorie științifică" [44]. Însuși Parsons recunoștea șubrezenia construcției sale teoretice, scriind că pe baza structuralismului funcționalist nu se pot trage pînă la urmă concluzii logice despre existența sistemelor sociale reale. „Cerințele funcționale ale sistemului social la nivelul general și particular nu pot fi definite — observa pe bună dreptate Buckley în studiul său privind structuralismul funcționalist —, iar problema funcțiilor, cerințelor funcționale etc., rămîne obiectul unor speculații imprecise" [45].

Mult mai deschis este însă acuzat funcționalismul structuralist de susținerea conștientă a ordinii societății americane contemporane, de „inducerea în eroare a generației actuale cu teza despre «societatea americană ca societate unitară»", cum își formula critica sociologul canadian S. Clark la Congresul al V-lea de sociologie. „Teoria lui Parsons — spunea Clark — este legată de fundamentarea ordinii sociale existente în societatea americană" [46].

Cîntărind și socotind pe procente, ca un adevărat american, W. Mills scrie: „Conținutul teoriei lui Parsons ar cuprinde: 50% beție de cuvinte, 40% adevăruri binecunoscute din manualele de sociologie, iar restul de 10% are o simplă aplicare ideologică". Este un bilanț, desigur, ironic și pe care nu trebuie să-l luăm *ad litteram*. T. Parsons a izbutit să creeze o teorie generală cu multe laturi originale, să exploreze unele piste noi în cercetarea teoretică. În acest sens nu putem fi de acord nici cu caracterizarea pe care i-o face G. M. Andreeva în lucrarea sa privind sociologia empirică burgheză cînd scrie: „Deși el (T. Parsons. — *n.n.*) a creat o «limbă» și un «stil» în sociologia americană, reprezentînd o piramidă de abstracții cețoase, practic teoria sa nu este în stare să depășească empirismul" [47]. Parsons depășește fără îndoială empirismul, dar construcția sa teoretică are serioase limite idealist-subiectiviste, pe care am încercat să le evidențiem în acest articol. Adevărul este că Parsons, deși relevă unele aspecte reale ale vieții sociale, ale interacțiunii fenomenelor sociale, ale raportului individual-social în cadrul societății, denaturează multe alte fenomene reale, aplicîndu-le tuturor formulele teoriei sale care nu pot explica fenomene ca lupta de clasă, revoluțiile, războaiele de eliberare națională care au loc astăzi în lumea capitalistă. Parsons se oprește în fața „stabilității sociale", care de fapt nu poate fi menținută într-o orînduire socială contradictorie, asaltată de mișcări revoluționare de amploare și profunzime crescîndă.

---

[44] Vezi *Marksistskaia i burjuaznaia sotiologhia segodnia*, p. 293.
[45] Vezi Walter Buckley, *Modern Sociological Theory...*, p. 256.
[46] Vezi *Marksistskaia i burjuaznaia sotiologhia segodnia*, p. 293.
[47] G. M. Andreeva, *Sovremennaia burjuaznaia empiriceskaia sotiologhia*, Moscova, 1965, p. 277.

TEXTE FILOZOFICE INEDITE IN LIMBA ROMÂNĂ

„ISAGOGA" LUI PORFIR

Născut în orașul fenician Tyrus (Siria), Porfir (232—304) a trăit cea mai mare parte a vieții sale la Roma.

A fost elev și adept al lui Plotin.

În principalele sale lucrări, Porfir a expus (cu unele completări și modificări neesențiale) sistemul filozofic al profesorului său, neoplatonismul.

O altă preocupare a filozofului neoplatonician a constituit-o combaterea creștinismului. În acest scop a scris o amplă lucrare (cuprinzînd 15 capitole), care a fost mult timp obiectul unei aprige polemici din partea „părinților bisericii" și, în cele din urmă, a avut parte de soarta îndeobște cunoscută a lucrărilor de acest gen: a fost arsă public în anul 435 e.n. din ordinul împăratului Teodosiu al II-lea.

Pe lîngă operele amintite, Porfir a scris și lucrări de exegeză (comentarii) asupra lui Plotin, Platon, Aristotel și Teofrast. El este considerat pe bună dreptate întemeietorul științei comentatorice neoplatoniciene.

În istoria filozofiei antice, Porfir este cunoscut și prin încercarea sa de a include în neoplatonism unele elemente din logica lui Aristotel și în mod special teoria Stagiritului despre categorii.

Rodul acestei încercări a lui Porfir este tocmai lucrarea sa intitulată Isagoga. *După mărturiile antice, Porfir a scris-o în intenția de a-l ajuta pe discipolul său roman senatorul Chrysaor (Chrysaorius) să înțeleagă învățătura lui Aristotel despre categorii: (mai precis lucrarea cu acest titlu a lui Aristotel). Și, într-adevăr, cum reiese, de altfel, și din titlu* (Isagoga *în limba greacă înseamnă* Introducere), *conținutul acestei lucrări corespunde unui asemenea scop.*

Totuși intenția principală a autorului Isagogii *a fost alta, anume cea pe care am menționat-o mai sus: includerea în neoplatonism a unor elemente din logica aristotelică. Dovada (și totodată rezultatul) acestei intenții a lui Porfir este faptul că el expune în mod necorespunzător concepția aristotelică despre mersul cunoașterii, prezentînd (conform cu filozofia neoplatoniciană) procesul cunoașterii ca o miș-*

Rev. filoz., 13, 3, p. 405—421, București, 1966

care „de la superior la inferior", de la general la individual. Or, se știe că pentru Aristotel procesul cunoașterii, al abstractizării logice reprezintă o mișcare inversă, de la individual la general.

Obiectul Isagogii sînt noțiunile care, după Porfir, stau la baza categoriilor lui Aristotel, și anume: gen (γένος), specie (εἶδος), diferență (διαφορά), propriu (ἴδιον), accident (συμβεβηκός). Din această cauză, lucrarea a mai fost denumită Quinque voces (= cele cinci voci sau noțiuni fundamentale).

Deși redusă ca dimensiuni, lucrarea de față a lui Porfir constituie o interesantă și, totodată, accesibilă exegeză a învățăturii lui Aristotel despre categorii. Așa se explică rolul important pe care ea l-a jucat (prin traducerea sa în limba latină, făcută întîi de către Marius Victorinus, iar apoi de către Boetius) în istoria logicii, servind în evul mediu ca principal tratat (compendiu) de logică.

În legătură cu rolul Isagogii în istoria logicii (deductive) menționăm faimosul „arbore al lui Porfir" (sau scară (κλίμαξ) a lui Porfir, cum mai era numit), stabilit pentru scopuri didactice de logicienii medievali, pe baza capitolului ei despre specie. Este vorba despre o reprezentare grafică a ierarhiei noțiunilor, luîndu-se drept criteriu raportul dintre sfera și conținutul lor. La această schemă se ajunge cu ajutorul diviziunii dihotomice succesive, pornind de la noțiunea de maximă generalitate, „genul suprem", care este plasată în vîrful „arborelui", și mergînd pînă la găsirea noțiunii de maximă specialitate (respectiv minimă generalitate, sferă).

Isagoga lui Porfir a jucat un rol demn de menționat și în istoria filozofiei. Partea finală a primului său paragraf (vezi nota traducătorului), în care este formulată explicit problema modului de existență a noțiunilor generale și sînt trasate direcțiile principale (cea materialistă și cea idealistă) ale rezolvării ei, a dat naștere la cunoscuta controversă a filozofilor medievali asupra universalelor.

Lucrarea lui Porfir, pe care o publicăm pentru prima oară în românește, în traducerea lui C. Noica, prezintă astăzi nu numai un interes istoric. Ea va fi citită cu folos de toți cei care vor să completeze și să aprofundeze studiul științei întemeiate de Aristotel.

T. P.

Nota traducătorului

Mica lucrare a lui Porfir, intitulată Isagoga (ceea ce în limba greacă înseamnă „introducere") și scrisă la peste 500 de ani de la moartea lui Aristotel, ca o introducere la opera logică a acestuia, a avut parte de o carieră deosebită. În traducerea latină a lui Boetius, ea a fost printre puținele opere filozofice cunoscute la începuturile

evului mediu, iar una din primele fraze — semnalată aici în notă — a influențat hotărîtor gîndirea medievală.

Isagoga *pare a fi fost scrisă prin anul 270. În aproape toate traducerile din* Organon *ea figurează în frunte.*

Din traducerea română lipsește. Tălmăcirea de față e făcută după textul Academiei din Berlin, ed. A. Busse, 1887.

C. NOICA

TEXTUL ISAGOGEI

Întrucît este necesar, Chrysaor [1], pentru învățătura aristotelică asupra categoriilor, să se știe ce este genul, ce sînt diferența și specia, ce este propriul și ce este accidentul, așa cum e de folos cercetarea acestor lucruri pentru redarea definițiilor și, în general, în vederea diviziunii și a demonstrației, voi încerca, făcîndu-ți o prezentare strînsă și pe scurt, în chip de introducere, să trec prin cele spuse de înaintași, abătîndu-mă de la cercetările mai adînci, iar pe cele mai simple înfățișîndu-le cu măsură. Astfel, cu privire la genuri și specii, fie că subzistă, fie că sălășluiesc numai în gîndirile goale, fie că, și subzistente, sînt corpuri sau incorporale, și dacă sînt separate sau în cele sensibile și subzistente în jurul acestora — iată o temă pe care o voi lăsa de o parte, ca fiind cît se poate de adîncă și avînd nevoie de o altă cercetare, mai cuprinzătoare [2].

Acum voi încerca să-ți arăt cum au analizat cei vechi, în chip mai rînduit, lucrurile de mai sus, iar dintre ei cum au făcut-o mai ales peripateticienii.

Despre gen

Nici genul, nici specia nu par a se rosti în chip simplu. Prin gen se denumește, de pildă, mulțimea celor legați, într-un fel anumit, față de unul și între ei ; e înțelesul după care se spune genul Heraclizilor, prin aceea că țin de unul, vreau să spun de Heracle, și după care se denumește mulțimea celor înrudiți între ei prin acela, o mulțime numită așa prin disociere de alte neamuri. Dar se numește tot gen și începutul din care își trage obîrșia fiecare, pornind fie de la strămoșul,

[1] Discipol al lui Porfir.

[2] Această frază stă, în traducerea latină a lui Boetius, la baza întregii dispute medievale dintre realism și nominalism. Traducerea lui Boetius sună : ...sive subsistunt sive in solis nudisque intellectibus posita sunt, sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia...

fie de la locul în care s-a ivit cineva. Astfel, despre Oreste spunem că-şi are genul de la Tantal, iar Hyllos de la Heracle şi tot astfel că Pindar e de gen ieban, iar Platon atenian. Căci patria este şi ea obîrşie pentru fiecare, la fel ca părintele. Acest înţeles pare şi cel mai la îndemînă. Căci Heraclizi se numesc cei ce se trag din Heracle, iar Cecropizi cei din Cecrops, ca şi rudele apropiate lor. Dar mai întîi s-a numit gen obîrşia fiecăruia, abia apoi şi mulţimea izvorîtă dintr-unul singur, ca, de pildă, Heracle, mulţime pe care, prin determinare şi disociere de altele, o numeam în întregul ei gen al Heraclizilor. Se mai numeşte totodată gen cel sub care se rînduieşte specia, denumit fiind aşa, poate, prin asemănare cu cele de mai sus. Căci un asemenea gen reprezintă un fel de principiu faţă de cele de sub el şi pare să cuprindă chiar întreaga mulţime de sub el.

Dacă, aşadar, se vorbeşte în trei feluri despre gen, doar cel de al treilea este invocat de către filozofi. Lucrul a şi reieşit din descrierile lor, ei afirmînd că genul este ceea ce se enunţă în privinţa esenţei despre mai multe lucruri, deosebite ca specie, ca, de pildă, genul vieţuitor. Căci dintre cele ce se enunţă despre ceva, unele privesc doar cîte un lucru, pe cele individuale, ca: Socrate, acest ins sau acest lucru anumit; alte enunţări privesc mai multe lucruri, cum e cazul cu genurile, speciile, diferenţele, propriile şi accidentele, care sînt enunţate în chip comun, şi nu în chip propriu pentru un lucru în parte. Gen este, de pildă, vieţuitorul, specie omul, diferenţă raţionalul, propriu capacitatea de a rîde, accident albul sau negrul sau a fi aşezat. Genurile se deosebesc, aşa-dar, de cele enunţate despre un singur lucru prin faptul că, odată cu afirmarea lor, sînt în joc mai multe lucruri, iar de cele enunţate despre mai multe, de specii de pildă, se deosebesc în măsura în care speciile, chiar dacă se enunţă despre mai multe, nu o fac despre lucruri ce diferă ele însele ca specie, ci doar prin număr. Într-adevăr, omul, specie fiind, se enunţă despre Socrate şi Platon, care nu diferă între ei prin specie, ci prin număr, pe cînd vieţuitorul, gen fiind, se enunţă şi despre om, şi despre bou, şi despre cal, ce diferă între ei şi prin specie, nu numai prin număr. De propriu, genul diferă prin aceea că propriul se enunţă doar despre o specie, al cărei propriu este, şi despre indivizii ce stau sub specie, precum capacitatea de a rîde se enunţă doar despre om în general şi fiecare om în parte, în timp ce genul nu se enunţă despre o singură specie, ci despre mai multe, diferite între ele. De diferenţă, pe de altă parte, precum şi de accidentele comune mai multora, genul diferă prin aceea că, deşi diferenţele şi accidentele comune se enunţă şi ele despre mai multe, deosebite ca specie, ele nu o fac în privinţa esenţei. Căci dacă sîntem întrebaţi, sub ce raport se enunţă ele, vom spune că o fac mai de grabă în privinţa însuşirii decît a esenţei unui lucru. Celui care ne-ar întreba ce fel este omul, i-am spune că e raţional, şi ce fel este corbul, i-am spune că e negru. Însă raţionalul reprezintă o diferenţă, iar negrul un accident. Dacă, în schimb, sîntem întrebaţi, ce anume *este* omul, îi răspundem că e vieţuitor; genul omului era vie-

ţuitorul. Aşa încît faptul de a fi spus despre mai multe deosebeşte genul de enunţările asupra cîte unui singur lucru din rîndul indivizilor ; faptul de a fi spus despre cele ce diferă ca specie deosebeşte genul de enunţările speciei sau propriului, iar faptul de a fi enunţat în planul esenţei îl deosebeşte de diferenţe şi de accidentele comune, ce nu poartă asupra esenţei, ci asupra însuşirii sau felului de a se comporta al fiecăruia dintre cele puse în joc. Deci în schiţa ideii de gen, întreprinsă mai sus, nu prisoseşte şi nu lipseşte nimic.

Despre specie

Specia este folosită, între altele, şi spre a denumi soiul fiecărui lucru, aşa cum s-a spus :

Specia fruntaşă este vrednică de a stăpîni.

Se mai numeşte specie aceea ce stă sub un gen dat, obişnuind astfel să spunem că omul este o specie de vieţuitor, care e genul, iar albul o specie de culoare şi triunghiul o specie de figură. Dacă însă am menţionat specia chiar atunci cînd am descris genul, denumindu-l pe ultimul „ceea ce se enunţă, în privinţa esenţei, despre mai multe lucruri, diferite ca specie", iar dacă acum spunem că specia este ceea ce stă sub un gen dat, faptul se explică prin aceea că atît genul este gen al cuiva, cît şi specia specie a cuiva, fiecare al celuilalt, trebuind să ne folosim de amîndouă cînd vorbim de fiecare din ele. Prin urmare, se defineşte specia şi astfel : specia este ceea ce se rînduieşte sub gen şi lucrul despre care se enunţă genul sub raportul esenţei. În plus, se defineşte şi astfel : specia este ceea ce se enunţă sub raportul esenţei despre mai multe lucruri diferite ca număr. Dar această definiţie se potriveşte speciei ultime, cea care nu e decît specie, pe cînd celelalte definiţii s-ar potrivi şi celor ce nu sînt specii ultime. Lucrul va deveni lămurit în felul următor : potrivit cu fiecare categorie, există genuri de maximă generalitate, după cum există specii de maximă restrîngere, iar în intervalul dintre genurile acelea şi speciile acestea există alţi termeni. Se numeşte gen de maximă generalitate cel deasupra căruia nu ar putea veni altul, specie de maximă restrîngere cea sub care nu mai poate veni o alta, iar între genul suprem şi specia ultimă se ivesc alţi termeni, care sînt ei înşişi deopotrivă genuri şi specii, dar, firește, luaţi faţă de lucruri diferite.

Să limpezim asupra cazului unei categorii cele spuse. *Substanţa* este ea însăşi un gen, iar sub ea există corp şi sub corp, corpul viu, după care vine vieţuitorul, iar sub vieţuitor, vieţuitorul raţional, după care vine omul, iar sub om, Socrate şi Platon, ca şi oamenii în parte. Dar dintre aceşti termeni, substanţa este cel mai general şi cel care singur este doar gen, iar omul e cel mai special şi singurul care poate să fie doar specie, pe cînd corpul este o specie a substanţei, dar un gen faţă de corpul viu, care specie fiind a corpului este, pe de altă parte gen al vieţuitorului, şi tot astfel vieţuitorul, specie fiind a corpului viu, este gen al fiinţei raţionale. La rîndul ei, fiinţa raţională, specie

a vieţuitorului, este gen al omului, iar omul este specie a vieţuitorului raţional, dar nu mai este gen pentru oamenii luaţi în parte, ci e numai specie ; căci tot ce e enunţat nemijlocit înaintea indivizilor n-ar putea fi decît specie, nu şi gen. Aşa cum substanţa, stînd cel mai sus, prin faptul că nimic nu putea veni înaintea ei, era genul cel mai general, la fel şi omul, o specie fiind, dincolo de care nu există nici specie, nici ceva susceptibil să se dividă în specii, ci doar indivizi (căci Socrate şi Platon şi acest alb anumit sînt realităţi individuale), omul singur urmează să fie specie şi ultima specie, cea care putea fi numită de maximă restrîngere. Cele de la mijloc, în schimb, vor fi specii pentru cele de dinainte şi genuri pentru cele de după ele. Astfel încît ele au o dublă comportare, una faţă de cele ce precedă, potrivit căreia sînt numite specii ale lor, alta faţă de cele ce urmează, potrivit căreia sînt numite genuri ale lor ; pe cînd extremele au o singură comportare : căci genul de maximă generalitate are o aşezare de natură să rînduiască totul sub el, fiind genul cel mai înalt, iar ca atare neraportîndu-se la ceva de dinaintea sa, întocmai unui principiu prim, deasupra căruia, cum spuneam, nu stă nici un gen ; iar specia de maximă restrîngere are deopotrivă o singură comportare — cea de subordonare faţă de cele ce o precedă, a căror specie este, fără să aibă şi o aşezare de altă natură faţă de cele de sub ea, ci fiind numită tot specie şi în ce priveşte indivizii. Numai că ea este numită specie a indivizilor ca învăluindu-i, pe cînd specie faţă de cele ce o precedă este numită ca fiind învăluită de ele.

Aşadar, se defineşte genul de maximă generalitate astfel : ceea ce, gen fiind, nu este şi specie, sau cel deasupra căruia nu vine alt gen ; iar specie de maximă restrîngere se defineşte ceea ce, specie fiind, nu mai e divizibil în specii şi se enunţă, sub raportul esenţei, despre mai multe exemplare, diferite între ele numeric. În schimb, cele situate între extreme vor fi numite deopotrivă genuri şi specii, dar fiecare este specie şi gen faţă de termeni diferiţi, firește. Într-adevăr, ridicîndu-ne deasupra speciei ultime pînă la genul suprem, termenii se numesc deopotrivă genuri şi specii sau specii subordonate, aşa cum Agamemnon era Atrid şi Pelopid şi Tantalid, ţinînd pînă la urmă de Zeus. Numai că în ce priveşte genealogiile, ele ridică, în cele mai multe cazuri, spre un singur termen, cum spuneam Zeus, pe cînd la genuri şi specii lucrurile nu stau aşa ; căci, de plidă, fiinţa nu este un gen unic, comun tuturor, şi nici toate lucrurile nu sînt de un acelaşi gen, de genul suprem unic, spune Aristotel. Într-adevăr, punînd, ca în Categorii, primele zece genuri drept primele zece principii, chiar dacă cineva ar spune că toate acestea sînt existente, le va numi aşa în chip omonim, spune Aristotel, şi nu sinonim. Căci dacă fiinţa ar fi un gen unic, comun tuturor, atunci toate s-ar zice existente în chip sinonim ; dar fiind zece primele principii, comunitatea lor e doar după nume, nu şi după sensul potrivit numelui. Sînt deci zece genurile de maximă generalitate, iar speciile de maximă restrîngere sînt într-un număr dat, nu infinit. În ce priveşte indivizii însă, care vin după speciile

ultime, ei sînt în număr infinit. De aceea, pe cei ce coborau de la genurile supreme, Platon îi îndemna să se oprească la speciile de maximă restrîngere, trecînd prin cele intermediare şi divizînd după diferenţele creatoare de specii. Celelalte, spunea el, trebuie lăsate infinite şi nu se poate da o ştiinţă a lor. Deci în chip necesar cei ce coboară spre speciile ultime, divizînd, trec prin pluralitate ; în schimb, urcînd spre genurile supreme, în chip necesar ei strîng pluralitatea în unitate. Căci specia este strîngătoare a multiplului într-o singură natură, şi încă mai mult este aşa genul, pe cînd cele particulare şi individuale, dimpotrivă, divid neîncetat unul în pluralitate. Astfel, prin participaţie la fiinţă, oamenii, deşi mai mulţi, dau un singur lucru, pe cînd prin cele particulare ceea ce e unu şi comun se multiplică. Individualul este, într-adevăr, statornic aducător de diviziune, pe cînd comunul este laolaltă atrăgător şi unificator.

Genul şi specia fiind astfel descrise în ceea ce este fiecare, iar genul fiind unu, speciile mai multe (căci întotdeauna diviziunea genului se face în mai multe specii), genul se enunţă statornic despre specie, cele superioare despre cele subordonate lor, pe cînd specia nu se enunţă nici despre genul imediat superior ei, nici despre cele de deasupra ; căci nu încape conversiune aici. Trebuie, într-adevăr, fie ca lucruri de aceeaşi cuprindere să fie enunţate despre altele egale, ca putinţa de a necheza despre cal, fie termenii mai cuprinzători despre cei mai restrînşi, ca vieţuitorul despre om, pe cînd cele mai restrînse nu se enunţă despre cele mai cuprinzătoare. Căci nu vei spune despre vieţuitor cum că e om, aşa cum spui că omul este un vieţuitor. În schimb, despre toate asupra cărora se enunţa specia se va enunţa, în chip necesar, şi genul speciei respective, ca şi genul genului, pînă la cel de maximă generalitate. Astfel, dacă e adevărat să se spună că Socrate e om şi că omul e vieţuitor, iar vieţuitorul substanţă, atunci e adevărat să spunem că Socrate este un vieţuitor şi o substanţă. Prin urmare, dacă statornic cele superioare se enunţă despre cele subordonate, înseamnă că specia se va enunţa şi ea despre individ, iar genul, atît despre specie, cît şi despre individ, genul de maximă generalitate enunţîndu-se deopotrivă despre gen sau genuri — dacă există mai mulţi intermediari şi sînt subordonaţi între ei —, cît şi despre specie şi individ. Într-adevăr, genul de maximă generalitate se rosteşte despre toate genurile, speciile sau indivizii ce sînt sub el, pe cînd genul imediat superior speciei de maximă restrîngere se enunţă numai despre speciile ultime şi despre indivizi, iar ceea ce e doar specie se spune numai despre indivizi, individul enunţîndu-se despre unul singur din rîndul celor particulare. Ceva individual este, de pildă, Socrate, sau acest alb dat, sau acest fiu al lui Sofroniskos ce se apropie, dacă Socrate i-ar fi singurul fiu. Asemenea realităţi se numesc individualuri, deoarece fiecare constă din proprietăţi particulare, a căror întrunire nu ar putea fi aceeaşi în alt caz. Căci trăsăturile particulare ale lui Socrate nu vor fi aceleaşi la altcineva dintre oamenii anumiţi, însă, firesc, trăsăturile omului, vreau să spun cele comune, sînt aceleaşi

la mai mulţi sau chiar la toţi oamenii în parte, luaţi ca oameni. Aşadar, individul este învăluit de specie, iar specia de gen ; căci genul este un anumit întreg, pe cînd individul e partea, specia fiind, în schimb, şi întreg, şi parte, însă este o parte a altuia, pe cînd întreg nu este al altuia, ci în alţii ; căci întregul există în părţi.

Am vorbit aşadar : despre gen şi specie, care anume sînt genul de maximă generalitate şi specia de maximă specialitate şi care sînt ele însele deopotrivă genuri cît şi specii, precum am vorbit despre indivizi şi de cîte feluri sînt genul şi specia.

Despre diferenţă

Vom spune că diferenţa este de luat în sens comun, în sens propriu şi ca proprie la maximum. În înţeles comun, într-adevăr, se spune că un lucru este diferit de altceva, ca îndepărtîndu-se, printr-o schimbare, fie de sine, fie de altul. Căci Socrate diferă de Platon ca fiind altul şi diferă de sine copil cînd se preface în bărbat, sau activ fiind şi în repaus, cum diferă neîncetat prin schimbările comportării sale. În sens propriu, se spune că un lucru diferă de altul atunci cînd ele se deosebesc printr-un accident inseparabil. Un accident inseparabil este, de pildă, culoarea verzuie a ochilor sau încovoierea nasului, sau chiar cicatricea unei răni vechi. În sens propriu la maximum se spune că un lucru diferă de altul atunci cînd o face printr-o diferenţă creatoare de specie, aşa cum omul s-a deosebit de cal prin însuşirea raţionalităţii. În general, orice diferenţă schimbă un lucru, adăugîndu-i-se ; dar cele comune şi proprii îl fac doar să fie altfel, pe cînd cele proprii la maximum îl fac să fie altul. Căci dintre diferenţe, unele fac să fie altfel lucrul, altele îl fac cu adevărat altul. Cele care-l fac să fie altul se numesc creatoare de specii, cele care-l fac să fie altfel — simple diferenţe. Astfel, adăugîndu-se la vieţuitor diferenţa de raţional, ea l-a făcut altul, pe cînd diferenţa mişcării îl face doar să fie altfel faţă de ce e stabil, aşa încît una l-a făcut cu adevărat altul, cealaltă diferenţă numai altfel. Pe baza diferenţelor ce fac altul un lucru se ivesc diviziunile genurilor în specii şi se exprimă definiţiile, care sînt alcătuite din genuri şi diferenţele lor ; pe cînd pe baza diferenţelor ce fac doar ca un lucru să fie altfel se stabilesc numai variaţiile şi schimbările de comportare.

Pentru cel care reia lucrurile dintru început trebuie spus că, printre diferenţe, unele sînt separabile, altele nu. Căci faptul de a se mişca sau de a sta pe loc, ca şi de a se însănătoşi sau îmbolnăvi şi cele cîte le sînt asemănătoare sînt separabile, pe cînd încovoiatul şi teşitul sau raţionalul şi neraţionalul sînt inseparabile. Din cele inseparabile, unele există prin sine, altele prin accident. Căci raţionalul revine prin sine omului, ca şi muritorul sau capacitatea de a învăţa, pe cînd încovoiatul sau teşitul sînt prin accident şi nu prin sine. Cele prin sine deci se adaugă raţiunii de a fi a lucrului şi îl fac altul, pe

cînd cele prin accident nici nu sînt în raţiunea de a fi, nici nu fac lucrul altul, ci doar să fie altfel. Iar cele prin sine nu primesc mai multul sau mai puţinul, pe cînd cele prin accident, chiar dacă sînt inseparabile, pot fi mai intense ori mai slabe, căci nici genul nu se enunţă mai mult sau mai puţin despre cel căruia îi e gen, nici diferenţele genului, cele după care se divide el. Ele sînt, într-adevăr, împlinitoare pentru definiţia fiecărui lucru, iar faptul de a fi unul şi acelaşi, în cazul fiecărui lucru, nu admite grade în plus sau în minus, în timp ce a fi încovoiat şi teşit sau a fi colorat admit şi intensitate şi slăbire.

Considerînd, aşadar, trei feluri de diferenţe, iar dintre ele unele separabile, altele inseparabile, şi dintre cele inseparabile unele fiind prin sine, altele prin accident, diferenţele prin sine, la rîndul lor, se împart în unele potrivit cărora cele divizate sînt făcute specii mai departe. De pildă, dacă toate diferenţele prin sine pentru vieţuitor sînt: materia vie şi sensibilul, raţionalul şi neraţionalul, muritorul şi nemuritorul, atunci diferenţa de materie vie şi sensibil este constitutivă pentru substanţa vieţuitorului, căci acesta este o substanţă vie, sensibilă, pe cînd diferenţa de muritor şi nemuritor sau cea de raţional şi neraţional sînt diferenţe ce divid genul vieţuitorului însuşi. Căci, potrivit lor, vom divide genurile în specii. Iar aceste diferenţe ce divid genurile sfîrşesc prin a fi realizatoare şi prin a da consistenţă speciilor. Căci vieţuitorul se divide după diferenţa de raţional şi neraţional şi, la fel, după diferenţa de muritor şi nemuritor. Însă diferenţa de muritor şi cea de raţional devin diferenţe constitutive ale omului, cele de raţional şi nemuritor, ale zeului, iar cele de neraţional şi muritor, ale vieţuitoarelor fără de raţiune. La fel diferenţa de viu şi mort sau cea de sensibil şi insensibil, fiind dintre cele ce divid substanţa cea mai ridicată, diferenţa de viu cu cea de sensibil, luate drept substanţă, eu împlinit vieţuitorului, pe cînd viul şi insensibilul împlineau lumea vegetală. De vreme ce, deci, aceleaşi diferenţe, luate într-un anumit fel devin alcătuitoare, într-alt fel împărţitoare în specii, toate sînt numite creatoare de specii. Folosinţa lor este în primul rînd pentru diviziunea genurilor şi pentru obţinerea de definiţii; dar nu sînt în joc aci diferenţele prin accident inseparabile, cu atît mai puţin cele separabile.

Diferenţele mai sînt numite şi definitorii. Diferenţa este cea prin care specia depăşeşte genul. Căci omul, de pildă, are în plus faţă de vieţuitor raţionalul şi muritorul; vieţuitorul ca atare nu este nimic din acestea (căci altminteri de unde şi-ar avea speciile diferenţele lor?), nici nu posedă în el toate diferenţele contrare, căci astfel un acelaşi lucru ar avea simultan contrariile, ci, cum s-a spus pe drept, vieţuitorul are în putere diferenţele de sub el, în act însă nici una. Şi astfel înseamnă că nici din neexistenţă pură nu se naşte ceva, nici că ar subzista deodată contrariile într-un acelaşi lucru.

Mai este definită diferenţa şi astfel: ea reprezintă ceea ce se enunţă cu privire la felul de a fi al mai multor lucruri, deosebite ca

specie. Căci atributul de raţional şi muritor este spus despre om cu privire la felul cum este, nu la ce este omul. Într-adevăr, întrebîndu-se ce anume este omul, va fi potrivit de răspuns cum că este un viețuitor, dar întrebîndu-se ce fel de viețuitor, vom spune în chip potrivit : raţional şi muritor. Căci, întrucît lucrurile sînt alcătuite din materie şi formă sau posedă o alcătuire analogă materiei şi formei, tot aşa cum o statuie este dintr-o materie, arama, şi dintr-o formă care e figura, la fel şi omul, cel comun şi specific, s-a alcătuit dintr-o materie analogă cu genul şi dintr-o formă analogă cu diferenţa, iar omul este întregul acesta „viețuitor raţional muritor", aşa cum dincolo era statuia.

Se mai definesc aceste diferenţe şi astfel : diferenţa este separarea naturală a celor ce stau sub acelaşi gen. Astfel raţionalul şi neraţionalul separă pe om de cal, ce stau sub acelaşi gen, viețuitorul. Sau se redă diferenţa şi într-astfel : diferenţa este ceea ce face ca toate să se deosebească. Omul şi calul nu s-au deosebit potrivit cu genul : viețuitoare muritoare sîntem şi noi, şi cele neraţionale, numai că adaosul raţionalului ne-a depărtat pe noi de acelea. Pe de altă parte, raţionali sîntem şi noi, şi zeii, dar adaosul muritorului ne-a separat pe noi de aceia. Cei ce au adîncit mai mult tema diferenţei arată că ea nu reprezintă ceva ce separă la întîmplare pe cele de sub acelaşi gen, ci aceea ce conduce spre faptul de a fi şi devine o parte în esenţa lucrului. Căci, de pildă, a putea în chip natural să navigheze nu reprezintă o diferenţă a omului, chiar dacă e ceva propriu omului : spunem şi despre unele animale că pot în chip firesc înota, altele nu, separîndu-le de primele ; dar faptul de a putea naviga în chip firesc nu era împlinitor de substanţă, nici o parte a uneia, ci doar o înzestrare a ei, nefiind aidoma diferenţelor acelora calificate propriu-zis drept creatoare de specii. Vom numi deci diferenţe creatoare de specii pe cele ce determină cîte o specie deosebită şi pe toate cele ce sînt de privit ca fiind în esenţa lucrului.

Dar despre diferenţă ne ajung acestea.

Despre propriu

În ce priveşte propriul, el e de patru feluri : este ceea ce a revenit unei singure specii, chiar dacă nu ei total, aşa cum omului îi revine faptul de a fi medic sau geometru ; este ceea ce a revenit total, chiar dacă nu unei singure specii, precum omului faptul de a fi biped ; este, de asemenea, ceea ce a revenit uneia singure, total şi într-un anumit moment, precum îi revine oricărui om să albească îmbătrînind. În al patrulea rînd, este ceea ce a întrunit faptul de a-i reveni unei singure specii, cu cel de a-i reveni total şi permanent, aşa cum este la om capacitatea de a rîde. Căci, deşi el nu rîde statornic, totuşi este privit drept cel ce rîde, prin natura sa, nu prin faptul de a o face neîncetat. Acest caracter îi e neîncetat firesc, cum îi e calului

capacitatea de a necheza. Propriile de ultima speță sînt și cele numite în chip principal proprii, întrucît îngăduie și conversiunea. Dacă e cal, este și ființa ce nechează, iar dacă nechează, este cal.

Despre accident

Accident este ceea ce se ivește și piere independent de dispariția subiectului. Se divide în două : un fel de accident este separabil, altul inseparabil. Faptul de a dormi este un accident separabil, pe cînd faptul de a fi negru a revenit în chip inseparabil corbului sau etiopianului, putîndu-se totuși concepe și un corb alb, precum și un etiopian care-și pierde culoarea, fără desființarea subiectului. Se mai definește și astfel : este accident ceea ce poate să revină sau să nu revină unui aceluiași lucru, sau ceea ce nu e nici gen, nici diferență, nici specie, nici propriu, subzistînd totuși permanent într-un subiect.

După ce au fost definite toate cele înfățișate la început, vreau să spun genul, specia, diferența, propriul, accidentul, este de arătat ce au ele comun și propriu.

Despre ce au comun cei cinci termeni

Este comun tuturor faptul de a se enunța despre mai multe. Dar genul o face despre specii și despre indivizi, diferența de asemenea, pe cînd specia despre indivizii de sub specie, accidentul atît despre specie, cît și despre indivizi. De pildă, viețuitor se enunță atît despre cai și boi, care sînt specii, cît și despre acest cal și acest bou, ce sînt indivizi, sau nerațional se spune despre cai și boi, ca și despre exemplarele individuale, pe cînd specia, precum omul, doar despre cele individuale, iar propriul, precum putința de a rîde, atît despre om, cît și despre indivizi, negrul, la rîndul său, despre specia corbilor și despre exemplare în parte, fiind un accident inseparabil, iar faptul de a se mișca, despre om și despre cal, fiind un accident separabil, dar în principal despre indivizi și abia în al doilea rînd și despre cele ce învăluie pe indivizi.

Despre ce au comun genul și diferența

Este comun genului și diferenței faptul de a fi cuprinzătoare de specii. Căci și diferența cuprinde specii, chiar dacă nu pe toate cît le cuprinde genul. Într-adevăr, rationalul, deși nu cuprinde și cele neraționale, cum o face genul de viețuitor, cuprinde totuși omul și zeul, care sînt specii. Toate cîte se enunță despre gen ca gen se enunță și despre speciile de sub el. Toate cîte se enunță despre diferență ca diferență vor fi enunțate și despre specia rezultată din ea. Căci fiind dat genul viețuitorului ca gen, se enunță despre el substanța și viul,

iar acestea se enunţă deopotrivă despre toate speciile de sub vieţuitor, pînă şi despre indivizi. Fiind dată diferenţa raţionalului, ea se enunţă ca diferenţă, ca fapt de a se folosi de raţiune, nu numai despre ce e raţional ca gen, ci va fi enunţată şi despre speciile de sub raţional. Le mai este comun faptul că, suprimîndu-se fie genul fie diferenţa, se suprimă şi cele de sub ele. Căci, după cum, dacă nu există animal, nu există nici cal sau om, la fel, neexistînd raţional, nu va fi nici vieţuitorul care să se folosească de raţiune.

Despre deosebirea dintre gen şi diferenţă

Îi este propriu genului să se enunţe despre mai multe decît diferenţa, specia, propriul şi accidentul. Căci vieţuitor se spune despre om, cal, pasăre, şarpe, pe cînd patruped doar despre cele ce au patru picioare, sau om numai despre indivizi, iar nechezător doar despre cal în general sau despre fiecare în parte, şi la fel accidentul se enunţă despre mai puţine. Trebuie luate aici drept diferenţe cele prin care se divide genul, nu cele prin care se împlineşte natura genului. În plus, genul învăluie diferenţa în chip virtual. Astfel raţionalul de o parte, neraţionalul de alta, aparţin genului vieţuitor. Apoi genurile sînt anterioare diferenţelor de sub ele, de aceea le şi desfiinţează, fără a fi desfiinţate, la rîndul lor. Căci suprimîndu-se vieţuitorul, se suprimă şi raţionalul şi neraţionalul. În schimb, diferenţele nu suprimă genul. Chiar dacă s-ar desfiinţa ele toate, încă este de închipuit o substanţă vie sensibilă, care era vieţuitorul ca gen. Apoi genul este enunţat în ordinea lui a fi, diferenţa în felul de a fi, cum s-a spus. În plus, genul este unu faţă de fiecare specie, aşa cum e vieţuitorul faţă de om, diferenţele sînt însă mai multe, de pildă : raţional, muritor, capabil de gîndire şi cunoaştere, prin care se face deosebirea de alte vieţuitoare. Iar genul seamănă cu materia, diferenţa cu forma. Deşi există şi alte caractere comune sau specifice pentru gen şi diferenţă, să ne fie de ajuns acestea.

Despre ce au comun genul şi specia

Genul şi specia au comun faptul de a se enunţa despre mai multe, cum s-a spus. Însă specia trebuie luată ca specie, nu şi ca gen, în cazul că un acelaşi lucru poate fi şi specie şi gen. Le mai este comun faptul de a fi anterioare celor despre care se enunţă, ca şi faptul de a fi un întreg fiecare.

Despre deosebirea dintre gen şi specie

Ele se deosebesc prin aceea că genul învăluie speciile, acestea însă sînt învăluite şi nu învăluie ele genurile. Căci genul este spus

despre mai multe decît specia. Apoi genurile trebuie să existe în prealabil și, transformîndu-se prin diferențele creatoare de specii, să producă speciile, de unde reiese că genurile sînt anterioare prin natură. Ele sînt și desființătoare, nu susceptibile de desființare, iar specia fiind dată, este dat întru totul și genul, pe cînd genul fiind dat, nu e dată întru totul și specia. Apoi genurile se enunță în chip sinonim despre speciile de sub ele, pe cînd speciile nu, despre genuri. În plus, genurile depășesc speciile prin învăluirea lor sub ele, pe cînd speciile întrec genurile prin diferențele specifice. Apoi, nici specia nu poate fi gen suprem, nici genul specie ultimă.

Despre ce au comun genul și propriul

E comun genului și propriului faptul de a fi implicate de specii. Căci, dacă cineva e om, este și viețuitor, iar dacă e om, este capabil să rîdă. Le mai este comun faptul de a fi enunțate în chip egal, genul despre specii și propriul despre indivizii ce au parte de el. Căci la fel sînt viețuitoare omul și boul, cum sînt ființe capabile să rîdă Anytos și Meletos. În plus le este comun faptul de a se enunța în chip sinonim, genul despre speciile ce îi revin, propriul despre cele al căror propriu este.

Despre deosebirea dintre gen și propriu

Ele diferă prin aceea că genul este anterior, propriul posterior. Căci trebuie să existe viețuitorul și abia apoi el să se dividă după diferențe și proprii. Apoi genul se enunță despre mai multe specii, propriul despre o specie, al cărui propriu este. Iar propriul se convertește cu lucrul căruia îi e propriu, pe cînd genul nu se convertește cu niciunul: căci dacă e viețuitor nu înseamnă că e om, nici că are și capacitatea de a rîde. Dacă însă e om, e și capabil să rîdă, și invers. În plus, propriul revine total speciei al cărei propriu este, îi revine exclusiv și veșnic, pe cînd genul revine total speciei al cărei gen este, îi revine veșnic, dar nu și exclusiv. Apoi, prin suprimarea propriilor nu se desființează și genurile, pe cînd genurile suprimate desființează speciile purtătoare de proprii, așa încît, suprimîndu-se subiectele ce posedă proprii, se desființează și propriile.

Despre ce au comun genul și accidentul

Este comun genului și accidentului faptul de a se enunța despre mai multe, cum s-a spus, fie că e vorba de accidente separabile ori de cele inseparabile. Căci faptul de a se mișca este spus despre mai multe, la fel cum negrul se referă și la corbi, și la etiopieni, și la unele lucruri neînsuflețite.

Despre deosebirea dintre gen și accident

Genul și accidentul diferă prin aceea că primul e anterior speciilor, pe cînd accidentele le sînt ulterioare. Chiar dacă se consideră un accident inseparabil, încă lucrul căruia i se întîmplă ceva este anterior față de ceea ce i se întîmplă. Iar la gen lucrurile participă în chip egal, pe cînd la accident nu o fac în chip egal. Căci participația la accidente poate fi mai intensă ori mai slabă, pe cînd cea la genuri, nu. Apoi, accidentele subzistă în primul rînd la indivizi, pe cînd genurile și speciile sînt prin natură anterioare substanțelor individuale. În plus, genurile se enunță în ordinea lui a fi cu privire la cele de sub ele, pe cînd accidentele se enunță în felul de a fi sau de a se comporta al fiecărui lucru. Căci întrebînd ce fel este etiopianul, vei răspunde „negru", și întrebînd cum se comportă Socrate, vei răspunde că stă culcat sau se plimbă.

★

Am spus prin ce anume se deosebește genul de celelalte patru; însă și tuturor celorlalte le revine să se compare între ele, așa încît, cinci fiind și fiecare deosebindu-se de celelalte patru, toate deosebirile ar urma să fie de patru ori cinci, adică douăzeci. Dar lucrurile nu stau așa, ci, întrucît cele ce urmează au fost mereu puse în joc, iar doi termeni rămînînd cu o singură diferență prin faptul că una a și fost luată în considerare, trei cu două, patru cu trei, și cinci cu patru, înseamnă că toate deosebirile ce apar sînt zece, 4, 3, 2, 1. Căci genul se deosebește de diferență, de specie, de propriu și de accident; are deci patru deosebiri. Dar felul cum se deosebește diferența de gen a fost arătat, indicîndu-se cum se deosebește genul de ea. Rămîne deci a spune cum se deosebește diferența de specie, de propriu și accident, ivindu-se astfel trei deosebiri. Iarăși s-a arătat cum se deosebește specia de diferență atunci cînd s-a indicat deosebirea diferenței de ea. La fel, cum se deosebește specia de gen s-a arătat, indicîndu-se deosebirea genului de ea. Rămîne deci de arătat cum se deosebește specia de propriu și de accident. Două vor fi deci aceste deosebiri. Va mai fi de arătat cum se deosebește propriul de accident. Căci felul cum s-a deosebit el de specie, de diferență și de gen a fost arătat în deosebirea acestora față de el. Luînd deci cele patru deosebiri ale genului față de celelalte, cele trei ale diferenței, cele două ale speciei și una a propriului față de accident, vor fi zece toate, dintre care pe cele patru, care erau ale genului față de celelalte, le-am și arătat.

Despre ce au comun diferența și specia

Este comun diferenței și speciei faptul că se participă la ele în chip egal. Căci la specia om, oamenii singulari participă deopotrivă, ca și la diferența raționalului. Este comun și faptul lor de a fi permanent prezente în cele ce participă la ele; căci Socrate e permanent rațional și e permanent om.

Despre deosebirea dintre specie și diferență

Este propriu diferenței faptul de a fi enunțată în ce privește felul de a fi al lucrului, specia în privința esenței. Astfel, chiar dacă omul este conceput ca avînd un fel de a fi, el nu poate fi privit în chip absolut așa, ci doar în măsura în care diferențele ce se adaugă genului l-au făcut așa. Apoi diferența este adesea privită ca revenind mai multor specii, așa cum faptul de a fi patruped revine mai multor viețuitoare, diferite ca specii, pe cînd specia revine doar indivizilor de sub ea. În plus, diferența este anterioară speciei ivite pe baza ei, căci raționalul suprimat, desființează omul, pe cînd omul, odată suprimat, nu a desființat raționalul, zeul existînd și el. În plus, diferența se combină cu altă diferență, căci raționalul și muritorul s-au unit în substanța omului, pe cînd specia nu se unește cu specia, așa încît să se nască o altă specie. Căci, e drept, un cal anumit se poate uni cu un măgar anumit spre a da un catîr, dar calul ca specie unit cu măgarul ca specie nu ar sfîrși prin a da catîrul.

Despre ce au comun diferența și propriul

Diferența și propriul au în comun faptul că lucrurile ce participă la ele o fac în chip egal, căci deopotrivă sînt raționale cele raționale, cum sînt la fel capabile să rîdă cele ce rîd. De asemenea au comun faptul că ambele sînt prezente permanent și total, căci chiar dacă e mutilat bipedul, el este numit permanent așa prin firea sa, după cum și ființa capabilă să rîdă are prin firea ei permanent acest caracter, iar nu prin faptul că rîde permanent.

Despre deosebirea dintre propriu și diferență

Este specific diferenței faptul că ea se spune adesea despre mai multe specii, ca raționalul, care se spune și despre zeu și despre om, pe cînd propriul o face doar despre o specie al cărei propriu este. Iar diferența e implicată de cele a căror diferență este, însă fără a se converti cu ele; pe cînd propriile se rostesc reciproc cu cele cărora le sînt proprii, pe bază de conversiune.

Despre ce au comun diferența și accidentul

E comun diferenței și accidentului faptul de a se enunța despre mai multe, precum le e comun, în ce privește accidentele inseparabile, faptul de a fi prezente statornic și în chip total. Căci diferența de biped revine statornic oricărui corb, la fel cu accidentul de negru.

Despre deosebirea dintre diferență și accident

Ele se deosebesc prin faptul că diferența învăluie, nu e învăluită; de pildă raționalul învăluie omul. Accidentele, însă, într-un fel învăluie lucrurile, prin faptul că revin mai multora, într-alt fel însă sînt învăluite, prin faptul că subiectele nu sînt primitoare de un singur accident, ci de mai multe. Apoi, diferența nu poate fi sporită ori diminuată, pe cînd accidentele primesc pe mai mult ori mai puțin. Iar între diferențele opuse nu se poate face amestec, pe cînd între accidentele opuse s-ar putea face.

Acestea sînt deci aspectele comune și deosebite ale diferenței față de celelalte. Despre felul cum se compară specia cu genul și diferența am vorbit în locul unde am arătat cum se compară genul cu celelalte și diferența cu celelalte.

Despre ce au comun specia cu propriul

Este comun propriului și speciei faptul de a se putea enunța reciproc. Dacă e dat omul, e dată și capacitatea de a rîde, iar dată fiind ultima, este și omul. Că rîzător este de luat drept simpla capacitate naturală de a rîde, am spus-o în mai multe rînduri. Într-adevăr, în chip egal revin speciile celor ce participă la ele și propriile celor ce le sînt proprii.

Despre deosebirea dintre specie și propriu

Specia diferă de propriu prin faptul că prima poate fi gen pentru altele, pe cînd propriul nu poate fi propriu al altora. Iar specia a existat înaintea propriului, în timp ce propriul se adaugă speciei. Căci trebuie ca cineva să fie om spre a fi rîzător. În plus, specia e neîncetat prezentă în act, în sînul subiectului, pe cînd propriul poate fi și virtual: de pildă Socrate este statornic om în act, dar nu rîde statornic, chiar dacă e statornic, de la natură, ființă rîzătoare. Apoi, cele ale căror definiții sînt deosebite sînt și ele deosebite; dar specia se definește drept „ceea ce stă sub gen și este enunțat, în privința esenței, despre mai multe lucruri diferite numeric", sau se definește oricum altfel, pe cînd propriul se definește ca „faptul de a reveni unei singure specii, veșnic și total".

Despre ce au comun specia și accidentul

E comun speciei și accidentului să se enunțe despre mai multe. Alte aspecte comune sînt rare, din cauza faptului că accidentul și cel căruia i-a revenit sînt cît se poate de depărtate unul de altul.

Despre deosebirea lor

Este propriu speciei să se enunțe cu privire la esența celor a caror specie este, accidentului, în schimb, să se enunțe în felul de a fi sau de a se comporta al lucrului. Apoi, faptul că fiecare substanță participă la o singură specie, dar la mai multe accidente, deopotrivă separabile și inseparabile. În plus, speciile sînt gîndite înaintea accidentelor, chiar a celor inseparabile (căci trebuie să existe subiectul spre a i se întîmpla ceva) ; accidentele sînt în chip firesc posterioare și au o natură accesorie. În plus, participarea la specii se face în chip egal, pe cînd cea la accidente, chiar inseparabile, se face inegal. Căci un etiopian poate avea, față de un altul, o culoare neagră mai slabă sau mai intensă.

Rămîne de vorbit despre proprii și accidente. Despre felul cum propriul s-a deosebit de specie, diferență și gen, am vorbit.

Despre ce au comun propriul și accidentul inseparabil

E comun propriului și accidentului inseparabil faptul că fără ele nu subzistă cele în care sînt considerate ; așa cum nu subzistă om fără caracterul de rîzător, la fel n-ar fi nici etiopian fără culoare neagră. Apoi, așa cum propriul este prezent total și veșnic, la fel este și accidentul inseparabil.

Despre deosebirea lor

Se deosebesc prin aceea că propriul e prezent într-o singură specie, cum e caracterul de rîzător la om, pe cînd accidentul inseparabil, ca negrul, nu revine doar etiopianului, ci și corbului, cărbunelui, abanosului și altora. De aceea propriul se convertește cu cel căruia îi e propriu și îi este repartizat egal, pe cînd accidentul inseparabil nu se convertește. Participația la proprii se face în chip egal, la accidente într-o măsură mai mare sau mai mică.

★

Există și alte apropieri și deosebiri între cele spuse, dar ne ajung și acestea pentru separarea termenilor, ca și pentru înfățișarea a ceea ce au ei comun.

Traducere de C. Noica

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Filozofia ştiinţei şi teoria informaţiei

O lucrare nouă în filozofia ştiinţei este astăzi, în mod deosebit, întîmpinată cu mult interes mai ales dacă ea aparţine unui autor cu reputaţia lui Léon Brillouin.

În lucrarea de care ne vom ocupa în cele ce urmează[1], L. Brillouin îşi propune să aplice în examinarea problemelor filozofiei ştiinţei un instrument de investigaţie, după părerea sa, deosebit de eficace — teoria informaţiei.

În *Introducere*, cititorul este avertizat că autorul intenţionează numai să deschidă o discuţie asupra problemelor amintite în cadrul unui schimb liber de opinii. Cititorului i se atrage atenţia că nu poate aştepta formularea unui „nou crez" de genul celor cunoscute (autorul citează şi materialismul dialectic printre acestea).

În aceeaşi *Introducere*, pornind de la întrebarea „cum trebuie să privim ştiinţa ?", L. Brillouin arată că, ştiinţa fiind un produs al minţii omului, este lipsit de sens să vorbim de „legi ale naturii" şi că în fond aceste legi sînt invenţiile savantului, după cum operele de artă sînt creaţiile artistului. El subliniază, în acest sens, efemeritatea, caracterul pasager al acestor legi, insistînd asupra împrejurării că în decursul evoluţiei ştiinţei apar mereu alte „legi", care înlocuiesc sau înglobează pe cele anterioare, astfel că ar fi cu totul greşit să ne ataşăm unor „legi absolute" ale naturii.

Este evident că o discuţie în asemenea termeni duce foarte departe, poate dincolo de intenţiile autorului. Într-adevăr, afirmaţia că omul de ştiinţă nu descoperă legile naturii, ci le inventează este deja un „motiv" filozofic bine cunoscut şi care nu poate oferi gîndirii cele necesare pentru înţelegerea realizărilor ştiinţei.

Pentru a interpreta adecvat evoluţia teoriilor ştiinţifice, evoluţie în care o serie de enunţuri ale teoriei ştiinţifice sînt supuse unor transformări (în care sînt incluse şi reconsiderări fundamentale), este necesar să recurgem la o analiză mai precisă a datelor decît aceea care ni se propune. În acest scop va trebui să acordăm mai multă atenţie trecerii de la ştiinţă la filozofie, de la informaţia specială pe care o furnizează ştiinţele particulare la filozofie. Această trecere se întemeiază pe un salt dialectic în cunoaşterea obiectului. Circulaţia între aceste două

[1] L. Brillouin, *Scientific Uncertainty and Information*, New York — Londra, Academic Press, 1964.

nivele de cunoaştere nu poate neglija acest lucru. Conceptele filozofiei şi ale ştiinţelor particulare nu sînt interschimbabile.

Astfel, este lipsit de sens ca în interpretarea epistemologică să utilizăm conceptul de „lege a naturii" pentru a desemna pur şi simplu enunţurile fundamentale ale unei discipline ştiinţifice particulare. Poate aşa ceva a avut în vedere şi autorul. În literatura marxistă, asemenea enunţuri au fost numite uneori legi ale ştiinţelor particulare: legi fizice, chimice etc. Evident, aceste „legi" evoluează o dată cu cercetarea ştiinţifică. Materialismul dialectic nu absolutizează anumite enunţuri fundamentale ale ştiinţelor particulare prin decretarea lor drept legi ale naturii.

Deplinul său acord cu ştiinţa, care pe drept cuvînt îi asigură prioritatea ca filozofie a ştiinţei, rezidă în aceea că, în cazul materialismului dialectic, raportul dintre informaţia specială a ştiinţelor particulare şi interpretarea filozofică este normal, firesc. Interpretarea filozofică nu caută să se substituie unei teorii ştiinţifice particulare. Totodată, teoria ştiinţifică particulară, oricît de generală ar fi ea, nu înlocuieşte interpretarea filozofică. Interpretarea filozofică nu dizolvă informaţia specială, dar nici nu se dizolvă în aceasta din urmă.

În aceste condiţii, contactul dintre filozofie şi disciplina ştiinţifică particulară este într-adevăr eficient, ambele nu au decît de cîştigat. Circulaţia unilaterală dintre cele două nivele de cunoaştere are în toate cazurile consecinţe nefaste şi se manifestă în forme diferite: dogmatismul filozofic în cercetarea ştiinţifică şi imobilismul în filozofie, sau „lichidarea" filozofiei şi idoneismul filozofic.

L. Brillouin se ridică, şi pe bună dreptate, împotriva dogmatismului. Din păcate, lucrarea analizată combate dogmatismul într-un mod foarte puţin eficace şi într-un mod ciudat poartă totuşi amprenta imobilismului filozofic.

Cît priveşte ultimul aspect semnalat, este suficient să amintim că autorul foloseşte în consideraţiile sale o serie de rezultate ale pozitivismului logic (pe care, de altfel, îl supune criticii în lucrare împreună cu alte „isme"). Astfel, după părerea autorului, în ştiinţă trebuie să distingem „faptele empirice" de construcţia logică. „Faptele empirice" au valoare obiectivă („dacă sînt observate corect, ele rămîn"); construcţiile logice, susţine Brillouin, au numai valoare intersubiectivă şi, ca atare, ele se schimbă în decursul evoluţiei ştiinţei.

Dar să revenim la tema principală a lucrării — aplicarea teoriei informaţiei la rezolvarea problemelor filozofiei ştiinţei.

Într-un capitol intitulat „Dincolo de «isme»", autorul arată că a porni la cercetarea filozofică a ştiinţei zilelor noastre de la premisele învechite ale diferitelor curente filozofice care au părăsit scena, este o treabă ingrată şi fără noimă, că înregimentarea gîndirii nu poate aduce nimic bun omului în general şi omului de ştiinţă în particular.

Dar atitudinea negativă faţă de diferitele „isme" nu este suficientă pentru a construi noua filozofie a ştiinţei. Ca şi alţi savanţi mari ai zilelor noastre, L. Brillouin este în căutarea fundamentelor acestei noi filozofii. Printr-o eroare, L. Brillouin îşi refuză accesul către aceste fundamente: el consideră materialismul dialectic un „ism" între alte „isme", pur şi simplu o doctrină de congregaţie filozofică, aşa cum este cazul cu celelate „isme".

El consideră că noua filozofie a ştiinţei trebuie construită în interiorul

ştiinţei. După părerea sa, o filozofie veritabilă a ştiinţei trebuie să poată face prognoze verificabile asupra dezvoltării teoriei ştiinţifice.

Dar este într-adevăr în sarcinile filozofiei ştiinţei de a face asemenea prognoze? Iar dacă este de conceput şi de realizat o asemenea filozofie a ştiinţei, poate acoperi ea necesităţile filozofice ale omului de ştiinţă?

După părerea noastră, asemenea sarcini şi le poate asuma o disciplină specială, şi nu filozofică — teoria ştiinţei (teoria teoriilor ştiinţifice). Evident, teoria ştiinţei nu poate înlocui filozofia ştiinţei, după cum nici filozofia ştiinţei nu poate înlocui teoria ştiinţei.

Şirul acestor consideraţii ne îndepărtează însă de conţinutul lucrării lui L. Brillouin, întrucît lucrarea are ca obiect nu atît discutarea propriu-zisă a problemelor filozofiei ştiinţei, cît mai ales utilizarea unor rezultate ale teoriei informaţiei în teoria ştiinţei.

Analiza în termenii teoriei informaţiei a datelor ştiineţi (fizică, chimie, biologie etc.) este, fără îndoială, de interes major pentru oricine se interesează de ştiinţă ca specialist sau ca amator. În acest sens, lucrarea este, poate, cea mai interesantă între cele apărute în genul ei.

Dar o atare analiză nu satisface şi cerinţele filozofice ale celui care doreşte să-şi apropie informaţia pe care o pun la dispoziţie ştiinţele particulare. Într-adevăr, noţiunile teoriei informaţiei sînt inadecvate pentru discutarea problemelor teoriei cunoaşterii. E suficient, în acest sens, să cităm din lucrare o transcriere în termenii acestei teorii a problemelor gnoseologice: „Creează gîndirea negentropie?" (p. 17). La această întrebare, Brillouin ajunge pornind de la constatarea că teoria este mult mai bogată decît informaţia experimentală pe care ea se fondează. Astfel, totalitatea informaţiei experimentale care a permis elaborarea unei teorii este mult mai săracă decît informaţia pe care o conţine această teorie. Acest spor de informaţie, după părerea lui Brillouin, este aportul gîndirii. Dar este oare concludentă în analiza ulterioară echivalenţa pe care o stabileşte autorul între „informaţie" şi „negentropie"? Putem utiliza oare noţiunile de informaţie şi negentropie pentru a analiza procesul gîndirii creatoare? Autorul este conştient de pericolele extrapolării, dar totuşi face această extrapolare.

Deşi adversar declarat al metafizicii, el scrie totuşi: „Reflecţia şi activitatea cerebrală pot merge într-o direcţie contrară celei a legilor fizice obişnuite" (p. 19).

Dar ce poate însemna acest lucru? Faptul că gîndirea nu se supune legilor fizice? Se pare însă că nimeni nu consideră gîndirea un fenomen fizic, şi atunci nu ar fi cazul să ne mire că ea poate „merge împotriva" legilor fizice. Evident, formularea citată se datorează abuzurilor extrapolării. Termenii discuţiei sînt improprii obiectului. Sîntem în fond în faţa unei metafore.

O abordare mai pozitivă a problemei autorul o vede numai în cercetarea procesului de gîndire din punctul de vedere al fiziologiei creierului. El arată că singurul element cert după care am putea judeca creşterea informaţiei în gîndirea creatoare ar fi cantitatea de fosfor pe care o consumă creierul cînd elaborează teoria dată. Hotărît însă că pe această cale nu ajungem prea departe. De altfel, nici autorul nu are îndoieli în acest sens. Sursa acestor incertitudini este poziţia filozofică a autorului. Autorul consideră, aşa cum fac mulţi oameni de ştiinţă, că o teorie specială foarte generală (în cazul de faţă teoria informaţiei) este de fapt cea mai bună filozofie. Ca atare, de

la bun început, autorul discută orice fel de probleme în termenii acestei teorii. Această poziţie filozofică este evident nu numai de nesusţinut, dar şi dăunătoare. Atitudinea filozofică adecvată este de conceput în afara unei astfel de dogme.

Fără îndoială, teoria informaţiei poate furniza elemente utile teoriei ştiinţei, însă în nici un caz nu se poate substitui filozofiei. În elaborarea problemei ridicate de Brillouin, problema trecerii de la informaţia experimentală la teorie este necesar să se aibă în vedere faptul că prelucrarea teoretică nu aduce pur şi simplu un plus de informaţie la informaţia obţinută din experiment. Aspectul semnificativ al acestei treceri este, după părerea noastră, schimbarea calităţii informaţiei, saltul calitativ pe care îl suferă informaţia în procesul asimilării ei teoretice. Este cu totul neinteresant de ştiut, credem, cîtă informaţie experimentală a fost necesară pentru elaborarea cutărei sau cutărei teorii. Nu există în fond decît o dialectică a cantităţii şi calităţii informaţiei, şi nu o corespondenţă rigidă între indicii cantitativi şi calitativi. Această dialectică reglează mecanismul inducţiei şi deducţiei în ştiinţele particulare. Gîndirea creatoare se angajează în această dialectică a cantităţii şi calităţii informaţiei.

Trecerea de la informaţia experimentală la teorie nu conţine nimic misterios. Într-adevăr, faptul că teoria e mai „bogată" decît informaţia experimentală se datorează aportului pe care îl aduce gîndirea creatoare, aşa cum arată autorul. Dar acest aport nu este pur şi simplu un ados la informaţia experimentală, sporirea cantităţii de informaţie din simplul motiv că informaţia nu se creează, ea nu poate fi produsul creaţiei. Planul acţiunii gîndirii creatoare în creaţia ştiinţifică este acela al prelucrării informaţiei, al schimbării calităţii ei. Evident, în acest salt calitativ rezidă „îmbogăţirea" informaţiei obţinute prin experiment. Schimbările profunde pe care le operează gîndirea în structura informaţiei se răsfrîng asupra valorii informaţiei. Teoria nu conţine informaţie mai multă ci mai „bună". Pozitivismul logic, insistînd asupra imposibilităţii de a „crea" informaţie, pierde din vedere tocmai saltul calitativ pe care îl suferă informaţia în elaborarea teoriei. Teoria nu este pur şi simplu o înregistrare prescurtată a informaţiei sau un pleonasm al experimentului. O putem privi astfel numai din punct de vedere formal, căci, într-adevăr, din acest punct de vedere teoria nu este altceva decît o retranscriere a informaţiei utilizînd un supracod. Dar un atare unghi de vedere e prea îngust, întrucît lasă în afară criteriul valorii prelucrării teoretice a informaţiei. În acest sens, toată lumea este de acord că o teorie dată se judecă mai ales după posibilităţile pe care le oferă pentru evoluţia cercetării ştiinţifice.

Evident, aceste consideraţii foarte generale de teoria ştiinţei nu pot înlocui în nici un caz filozofia. Şi este un adevăr incontestabil că oamenii de ştiinţă nu se pot lipsi de filozofie. Parafrazînd pe Montalembert, am spune că, dacă oamenii de ştiinţă nu se ocupă de filozofie, atunci se ocupă filozofia de oamenii de ştiinţă. Calea către libertatea gîndirii de care are nevoie omul de ştiinţă nu ocoleşte filozofia, filozofia veritabilă însă. Iar filozofia veritabilă nu poate fi înlocuită cu o filozofie „pentru omul de ştiinţă", aşa cum sugerează autorul, căci prin definiţie o asemenea filozofie este o doctrină de congregaţie filozofică, un „ism".

În cazul în care „libertatea gîndirii" înseamnă numai dezinteres faţă de fi-

lozofie, ea devine un slogan ca oricare altul şi poate fi utilizat ca atare într-un nou „ism". Inevitabil, „noile adevăruri" vor conţine foarte puţină filozofie şi nu de cea mai bună calitate.

În pofida unor inconsecvenţe, lucrarea lui L. Brillouin reuşeşte să-şi atingă scopul — iniţierea unei discuţii a problemelor filozofiei ştiinţei în condiţiile actuale. Remarcăm, totodată, valoarea conţinutului nefilozofic al lucrării, conţinut care, fără îndoială, nu interesează numai pe specialişti, însă asupra căruia nu ne putem opri în limitele acestei scurte recenzii.

Gh. Vişineanu

Noţiunea de conştiinţă socială [1]

În articolul pe care-l supunem atenţiei, autorii pornesc de la constatarea unei insuficiente precizări ştiinţifice în definirea conceptului de conştiinţă socială şi în înţelegerea dialectică a raportului dintre conştiinţa socială şi conştiinţa individuală.

Definiţia întîlnită frecvent: „conştiinţa socială este reflectarea existenţei sociale", autorii o consideră incompletă, întrucît nu include nici pe departe toate proprietăţile esenţiale ale termenului definit. Nu este justă, se arată în articol, nici identificarea conştiinţei sociale a omului socialist cu reprezentarea generalizată, ştiinţifică, sistematizată a existenţei sociale. În acest fel, conştiinţa cotidiană (obişnuită) este exclusă din conştiinţa socială. Dar între conştiinţa cotidiană, ideologie şi ştiinţă există, în viaţa spirituală a societăţii, o legătură indisolubilă. Conştiinţa obişnuită este, pe de o parte, izvorul din care iau naştere diferitele forme de conştiinţă, iar pe de alta rezultatul pătrunderii cunoştinţelor ştiinţifice şi a generalizărilor ideologice-teoretice în conştiinţa oamenilor. Contradicţia dialectică dintre conştiinţa cotidiană şi cea socială nu trebuie absolutizată noţional. Conştiinţa cotidiană este în principiu o componentă esenţială a conştiinţei sociale.

Conştiinţa cotidiană a omului socialist se dezvoltă tot mai mult *o dată cu* şi *prin* dezvoltarea relaţiilor de producţie socialiste, care nasc conştiinţă cotidiană socialistă şi accelerează apropierea dintre conştiinţa cotidiană şi cea teoretică-ştiinţifică.

Pentru evitarea unilateralităţii şi absolutizărilor în determinarea noţiunii de conştiinţă socială, autorii subliniază importanţa indicaţiei leniniste, potrivit căreia, în afara opoziţiei teoretice dintre categoriile de existenţă şi conştiinţă, contrapoziţia acestora este relativă. În această ordine de idei, ei se declară în dezacord cu unele păreri ale lui Tugarinov, care socoteşte că materialismul istoric fundează ideea independenţei absolute a existenţei sociale faţă de conştiinţa socială, ceea ce duce la o absolutizare unilaterală a cunoaşterii marxiste. Tugarinov, arată autorii, acordă o prea mică importanţă faptului că conştiinţa este strîns împletită cu toate activităţile sociale. Teza în care Marx exprimă raportul dintre existenţa socială şi conştiinţa socială evidenţiază atît *deosebirea* cît şi *unitatea* dialectică dintre existenţă şi conştiinţă. Modul de producţie *determină* procesul vieţii spirituale, dar nu

[1] Fritz Drewitz, Peter Hinze, *Zum Begriff der gesellschaftlichen Bewusstseins und zum Verhältnis des individuellen zum gesellschaftlichen Bewusstsein*, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1966, nr. 9.

există *independent* de ea. Este vorba în fapt aici de interacţiunea reciprocă dintre două forţe inegale, dintre care existenţa socială este factorul prim.

Teza marxistă despre materialitatea relaţiilor sociale nu poate fi extinsă şi aplicată mecanic şi la forma de dezvoltare a relaţiilor de producţie socialiste. Karl Marx şi V. I. Lenin au putut face abstracţie aproape totală de latura subiectivă a mişcării modului de producţie capitalist, întrucît acolo acţionau forţe oarbe, spontane. În cadrul condiţiilor socialismului, relaţia subiect-obiect este însă mult mai complicată. Autorii relevă cu justeţe că aici nu putem vorbi despre o acţiune autonomă a legilor economice obiective, despre spontaneitate, ci despre folosirea conştientă a acestor legi. Complicata corelaţie dintre factorii subiectivi şi cei obiectivi în condiţiile socialismului nu poate fi derivată din opoziţia teoretică dintre existenţa socială şi conştiinţa socială. De aceea materialismul istoric trebuie să analizeze mai ales relativitatea raporturilor dintre subiectiv şi obiectiv şi să depăşească în mod necesar limitele problemei fundamentale, ale teoriei cunoaşterii (Ce este primordial?).

În acest context se ridică în articol problema interacţiunii dintre conştiinţa socială şi cea individuală. Noţiunea de conştiinţă socială este înţeleasă ca exprimînd raportul general al proceselor vieţii spirituale a oamenilor unei anumite orînduiri, existente în multitudinea formelor de conştiinţă individuală. Conştiinţa nu este altceva decît conştiinţa oamenilor individuali, adică ea există *concret* ca activitate psihică a individului, ca proces individual de reflectare a realităţii. Rezultă că şi conştiinţa socială nu poate exista decît în şi prin conştiinţa individuală. Raportul dintre aceste două forme de conştiinţă poate fi privit, după părerea autorilor, şi sub aspectul raportului dintre materialismul istoric şi psihologie.

Conştiinţa socială nu poate fi redusă la o sumă a conţinuturilor conştiinţelor individuale şi cu atît mai puţin la conştiinţa concretă a unui individ oarecare. Aceasta nu înseamnă însă că momentul individualului se dizolvă în cel al socialului. Este vorba doar de un proces de *negare dialectică* a individualului de către social, de *integrare* a acestuia în conştiinţa socială. El îşi pierde prin aceasta proprietăţile condiţionate de unicitate, restul nerepetabil al trăirii subiectiv-psihice. Dar prin aceasta apar pe primul plan trăsăturile sale esenţiale, general-umane, ca şi bogăţia raporturilor şi mijlocirilor sale social-istorice. *Conştiinţa socială se află deci faţă de conştiinţa individuală în acelaşi raport ca generalul faţă de particular.*

Conştiinţa individuală este expresia concretă individuală a conştiinţei sociale, deoarece în conştiinţa indivizilor există, alături de trăsături *specifice, particulare*, determinate de viaţa concretă a individului, şi trăsături *generale*, condiţionate de societate. În acest sens conştiinţa individuală nu este niciodată exclusiv individuală, ci şi conştiinţă socială, existînd în acelaşi timp şi ca un sistem al lumii interioare psihice şi sufleteşti, şi invers, conştiinţa socială, conform modului ei de existenţă, este şi individuală, întrucît ea nu există decît în şi prin conştiinţa purtătorilor ei individuali. Ea concentrează astfel *generalul*, care poate fi extras însă din structura concret-individuală a conştiinţei numai prin generalizare noţională şi nu are deci decît o existenţă mintală, iar nu empirică.

Se critică apoi modul în care unii autori marxişti înţeleg acest raport, opunînd în mod abstract conştiinţa socială celei individuale. Prin aceasta se

neagă însă determinarea socială a conştiinţei individuale şi se concepe conştiinţa socială ca izolată de cea individuală. Un mod de gîndire consecvent cu aceste premise ar trebui să ajungă la concluzia că conştiinţa socială nu are nici o influenţă asupra celei individuale din moment ce între ele nu există nici o bază comună de existenţă, ceea ce este evident fals.

Conştiinţa socială este primară faţă de conştiinţa individuală, deoarece este supusă legilor obiective de dezvoltare a societăţii, care acţionează doar parţial asupra conştiinţei individuale. În conformaţia psihologiei sociale şi a conştiinţei cotidiene, ca şi în diferitele forme ale ideologiei şi ştiinţei, ea are, raportat la conştiinţa omului individual, un caracter obiectiv. Conştiinţa individuală are astfel, ca punct de plecare, conştiinţa socială. Cunoaşterea realităţii obiective prin individ înseamnă punerea de acord a experienţei individuale cu cea socială şi corelarea lor cu cunoştinţele fixate în limbă. Se vede astfel că conştiinţa individuală nu poate fi pusă în concordanţă deplină cu cea socială. Ea are în concreteţea ei un conţinut mai bogat decît cea socială. Unele trăiri personale nu pot fi reproduse complet prin limbaj.

În încheiere, autorii arată că pentru definirea completă a noţiunii de conştiinţă socială mai sînt necesare, în continuare, numeroase cercetări şi consultări colective. Se formulează apoi următoarele momente esenţiale, ce trebuie neapărat luate în seamă, alături de altele, în orice încercare de definire ştiinţifică a noţiunii de conştiinţă socială:

1) Conştiinţa socială trebuie definită ca o categorie a materialismului istoric ce cuprinde în sine aspectul teoretic al relaţiei dintre conştiinţa socială şi conştiinţa individuală, *dar nu se reduce la el.*

2) Definiţia trebuie să pornească de la tezele de bază ale materialismului istoric. Existenţa socială (înţeleasă în sensul lui Marx, ca proces real al vieţii materiale a omului) *condiţionează* conştiinţa (procesul real al vieţii spirituale a omului) şi prin aceasta şi raportul reciproc dintre conştiinţa socială şi cea individuală.

3) Conştiinţa socială trebuie înţeleasă ca o unitate dialectică multilaterală a conştiinţei teoretice, a conştiinţei cotidiene şi a psihologiei sociale.

V. Maşek

BIBLIOTECA

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMANIE DES SCIENCES SOCIALES

  – SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
  – SÉRIE PSYCHOLOGIE
  – SÉRIE SCIENCES JURIDIQUES
  – SÉRIE SCIENCES ÉCONOMIQUES
  – SÉRIE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

* * *, **Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România**, 1964, 623 p., 36 lei.
* * *, **Marxism-leninismul şi gîndirea ştiinţifică românească**, 1964, 340 p., 19 lei.
* * *, **Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism**, 1964, 580 p., 23,50 lei.
* * *, **Educaţia estetică prin artă şi literatură**, sub red. M. Breazu, 1964, 360 p., 23 lei.
PAVEL APOSTOL, **Probleme de logică dialectică în filozofia lui G.W.F. Hegel**, 1964, 376 p., 18,50 lei.
D. BĂDĂRĂU, **Filozofia lui Dimitrie Cantemir**, 1964, 412 p., 15 lei.
G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia ştiinţelor filozofice. Partea I, Logica**, traducere de D. D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiţă, 1962, 375 p., 19,30 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de istorie a filozofiei**, traducere de D. D. Roşca, vol. I, 1963, 664 p., 29 lei; vol. II, 1964, 703 p., 40 lei.
G. W. F. HEGEL, **Fenomenologia spiritului**, traducere de Virgil Bogdan, 1965, 466 p., 23 lei.
SEXTUS EMPIRICUS, **Opere filozofice**, vol. I, traducere din limba greacă de Aram Frenkian, 1965, 306 p., 30 lei.

ECONOMIE

* * *, **Dezvoltarea economică a României 1944—1964**, 1964, XVII + 788 p. + 10 hărţi, 48 lei.
* * *, **Industria României 1944—1964**, 1964, 804 p. + 10 pl., 47 lei.
COSTIN C. KIRIŢESCU, **Sistemul băneşc al leului şi precursorii lui**, 1964, 424 p., 24 lei.
MIRCEA OPRIŞAN, **Gîndirea economică din Grecia antică, Xenofon, Platon, Aristotel**, 1964, 300 p., 11 lei.
O. PARPALĂ, **Aspecte din agricultura României. 1920—1930**, 1966, 219 p., 12,50 lei.
DAVID RICARDO, **Opere alese**, vol. II, traducere de Ştefan I. Dumitrescu, 1962, 336 p., 24,40 lei.
ADAM SMITH, **Avuţia naţiunilor. Cercetare asupra naturii şi cauzelor ei**, vol. I, traducere de Al. Halunga, 1962, VIII + 344 p. + 1 pl., 25,90 lei; vol. II, traducere de Al. Halunga, 1965, 639 p., 26 lei.
CHARLES FOURIER, **Opere economice**, 1966, 430 p., 28 lei.

PSIHOLOGIE

Sub redacţia prof. univ. AL. ROŞCA, **Tratat de psihologie experimentală**, 1963, 652 p., 25,40 lei.
F. FISCHBEIN, **Conceptele figurale. Cercetări teoretice şi experimentale asupra naturii entităţilor geometrice şi evoluţiei lor în ontogeneză**, 1963, 476 p., 16,30 lei.

ŞTIINŢE JURIDICE

IOSIF CHRISTIAN, **Teoria persoanei juridice**, 1964, 378 p., 21,50 lei.
TRAIAN IONAŞCU şi colab., **Căsătoria în dreptul R.P.R.**, 1964, 511 p., 22 lei.
LEONID MILLER, **Răspunderea materială a angajaţilor. Fapta zau aţiunea ca o condiţie a ei**, 1964, 319 p., 13 lei.
I. VÎNTU şi colab., **Sfaturile populare — organe locale ale puterii de stat în R.P.R.**, 1964, 451 p., 20 lei.
VALENTIN GEORGESCU, **Dreptul de preemţiune în istoria dreptului românesc**, 1965, 410 p., 23 lei.
E. A. BARASCH şi colab., **Rudenia în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 332 p., 17,50 lei.
MIHAIL ELIESCU, **Moştenirea şi devoluţiunea ei în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 381 p., 23 lei.

REV. FILOZ., **13**, *s*, P. 277—430, BUCUREŞTI, 1966

I.P.I. — c 3450

43503

Lei 10.—

Biblioteca oraș
Sibiu

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL 13, 4, 1966

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7914

TOMUL 13 1966

DIN SUMAR

STIMULAREA ȘI VALORIFICAREA DE CĂTRE PARTIDUL COMUNIST ROMÂN A CREAȚIEI OAMENILOR DE ȘTIINȚĂ — C. I. GULIAN

CREȘTEREA ROLULUI CONDUCĂTOR AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN ÎN ETAPA ACTUALĂ DE DEZVOLTARE A ȚĂRII NOASTRE — PETRE CONSTANTIN

UNELE ASPECTE ALE DEZVOLTĂRII NAȚIUNII SOCIALISTE SUB CONDUCEREA PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN — ILIE RĂDULESCU

DEZVOLTAREA MULTILATERALĂ A CONȘTIINȚEI SOCIALISTE ÎN ETAPA ACTUALĂ — AL. TĂNASE

ÎNSEMNĂTATEA LUPTEI P.C.R. PENTRU AFIRMAREA FILOZOFIEI MATERIALIST-DIALECTICE ÎN PERIOADA DINTRE CELE DOUĂ RĂZBOAIE MONDIALE — N. GOGONEAȚĂ

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 IUI 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134 — 135 sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: Bulevardul Ilie Pintilie, nr. 6, București, Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

i 7914

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 13 Nr. 4 1966

DEC. 2014

IAȘI, 2022

SUMAR

STUDII ȘI ARTICOLE

Pag.

- C. I. GULIAN, Stimularea și valorificarea de către Partidul Comunist Român a creației oamenilor de știință 433
- PETRE CONSTANTIN, Creșterea rolului conducător al Partidului Comunist Român în etapa actuală de dezvoltare a țării noastre 443
- ILIE RĂDULESCU, Unele aspecte ale dezvoltării națiunii socialiste sub conducerea Partidului Comunist Român 453
- AL. TĂNASE, Dezvoltarea multilaterală a conștiinței socialiste în etapa actuală 471
- N. GOGONEAȚĂ, Însemnătatea luptei P.C.R. pentru afirmarea filozofiei materialist-dialectice în perioada dintre cele două războaie mondiale 483

COMUNICĂRI

- GHEORGHE BERESCU, Valoarea morală a îndatoririlor comuniste 497

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- RADU NEGRU (Iași), Dimensiunea filozofică a poeziei lui George Călinescu 505

DISCUȚII

- ION PASCADI, Însemnări despre progresul valorilor estetice . . 521
- M. CIURDARIU, Există un progres al valorilor estetice ? . . . 534
- ION PASCADI, Este justificat scepticismul ? 539

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- MIHAIL CERNEA, O cercetare sociologică asupra mișcării inovatorilor 541

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

- Aram Frenkian despre învățământul oral în școala lui Plotin *(Dan Bădărău)*; Lecții asupra istoriei logicii *(Dan Bădărău)*; Pagini alese din opera lui Gusti *(P. Beraru)*; O reconsiderare filozofică : teoria rezonanței în chimie *(V. Săhleanu)* . . . 547

Rev. filoz., **13**, *4*, p. 431–562, București, 1966

7410

+NVO

STUDII ŞI ARTICOLE

STIMULAREA ŞI VALORIFICAREA DE CĂTRE PARTIDUL COMUNIST ROMÂN A CREAŢIEI OAMENILOR DE ŞTIINŢĂ

DE

ACAD. C. I. GULIAN

În îndelungata sa activitate, de la înfiinţare şi pînă astăzi, Partidul Comunist Român a acordat o deosebită atenţie şi preţuire activităţii oamenilor de ştiinţă din patria noastră, ca o consecinţă firească a importanţei pe care o dă cunoaşterii şi transformării naturii, aplicării ştiinţei în opera de făurire a bazei economice a socialismului, îmbunătăţirii continue a vieţii materiale a maselor muncitoare şi valorificării moştenirii progresiste din cultura naţională.

După cum a arătat tovarăşul Nicolae Ceauşescu, „pornind de la marile obiective de viitor, congresul partidului nostru a trasat sarcina intensificării activităţii de cercetare ştiinţifică şi folosirii pe scară tot mai largă a rezultatelor ei în producţia materială, în tehnică şi economie, în cultură, a subliniat necesitatea sporirii contribuţiei oamenilor de ştiinţă şi cercetătorilor la întreaga viaţă socială, la progresul neîntrerupt al orînduirii socialiste“ [1].

Partidul nostru înţelege gîndirea ştiinţifică într-un chip armonios, ca o sinteză continuă a teoriei şi practicii, care se condiţionează şi se stimulează reciproc. Din această concepţie decurge necesitatea de a se realiza „...o îmbinare mai judicioasă a cercetării fundamentale cu cea aplicativă, precum şi ridicarea nivelului ştiinţific al cercetării care se practică în institutele departamentale şi laboratoarele uzinale.

Viaţa ştiinţifică internaţională, ca şi cea din ţara noastră, demonstrează că cercetarea este un proces complex, care include cele două laturi în mod inseparabil“ [2].

Această concepţie o aflăm manifestată în dublul interes pe care l-a acordat dintotdeauna Partidul Comunist Român atît teoriei, cît şi prac-

[1] N. Ceauşescu, *Expunere cu privire la îmbunătăţirea organizării şi îndrumării activităţii de cercetare ştiinţifică*, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 7.

[2] *Ibidem*, p. 28.

Rev. filoz., 13, 4, p. 433–442, Bucureşti, 1966

7410

ticii oamenilor de știință, prețuind simultan atît *gîndirea* științifică, tradițiile naționale ale gîndirii materialiste, cît și invențiile și descoperirile practice datorite savanților români, care au adus o contribuție valoroasă în domeniul matematicii, tehnicii, aeronauticii, fizicii, chimiei, biologiei sau medicinii.

Numele unor savanți și inventatori ca Spiru Haret, Traian Lalescu, Grigore Ștefănescu, Aurel Vlaicu, Victor Babeș, Gheorghe Marinescu reprezintă numai cîteva din generațiile de savanți care încep de la Dimitrie Cantemir pînă în zilele noastre. Presa noastră, instituțiile științifice etc. sărbătoresc frecvent savanți care s-au ilustrat într-o ramură sau alta a științei, aducînd strălucire culturii românești, adesea cu puternice ecouri în mișcarea științifică mondială. Dată fiind diversitatea domeniilor în care s-au manifestat în chip practic, aplicativ, acești merituoși precursori, ne vom mărgini, în cele ce urmează, la evidențierea *gîndirii* lor, cuprinzînd, totodată, raportul firesc dintre teorie și practică în știință, pe care l-au conceput ca fundamental.

Trebuie să subliniem că, în cultura noastră națională, tradițiile gîndirii materialiste, însoțite cel mai adesea de idei sociale progresiste, constituie *o trăsătură fundamentală, deosebit de valoroasă*. Nu savantul de cabinet, nu specialistul mărginit la un orizont empirist, retras în laborator sau biblioteci, ci savantul activ, multilateral, frămîntat simultan atît de problemele specialității lui, cît și de cele general-teoretice și social-culturale, dornic să împărtășească maselor cunoștințele sale prin conferințe populare sau articole accesibile — acesta este tipul reprezentativ al savantului român, așa cum se desprinde el din generalizarea vieții și activității generațiilor de oameni de știință români.

★

Încă de la începuturile ei, mișcarea muncitorească din România s-a interesat cu perseverență de gîndirea științifică, deoarece linia materialistă, progresistă a fost reprezentată nu numai de socialiști, ci și de o serie de gînditori înaintați, de oameni de știință patrioți. Savanții noștri au adus — prin poziția lor materialistă, ateistă, prin ideile lor social-politice avansate și, în general, prin întregul înțeles patriotic al operei lor — o contribuție prețioasă la lupta ideologică a clasei muncitoare împotriva curentelor ideologice reacționare.

În ultima treime a veacului al XIX-lea, intensificarea procesului de industrializare a dat un anumit impuls și științelor naturii. Universitățile din București și din Iași, facultățile de știință și de medicină au început să fie înzestrate cu laboratoare moderne. S-a accentuat procesul de specializare a naturaliștilor și a crescut interesul pentru științele experimentale. Pe lîngă naturaliștii din generația veche, ca Em. Bacaloglu, Gr. Ștefănescu, P. Poni, N. Teclu, care-și continuă activitatea, apare o nouă generație de naturaliști : Victor Babeș, C. Istrati, Șt. Sihleanu, M. Vlădescu, N. Leon, D. Voinov, Dragomir Hurmuzescu, Gh. Marinescu.

Reorganizarea și înființarea unor societăți științifice mai cuprinzătoare și mai viabile au favorizat dezvoltarea științei în România. În

1879, fosta Societate Academică Română s-a reorganizat, transformîndu-se în *Academia Română*, care a desfășurat o bogată activitate și în domeniul științelor naturii.

Tot în această perioadă, materialismul naturalist a depășit cercul oamenilor de știință, intrînd direct în arena luptei ideologice. Periodicele socialiste („Contemporanul", „Emanciparea", „Dacia viitoare") și unii reprezentanți ai burgheziei radicale care au avut legături cu mișcarea socialistă (Gh. Panu, C. Bacalbașa, C. A. Filitis) au folosit materialismul, și în special ateismul, împotriva ideologiei obscurantiste.

Gheorghe Panu, de pildă, a înțeles foarte limpede opoziția ireductibilă dintre spiritul dogmatic și mistic, caracteristic societății feudale, și spiritul științific și raționalist al societății moderne. „Străvechiul principiu care a îndobitocit lumea atîta amar de vreme : *crede și nu cerceta* l-am răsturnat cu desăvîrșire. Noi credem și cercetăm. Credința oarbă a fost înlocuită cu știința" [3].

Simultan cu promovarea ideologiei proletariatului, socialiștii au răspîndit în cercuri largi atît naturalismul, cît și filozofia materialistă a lui Conta. În presa socialistă, materialismul naturalist era mai larg, mai cuprinzător, promovîndu-se toate teoriile moderne din care se trăgeau concluziile filozofice materialiste, ajungîndu-se la o concepție materialistă generală asupra naturii și societății. Devenind o armă ideologică în slujba clasei muncitoare, materialismul capătă un caracter militant și ateist mai pronunțat.

În presa socialistă din deceniul al 9-lea al veacului trecut — „Contemporanul" (1881—1891), „Dacia viitoare" (1883), „Emanciparea" (1883) etc. —, științele naturii ocupă un loc important. Revista „Contemporanul", în primii ani, avea printre obiectivele principale răspîndirea teoriilor științei moderne, explicarea materialistă a naturii și promovarea spiritului științific. În *Cuvîntul către cititori*, redactorii „Contemporanului" scriau : „Scopul nostru e de a face cunoscut publicului român cum privește știința contemporană lumea. Voim să aducem în țara noastră discuțiunea asupra marilor teorii științifice la ordinea zilei la popoarele civilizate din Apus. Credem folositoare pentru patria noastră împrăștierea cît mai mare a cunoștințelor cîștigate în privința lumii" [4].

O dată cu înființarea Partidului Comunist Român, a început o nouă etapă în lupta proletariatului și totodată în istoria filozofiei marxiste din țara noastră. În cadrul luptei partidului pentru realizarea năzuințelor maselor, pentru progresul social și cultural, pentru apărarea și dezvoltarea culturii naționale, eforturile îndreptate spre combaterea concepțiilor idealiste, fideiste, reacționare s-au împletit cu cele dedicate *orientării teoretice*, ideologice a oamenilor de știință. Grija pentru orientarea filozofică s-a împletit cu munca de orientare politică a intelectualității. Aceasta a făcut ca cea mai mare și mai valoroasă parte a intelectualității să participe activ la lupta antifascistă, continuînd în chip firesc tradițiile progresiste ale intelectualității românești.

---

[3] Ziarul „Lupta", an. I, nr. 11 din 12 august 1884.
[4] „Contemporanul", an I, nr. 1, 1881, p. 1.

În documentele sale, Partidul Comunist Român a pus în plină lumină valoarea îndrumării teoretice : „...munca ideologică de partid și propaganda noastră de masă are o însemnătate extraordinar de mare“ [5]. Se preciza totodată importanța sarcinii „de a organiza și de a participa activ la lupta profesională și la manifestările politice și culturale ale elementelor intelectuale... Manifestările lor democratice izolate, acțiunile personale ale exponenților democratici din sînul elementelor înaintate intelectuale trebuie, prin organizarea comună pe platformă democratică-antifascistă, să fie ridicate la nivelul unei mișcări naționale“ [6].

Firește că în perioada dintre cele două războaie mondiale s-au manifestat și roadele nefaste ale presiunii ideologice a claselor dominante. Conjugate cu greutățile propagării marxismului în condițiile ilegalității, aceste influențe au făcut posibile șovăielile și înclinările parțiale sau trecătoare ale unor savanți spre pozitivism. Dar linia fundamentală a gîndirii științifice, susținută prin activitatea politică și prin influența ideologică exercitată de către partid și cercurile democratice, a rămas cea materialistă în înțelegerea naturii și progresistă în domeniul social-cultural. Savanți ca Victor Babeș, Gheorghe Marinescu, Ion Cantacuzino, Emil Racoviță, Gheorghe Țițeica, D. Bagdasar, S. Stoilov, C. I. Parhon și mulți alții au ilustrat, prin activitatea și opera lor, continuarea și dezvoltarea tradițiilor materialiste și progresiste ale gîndirii științifice.

Orientarea ideologică are însă și o altă latură, strict necesară : înlăturarea tuturor acelor idei și concepții care frînează cunoașterea, care deviază, perturbă sau provoacă confuzii și dezorientează pe cei care încercau să se descurce, cu cele mai bune intenții, în complicata viață ideologică dintre cele două războaie mondiale.

Pentru a realiza, în acest sens, sarcina orientării ideologice a oamenilor de știință, Partidul Comunist Român a desfășurat în publicațiile legale și ilegale o vie activitate, punînd în centrul atenției problema combaterii concepțiilor idealiste și metafizice — finaliste, indeterministe, neopozitiviste sau mistice —, care găseau sprijin oficial în regimul trecut. Combătînd aceste concepții antiștiințifice sau pseudoștiințifice, demascînd caracterul lor în același timp irațional și cu funcție socială reacționară, publiciștii marxiști sau aflați sub influența marxismului au contribuit în chip hotărîtor la menținerea tradițiilor luminoase din gîndirea științifică românească. Studiile și articolele publicate în „Era nouă“, „Korunk“, „Cuvîntul liber“, „Viața românească“, „Frontul evenimentelor culturale și sociale“, „Manifest“, „Reporter“, „Orizont“ etc. au înfățișat, atît oamenilor de știință, intelectualității, cît și publicului larg, modul în care se puneau și se rezolvau cele mai variate probleme din punct de vedere *științific* și, totodată, *democratic* și *umanist*. Demascarea și respingerea rasismului implicat în doctrinele fasciste, de pildă, s-au făcut nu numai pentru a răsturna o denaturare a faptelor biologice, etnografice și isto-

---

[5] *Documente din istoria Partidului Comunist din România*, ed. a 2-a, București, E.P.L.P., 1953, p. 301.

[6] *Documente din istoria Partidului Comunist din România. 1934—1937*, vol. IV, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 340.

rice, ci și pentru a arăta întregului popor primejdia politică pe care o reprezentau concepțiile rasiste.

Cînd în astfel de reviste ca, de pildă, „Cultura proletară" nr. 2, 1926, nr. 1, 1927, se analiza evoluția concepțiilor cosmogonice sau se reliefa incompatibilitatea dintre știință și misticism, astfel de materiale nu numai că contribuiau la extinderea culturii științifice a cititorului, ci făceau, totodată, legătura cu activitatea savanților care, pornind de la propria lor cercetare științifică, combăteau misticismul (Victor Babeș, *Credință și știință*, 1924) sau indeterminismul (Gh. Marinescu, *Materie, viață, celulă*, 1914).

Totodată, Partidul Comunist Român, cuprinzînd în cadrul activității sale sarcina de bază a răspîndirii și aplicării filozofiei marxiste la realitățile din România, la condițiile ei istorice particulare, ținînd seama de specificul și tradițiile culturii naționale, a acționat în vederea ridicării pe o treaptă superioară a gîndirii materialist-spontane a oamenilor de știință. Victor Babeș, Gh. Marinescu, fizicianul Dragomir Hurmuzescu sau fiziologul G. Atanasiu afirmau cu tărie, în scrierile lor, justețea și necesitatea interpretării materialiste a naturii. Împotriva tendințelor de interpretare idealistă și mai ales împotriva lozincii „crizei științifice" erau necesare — în condițiile unei problematici din ce în ce mai complexe și ale atacurilor machiste, energetiste, pozitiviste — o mai ascuțită pătrundere critică și o mai cuprinzătoare viziune filozofică decît cea a materialismului naturalist. Noile probleme ale structurii atomului, ca și ale materiei vii, cereau o interpretare materialist-dialectică. Numai aceasta putea asigura o înțelegere materialistă supla a naturii, capabilă să ocolească alternativele metafizicii sau înfundăturile teoretice de tip mecanicist. Oamenii de știință aveau nevoie de cunoașterea problemelor filozofice ca o întregire necesară a sănătoaselor și trainicelor lor convingeri materialiste. Întinsele lor cunoștințe în fizică, chimie, fiziologie sau neurologie se cereau completate cu *generalizările teoretice* pe care le implicau problemele categoriale, gnoseologice și metodologice ale materiei, spațiului și timpului, cauzalității, ale raportului dintre fenomen și esență, dintre aspectul absolut și cel relativ al cunoașterii, dintre experiență și teorie etc.

Ridicarea pe treapta superioară, a materialismului dialectic, era necesară și atunci cînd existau bazele unei gîndiri științifice bine axate în jurul evoluționismului. Încă de la jumătatea veacului al XIX-lea, Iuliu Baraș se străduia să dea un tablou dialectic al naturii vii. Ultimul pătrar al veacului al XIX-lea și primele decenii ale veacului al XX-lea au însemnat, pentru gîndirea științifică din țara noastră, o marcantă aderiune la darvinism, punctată de atacuri energice împotriva creaționismului de nuanță fideistă (celebra polemică dintre Leon și Voinov, pe de o parte, și Paulescu pe de altă parte, are loc în primul deceniu al veacului nostru).

Un medic cu o largă cultură științifică și filozofică, cum a fost Francisc Rainer, avea idei inovatoare de aplicare a dialecticii la studiul anatomiei. Marele biolog Emil Racoviță cuprindea în focarul cercetării dialectice toate manifestările evoluției vietăților, axîndu-le în jurul ideii

fundamentale de interacțiune dintre organism și mediu. În clasica lucrare a lui Gheorghe Marinescu *Celula nervoasă* am avut prilejul să constatăm, de la problemă la problemă, o expresie statornică a gîndirii dialectice.

Darvinismul constituia o bază temeinică pentru dezvoltarea dialecticii în gîndirea științifică. Dar noile descoperiri și noile probleme din domeniul științei biologice (de exemplu problema mecanismului eredității sau unele probleme de psihologie) cereau o mai bună înarmare, însușirea și aplicarea *conștientă* a metodei dialectice.

Înțelegerea mai largă, mai profundă, mai completă a rolului social al științei și a necesității unei baze teoretice a cercetării științifice a putut fi realizată de-abia după 23 August 1944. Și în condițiile grele ale ilegalității, partidul comunist a făcut să circule în rîndurile intelectualității lucrări clasice de orientare filozofică pentru oamenii de știință, ca, de pildă, *Anti-Dühring* și *Materialism și empiriocriticism*. Pînă la o anumită dată cînd au fost scoase din bibliotecile publice, aceste lucrări au fost citite și studiate de către intelectuali, studenți etc. Atunci cînd n-au mai putut fi citite în biblioteci, astfel de lucrări au constituit obiect de studiu și discuții în cercuri teoretice și pe alte căi. Partidul comunist a reușit să răspîndească filozofia materialistă, dialectica marxistă, dînd astfel putința unei înarmări teoretice a oamenilor de știință și a intelectualității în general. O serie de cărți în limba franceză, apărute în colecția *Editions Sociales*, arătau chipul în care marxismul fructifică gîndirea științifică în problemele fizicii, cosmogoniei, biologiei etc.

După 23 August, prefacerile revoluționare au determinat o cotitură radicală în întreaga viață spirituală a țării, inclusiv în dezvoltarea și orientarea științei. Cunoscînd și prețuind la justa lor valoare tradițiile progresiste ale gîndirii științifice, partidul a creat condițiile cunoașterii și însușirii materialismului dialectic atît pe calea studierii filozofiei marxiste din lucrările clasicilor marxism-leninismului, cît și pe calea dezbaterilor teoretice, a publicării de numeroase studii și articole pe temele filozofiei științelor naturii.

În primii ani după eliberarea țării, procesul de orientare teoretică a cercetării științifice nu s-a petrecut totdeauna lin, ci cu momente de luptă ascuțită împotriva influențelor idealiste-empiriste neopozitiviste etc., care se mai manifestau în cursurile și lucrările unor fizicieni, biologi, psihologi etc. Era fatal ca lipsa înarmării filozofice să se răsfrîngă negativ, să-i facă incapabili pe unii oameni de știință să deosebească *realizările* unor curente științifice sau ale unor mari savanți din Apus de interpretările idealiste sau mecaniciste ale fenomenelor fizice, chimice, biologice etc. Această influențare era cu atît mai nocivă, atunci cînd lua aspectul „noutății" sau aspectul unor interpretări ce atrăgeau prin subtilitatea lor.

Exista de asemenea concepția greșită despre știința „pură", considerîndu-se de către unii că legătura cu problemele practice dăunează mersului științei.

Îndrumarea de către partid a cercetării științifice a pornit tocmai de la teza marxistă fundamentală a interacțiunii dintre teorie și practică. Această teză marxistă a fost aplicată cu fermitate și totodată cu suplețe,

partidul nostru ținînd seama de sarcinile științei în construirea socialismului, de necesitatea înarmării teoretice a oamenilor de știință și, totodată, de tradițiile specifice ale gîndirii științifice.

Partidul a arătat oamenilor de știință rolul uriaș, de cinste care revine științei în dezvoltarea producției, în construcția socialismului, a bazei economice, cît și a culturii. Această concepție, după cum am arătat mai sus, ridica pe o treaptă superioară tradițiile noastre în această problemă, deoarece cei mai de seamă și totodată cei mai numeroși savanți români au militat pentru rolul social practic al geologiei, agronomiei, fizicii, chimiei, medicinii etc.

În același timp, partidul a arătat oamenilor de știință că materialismul dialectic este ridicarea pe o treaptă superioară a propriilor lor convingeri materialist-spontane, convingeri nutrite din propria lor practică științifică, fie ea de teren sau de laborator.

Totodată, cunoașterea și însușirea materialismului istoric, a socialismului științific au întregit în chip armonios cultura omului de știință, dîndu-i putința să înțeleagă legile dezvoltării societății, ale construcției socialismului, realizînd astfel o sinteză unitară cu concepția sa despre natură.

Partidul Comunist Român s-a adresat tuturor generațiilor de oameni de știință, folosind, pentru diferitele categorii, mijloacele și formele cele mai adecvate : de la cursurile de materialism dialectic introduse în învățămîntul superior pînă la seminariile teoretice ale institutelor academice, facultăților și institutelor de învățămînt superior. Forma cea mai înaltă au constituit-o simpozioanele și dezbaterile desfășurate în cadrul Academiei sau în cadrul altor manifestări publice : „Determinism și indeterminism" (1957), sesiunea cu prilejul aniversării a 90 de ani de la apariția lucrării lui Lenin *Materialism și empiriocriticism* (1959), sesiunea consacrată operei lui Darwin (1958), „Dialectica marxistă și științele particulare" (1963) și altele.

În cei peste 20 de ani care au trecut de la eliberarea țării, activitatea partidului nostru de îndrumare teoretică a oamenilor de știință a dat roade bogate. Pe lîngă numărul mare de studii și articole apărute în reviste, multe s-au concentrat în lucrări valoroase : *50 de ani de la apariția operei lui V. I. Lenin „Materialism și empiriocriticism"* (1960) ; *90 de ani de la nașterea lui V. I. Lenin* (1960) ; *Problemele filozofice ale științelor naturii* (Edit. politică, 1957) ; *Studii de materialism dialectic* (Edit. Acad. R.P.R., 1960) ; *Problemele filozofice ale științelor naturii* (Edit. politică, 1961). De asemenea, au apărut volumele II, III și IV ale culegerii *Materialismul dialectic și științele contemporane ale naturii* (Edit. politică, 1959, 1962 și 1964).

În ultimii ani, eforturile principale ale savanților și filozofilor s-au concretizat în culegeri tematice, dîndu-se o deosebită atenție combaterii diverselor variante ale concepțiilor idealiste și metafizice care parazitează pe descoperiri ale științei. Culegerea de studii intitulată *Dialectica cunoașterii științifice* (Edit. Acad. R.P.R., 1962) analizează probleme filozofice importante ale matematicii, cibernetici ș.a.

Toate aceste lucrări și dezbateri oglindesc interesul viu al oamenilor de știință din Republica Socialistă România pentru problemele teoretice de bază ale specialității lor, precum și dezvoltarea puternică a gîndirii științifice românești pe temelia teoretică a marxism-leninismului. Atît în studii, cît și în comunicări s-a adus o contribuție importantă la combaterea concepțiilor idealiste în interpretarea teoriilor științifice moderne, precum și la relevarea necesității dialecticii marxiste pentru științele naturii ; au fost analizate rolul și valoarea metodei dialectice marxiste pentru diferite domenii ale științei. Totodată, aceste lucrări și dezbateri vădesc fermitatea atitudinii critice față de concepțiile idealiste.

Lucrarea *Dialectica materialistă — metodologia generală a științelor particulare* (Edit. Acad. R.P.R., 1963) reprezintă prima monografie de acest fel în literatura noastră filozofică, realizată printr-o colaborare strînsă a filozofilor și specialiștilor din diferite domenii științifice.

Tema principală a lucrării constă în demonstrarea, pe baza datelor diferitelor științe, a faptului că științele speciale și filozofia materialist-dialectică constituie cele două laturi ale procesului unic de cunoaștere a lumii. Născută din generalizările datelor obținute de științele speciale, ale practicii sociale revoluționare, filozofia materialist-dialectică nu se rupe de aceste științe, ci continuă să se dezvolte în legătura cea mai strînsă cu ele, se întoarce în științele speciale sub forma metodologiei generale de cercetare. În științele speciale, metodologia generală se îmbină organic cu metodologiile particulare și singulare ale științelor respective, toate trei constituind o unitate dialectică fără de care știința contemporană se poate apropia cu greu de adevărurile pe care caută să le descopere.

Aportul original al lucrării rezidă în faptul că încearcă să fundamenteze teoretic și pe diferite planuri, istoric și logic, ontologic și gnoseologic, principiile de bază ale raportului dialectic dintre metodologia generală și metodologiile particulare de cercetare.

Tema se va continua cu analiza dialecticii diferitelor metode din cadrul principalelor discipline științifice într-o lucrare care se află sub tipar (două volume).

De la primele studii și articole cu privire la aplicarea dialecticii marxiste în științele particulare, publicate curînd după 23 August 1944, și pînă la volumul *Marxismul și gîndirea științifică românească* (Edit. Acad. R.P.R., 1964) și noua serie de volume *Teorie și metodă în științele sociale,* vol. I, Edit. politică, 1965) oamenii de știință au parcurs un drum bogat în realizări.

Acest bilanț strălucit este stimulent pentru atacarea și rezolvarea problemelor care stau în fața oamenilor de știință în perioada actuală.

★

Transformările sociale, politice și economice care au loc în țara noastră, procesul viu al legării tot mai profunde a științei de practică, înfăptuit în cadrul planurilor economice de stat, pun tot mai accentuat în fața oamenilor de știință necesitatea ridicării gradului de însușire a ideologiei marxist-leniniste pînă la a deveni un instrument eficient în însuși procesul creației științifice.

După cum a arătat tovarășul Nicolae Ceaușescu, „în anii puterii populare — în condițiile avîntului construcției socialiste —, știința a cunoscut în țara noastră o dezvoltare ascendentă. Cercetătorii și oamenii noștri de știință au continuat și dezvoltat cu succes tradițiile progresiste ale înaintașilor, au dus mai departe ceea ce a creat valoros poporul nostru în trecut în acest domeniu..." [7].

Această apreciere privește atît rezultatele valoroase, eficiente ale științei, cît și baza teoretică ce le-a stat la temelie : „Însușindu-și concepția științifică care stă la baza activității partidului, oamenii de știință din țara noastră au adus o contribuție însemnată la abordarea diferitelor domenii ale științei în lumina materialismului dialectic și istoric".

Înaltele aprecieri pe care le-a dat Partidul Comunist Român gîndirii științifice din trecut au călăuzit munca de cercetare a istoriei gîndirii științifice românești. Partidul a creat condițiile cercetării cu grijă a tot ceea ce a fost valoros în cultura națională, inclusiv a aportului teoretic pe care l-au adus oamenii de știință din țara noastră. Astăzi avem în față un tablou sintetic al tradițiilor progresiste ale gîndirii științifice, care, fără a fi complet, este revelator.

Cei care au studiat gîndirea științifică din țara noastră, de la Cantemir pînă astăzi, s-au străduit să aplice principiile metodologice marxiste, integrînd diferitele concepții ale oamenilor de știință în tabloul social-istoric al diferitelor perioade, legînd problemele și soluțiile lor de cerințele practice pe care le ridica viața : cerințele progresului economic, social și cultural.

Nu influențele, al căror rol nu poate fi contestat, dar nici exagerat, ne pot explica apariția unei probleme, frămîntările oamenilor de știință în jurul ei, polemicile care s-au purtat etc., ci cerințele reale, obiective ale societății în transformare. Cultura noastră națională, inclusiv gîndirea științifică, s-a dezvoltat în virtutea factorului intern ca factor dominant. Gîndirea progresistă, fie în domeniul științelor naturii, fie în domeniul științelor sociale, a reflectat feluritele cerințe de ordin practic, cristalizate în probleme teoretice, care au fost soluționate potrivit condițiilor noastre istorice de dezvoltare, potrivit tradițiilor noastre, prin transmiterea și îmbogățirea continuă a acestor tradiții.

Pentru a exista un program al cercetării și valorificării gîndirii științifice, a trebuit să capete un rol dominant acea concepție filozofică, acea ideologie care consideră știința drept un aliat principal, iar nu drept un adversar, cum se întîmplă în cadrul concepțiilor idealiste. Deși au existat și în regimul trecut gînditori progresiști care au fost preocupați de istoria științelor naturii și a științelor tehnice, de-abia în regimul nostru au fost posibile întocmirea și urmărirea perseverentă a unui program de scoatere la lumină a tuturor manifestărilor cu caracter teoretic pe care le-au lăsat oamenii noștri de știință și cultură, începînd din veacul al XVI-lea și pînă astăzi. Este bine să subliniem că, încă de la începuturile ei, cultura noastră națională s-a remarcat nu numai prin activitatea literară, ci și prin punerea bazelor orientării științifice

[7] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 7—8.

în școlile care au fost înființate încă din prima jumătate a veacului al XVI-lea (de pildă activitatea dascălului Oprea din Brașov).

Cercetarea minuțioasă a gîndirii științifice arată că gîndirea materialistă s-a manifestat la început prin elemente spontane și parțiale (veacurile XVII-XVIII), pentru ca să se ridice apoi, o dată cu ultima treime a veacului al XIX-lea, pînă la proporțiile unei concepții filozofice (Victor Babeș). Încă din lucrarea publicată de Institutul de filozofie *Texte privind gîndirea social-politică din România* (vol. I, 1954) se puteau desprinde liniile mari ale evoluției gîndirii științifice. Publicarea ulterioară a trei volume de studii *Din istoria filozofiei în România* (1955, 1957, 1960) a dus la aprofundarea caracterizărilor date în antologie, pînă la nivelul unor studii monografice asupra unor oameni de știință, asupra unor curente sau a unor etape care au marcat progresul gîndirii materialiste. Cercetările ulterioare, concretizate în numeroase studii și articole ale căror concluzii au intrat în *Istoria gîndirii sociale și filozofice din România* (1964), ne permit azi să afirmăm existența mai multor curente, mai multor etape ale gîndirii științifice. Trăsătura esențială, cea mai valoroasă, care reiese din succesiunea acestor curente și etape este *continuitatea* gîndirii materialiste în cultura națională. Dar la aceasta trebuie să adăugăm altele, nu mai puțin însemnate și prețioase : savanții noștri n-au fost numai reprezentanți ai unei gîndiri științifice, n-au fost numai adversari redutabili ai concepțiilor idealiste, ci au fost totodată exponenți de frunte ai unei atitudini patriotice, democratice și umaniste. Încă la Iacob Cihac sau Mihai Stamati, care au pus în 1833 bazele „Societății de medici și naturaliști", la Pavel Vasici, la doctorii Negură, Suțu sau Krețulescu, începuturile gîndirii materialiste se îmbină cu dorința fructificării cercetării științifice, a aplicării ei pentru prosperitatea patriei. Societatea mai sus amintită formula în mod expres ideea necesității de a se cerceta fauna, flora și bogățiile subsolului. Medicii noștri, începînd cu doctorii Negură și Suțu, își concep cercetarea științifică ca indestructibil legată de sarcina îmbunătățirii situației sanitare a poporului. Această idee o regăsim ca teză fundamentală la doctorii Ștefan Stîncă, Victor Babeș, Gheorghe Marinescu sau Ion Cantacuzino. Astfel de trăsături caracterizează un savant pentru care știința este indestructibil legată de viață, de nevoile maselor, de progresul social al patriei sale.

CREȘTEREA ROLULUI CONDUCĂTOR AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN ÎN ETAPA ACTUALĂ DE DEZVOLTARE A ȚĂRII NOASTRE

DE

PETRE CONSTANTIN

Stabilind măsurile menite să ducă la un nou și puternic avînt al cercetării științifice, corespunzător cerințelor actualei etape istorice pe care o străbate poporul nostru, Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român, documentele ulterioare de partid acordă o deosebită atenție intensificării activității de cercetare în științele sociale, studierii profundelor transformări care au loc în toate domeniile vieții sociale în condițiile continuării pe o treaptă superioară a procesului de desăvîrșire a construcției socialiste. Totodată, documentele de partid deschid în fața științelor sociale o largă perspectivă de activitate creatoare, indicînd o serie de teme de mare actualitate, care așteaptă să fie abordate și spre care trebuie să-și concentreze eforturile cercetătorii din acest domeniu. Printre acestea, la loc de frunte se situează problema rolului partidului în perioada desăvîrșirii construcției socialiste.

Problemă de maximă importanță teoretică și practică, cu ample implicații în toate domeniile vieții sociale, problema rolului partidului în dezvoltarea societății noastre socialiste oferă un teren vast de cercetare pentru sociologi, economiști și alți lucrători de pe frontul ideologic, atît pentru investigații sociologice concrete, cît și pentru elaborarea teoretică a multiplelor ei laturi și aspecte. Unul dintre aceste aspecte, care constituie obiectul prezentului articol, privește caracterul legic, necesar al creșterii rolului conducător al Partidului Comunist Român în etapa actuală de dezvoltare a țării noastre.

★

Experiența istorică a drumului parcurs de poporul român în lupta pentru făurirea vieții sale noi demonstrează că desfășurarea cu succes a operei de construire a socialismului este indisolubil legată de soluționarea justă a problemei rolului partidului în transformarea revolu-

Rev. filoz., 13, 4, p. 443—451, București, 1966

ţionară a societăţii, de exercitarea de către partid a rolului său de organizator şi conducător al acestei vaste opere. Făurirea şi dezvoltarea societăţii socialiste constituie un proces de o mare complexitate, ce se realizează prin interacţiunea unui şir de factori obiectivi şi subiectivi, prin mobilizarea intensă a propriilor forţe şi maxima valorificare a resurselor materiale şi umane. Ritmul desfăşurării acestui proces este în mod hotărîtor influenţat de concordanţa dintre aceşti factori, de convergenţa acţiunii lor. Cu cît factorul subiectiv reflectă mai adecvat şi mai deplin necesitatea istorică, cerinţele legilor obiective ale dezvoltării sociale şi desfăşoară o activitate conformă cu acestea, cu atît şi societatea înaintează mai rapid pe drumul progresului. Unind într-o sinteză organică fidelitatea nestrămutată faţă de teoria marxist-leninistă, faţă de adevărurile ei universal valabile în esenţa lor, cu spiritul profund creator, străin oricăror dogme, întemeiat pe cunoaşterea aprofundată a realităţii, a cerinţelor obiective şi a posibilităţilor reale, Partidul Comunist Român a stabilit obiectivele concrete ale fiecărei etape, căile de rezolvare a problemelor construcţiei socialiste, potrivit condiţiilor din ţara noastră. Îndeplinindu-şi rolul de organizator şi conducător al operei de construire a noii orînduiri sociale, partidul s-a dovedit la înălţimea misiunii sale istorice, a condus poporul la victoria deplină şi definitivă a socialismului, la transformarea României într-o republică socialistă înfloritoare. *„Realizările de însemnătate istorică obţinute de poporul român, practica socială, care verifică cel mai bine activitatea unui partid* — aprecia tovarăşul Nicolae Ceauşescu în raportul prezentat la Congresul al IX-lea al P.C.R. —, *au confirmat pe deplin justeţea liniei politice a partidului, eficacitatea muncii sale politice-organizatorice*“ [1].

Poporul nostru s-a convins prin propria sa experienţă de justeţea politicii partidului, de fidelitatea sa nestrămutată faţă de interesele şi aspiraţiile oamenilor muncii, de identitatea dintre cuvîntul şi faptele sale, urmîndu-l cu devotament şi încredere nemărginită, strîngîndu-şi tot mai mult rîndurile în jurul lui. În prezent, unitatea dintre partid şi popor, fenomen remarcabil şi de importanţă hotărîtoare în viaţa României socialiste, este mai trainică decît oricînd, acţionează ca o puternică forţă motrice a progresului ţării noastre. Strîns unite în jurul partidului, clasa muncitoare, clasă conducătoare a societăţii noastre, ţărănimea, intelectualitatea, celelalte categorii de oameni ai muncii, fără deosebire de naţionalitate, merg umăr la umăr în lupta pentru desăvîrşirea construcţiei socialiste, pentru progresul şi înflorirea patriei. Consfinţind această realitate, noua lege fundamentală a statului nostru subliniază că, „în Republica Socialistă România, forţa politică conducătoare a întregii societăţi este Partidul Comunist Român“ [2].

Exprimînd recunoaşterea meritelor nepieritoare pe care partidul şi le-a cîştigat în faţa poporului, această prevedere constituţională exprimă, totodată, o cerinţă obiectivă, afirmarea tot mai puternică a rolului

[1] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 71.

[2] *Constituţia Republicii Socialiste România*, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 3.

conducător al Partidului Comunist Român reprezentînd o lege a dezvoltării societății noastre socialiste.

Creșterea rolului conducător al partidului constituie o manifestare esențială a dialecticii dezvoltării sociale în etapa actuală, o cerință a legilor obiective care acționează în societatea noastră. Treaptă superioară în istoria omenirii, socialismul se caracterizează printr-o serie de aspecte calitativ noi în dialectica dezvoltării sociale. În condițiile lui, determinismul istoric capătă trăsături noi, se înfăptuiește saltul din imperiul necesității în acela al libertății, se schimbă fundamental raportul dintre spontan și conștient, sporește considerabil rolul factorului subiectiv în realizarea progresului social.

Dezvoltarea societății socialiste, ca și construirea acesteia, nu poate fi concepută decît ca un proces conștient. Ea presupune cunoașterea cerințelor legilor obiective, înarmarea maselor cu o perspectivă istorică clară, mobilizarea, organizarea și conducerea lor la realizarea acestor cerințe. „Construirea socialismului — orînduire socială superioară a omenirii — spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu în expunerea făcută la sesiunea Marii Adunări Naționale din decembrie 1965 — se înfăptuiește pe baza științei celei mai înaintate, a folosirii legilor obiective de dezvoltare a societății ; în aceasta constă esența superiorității societății noastre socialiste“ [3].

Generalizarea relațiilor de producție socialiste în întreaga economie națională, victoria deplină și definitivă a socialismului la orașe și sate au lărgit și mai mult sfera de acțiune a legilor obiective caracteristice societății socialiste, creînd noi condiții pentru limitarea continuă a manifestărilor de spontaneitate și întărirea caracterului conștient al progresului nostru social. Pornind de la cerințele actuale ale dezvoltării țării noastre, Congresul al IX-lea al partidului a stabilit programul științific fundamentat al progresului ei multilateral și rapid. Congresul a subliniat că este imperios necesar să se țină permanent seama de cerințele legilor obiective care acționează în societatea noastră. Partidul combate orice manifestări de subiectivism și mulțumire de sine, de ignorare sau neglijare a legilor obiective, care atrag după sine greșeli grave, aduc prejudicii construcției socialiste, și consideră că sînt absolut obligatorii studierea temeinică a vieții, a fenomenelor noi, dezvăluirea la timp și cu curaj a neajunsurilor, a contradicțiilor neantagoniste ce apar și rezolvarea lor în mod organizat și conștient. Prin politica sa, partidul face cunoscute oamenilor muncii necesitățile obiective ale dezvoltării societății noastre, ridică masele la o activitate cu adevărat liberă, le deschide un drum tot mai larg spre creația istorică conștientă.

Rolul partidului în viața socială este indisolubil legat de sarcinile pe care societatea le pune în fața sa în momentul respectiv. Creșterea rolului conducător al P.C.R. în etapa actuală de dezvoltare a țării noastre decurge astfel în mod necesar din amploarea și complexitatea sarcinilor continuării pe o treaptă superioară a procesului de desăvîrșire a con-

[3] N. Ceaușescu, *Expunere cu privire la îmbunătățirea organizării și îndrumării activității de cercetare științifică*, București, Edit. politică, 1965, p. 6.

structiei socialiste în toate domeniile de activitate, economică, științifică și culturală, din profunzimea proceselor sociale care se desfășoară în această etapă. Toate acestea impun creșterea rolului conducător al partidului în toate domeniile de activitate, atît în lărgime, cît și în adîncime, diversificarea și adaptarea lui condițiilor și specificului fiecărui domeniu.

O atenție deosebită acordă partidul nostru dezvoltării economiei naționale, baza progresului întregii societăți. El privește conducerea economiei ca un domeniu foarte important, în care se îmbină într-un înalt grad economicul cu politicul. Corespunzător necesităților dezvoltării țării noastre, Congresul al IX-lea al P.C.R. a subliniat că și în viitor în centrul politicii partidului rămîne industrializarea țării, dezvoltarea cu precădere a industriei grele, în special a industriei constructoare de mașini. Concepută încă din primii ani, cînd s-a trecut la făurirea noii orînduiri sociale în țara noastră, această politică și-a demonstrat în practică deplina sa justețe, concretizată în realizările care au situat economia națională, viața materială și spirituală a poporului, pe calea progresului neîntrerupt și rapid. Promovarea ei consecventă în continuare asigură avîntul întregii economii naționale și ridicarea României la nivelul țărilor avansate din punct de vedere economic, dezvoltarea armonioasă a tuturor regiunilor și raioanelor țării, valorificarea superioară a resurselor naturale și de muncă și sporirea productivității muncii sociale, crearea condițiilor pentru lichidarea rămînerii în urmă de veacuri a satului față de oraș, pentru treptata apropiere dintre ele, asigură creșterea standardului de viață al poporului, independența și suveranitatea națională.

Înfăptuind în ritm intens industrializarea socialistă, partidul nostru acordă o atenție deosebită agriculturii. În documentele Congresului al IX-lea și în documentele ulterioare de partid a fost stabilit un vast ansamblu de măsuri în vederea dezvoltării intensive și multilaterale a agriculturii, transformării acesteia într-o ramură economică modernă, de înaltă productivitate, sporirii contribuției ei, pe măsura marilor posibilități de care dispune, la progresul continuu al țării și ridicarea nivelului de trai al oamenilor muncii.

Totodată, ținînd seama de necesitățile actuale ale dezvoltării economiei naționale, partidul a stabilit o serie de măsuri în vederea îmbunătățirii continue a formelor și metodelor de organizare, de conducere și planificare a acesteia. Nu este vorba de modificarea principiilor fundamentale de organizare și conducere a economiei noastre socialiste — aceste principii au fost verificate, și-au dovedit viabilitatea și eficacitatea în practică —, ci de perfecționarea, pe baza lor, a formelor de organizare și a metodelor de conducere, corespunzător cerințelor etapei actuale de dezvoltare a României. Aceste măsuri se referă la lărgirea atribuțiilor ministerelor și ale celorlalte instituții centrale, precum și ale întreprinderilor ; crearea unor posibilități tot mai largi colectivelor din întreprinderi ca să-și desfășoare din plin inițiativa, să-și întocmească planuri pe mai mulți ani, care să permită clarificarea perspectivei activității lor și adoptarea unor măsuri organizatorice mai eficiente ; îmbunătățirea sistemului de indicatori privind aprecierea calității, a nivelului tehnic al producției, a productivității muncii ; perfecționarea organizării

și metodologiei aprovizionării tehnice-materiale, modernizarea activității de administrare, evidență și calcul etc.

O deosebită însemnătate principială și practică are în acest sens soluționarea creatoare de către partidul nostru a problemelor complexe privind îndrumarea și conducerea agriculturii, corespunzător cerințelor etapei actuale de dezvoltare a acesteia și particularităților proprietății obștești din cadrul ei. Partidul ține seama de caracterul specific al acestui sector al economiei și de faptul că în agricultură există atît proprietatea socialistă de stat, cît și proprietatea cooperatistă, că aceste forme de proprietate, unitare ca tip, prezintă în același timp și unele deosebiri, care se reflectă și în modul concret de rezolvare a problemelor privind conducerea și planificarea producției agricole în unitățile de stat și în cele cooperatiste. În această lumină, pe baza indicațiilor Congresului al IX-lea al partidului, plenara C.C. al P.C.R. din 11—12 noiembrie 1965 a adoptat o serie de măsuri privind îmbunătățirea formei de organizare și a metodelor de muncă ale Consiliului Superior al Agriculturii și ale consiliilor agricole regionale și raionale, ca organe ale conducerii de stat a agriculturii ; crearea organelor proprii, obștești, de conducere ale cooperativelor agricole : Uniunea Națională a Cooperativelor Agricole de Producție, uniunile cooperatiste raionale și regionale ; reglementarea unor probleme majore ale activității și vieții interne a cooperativelor agricole de producție, a raporturilor dintre cooperative și cooperatori, dintre cooperative, dintre acestea și uniuni și dintre uniunile cooperatiste și organele de stat. Ele asigură integrarea organică a agriculturii în planul unic național, îmbinarea intereselor țărănimii cu cele ale întregii societăți, întărirea continuă a alianței muncitorești-țărănești, creează cadrul necesar pentru dezvoltarea agriculturii și a diferitelor ei ramuri în ritmul și proporțiile cerute de nevoile economiei naționale. Noul sistem obștesc de conducere și îndrumare a cooperativelor agricole ridică pe noi trepte unitatea țărănimii, creează posibilitatea înfăptuirii unor acțiuni comune pe un plan mai larg — raional, regional, republican — în vederea sporirii producției agricole, folosirii mai raționale a bazei tehnice-materiale și a forței de muncă, a fondurilor bănești etc., stimulează participarea țărănimii la viața obștească a țării. „...Țărănimea dobîndește, în uniunile cooperatiste, o organizație proprie, care-i va da posibilitatea să participe mai larg și mai activ — alături de clasa muncitoare, forța conducătoare a societății noastre, de intelectualitate și de întregul popor — la conducerea statului“ [4].

În realizarea obiectivelor stabilite de Congresul al IX-lea, un rol de seamă revine științei. Pornind de la acest fapt, partidul acordă o deosebită atenție îmbunătățirii organizării și îndrumării cercetării științifice, astfel încît să se asigure mobilizarea tuturor cadrelor și forțelor materiale spre obiectivele principale ale progresului științific, îmbinarea armonioasă a cercetării fundamentale cu cea aplicativă, sporirea contribuției cercetării științifice la mersul înainte al economiei și culturii, al întregii societăți. În acest scop a fost creat Consiliul Național al Cerce-

[4] Ion Gheorghe Maurer, *Cuvîntare la Congresul cooperativelor agricole de producție*, București, Edit. politică, 1966, p. 12.

tării Științifice de pe lîngă Consiliul de Miniștri, avînd sarcina să asigure realizarea politicii partidului și guvernului privind dezvoltarea cercetării științifice în țara noastră, legarea ei tot mai strînsă de cerințele concrete ale economiei și culturii, organizarea participării active a oamenilor de știință și cercetătorilor la rezolvarea marilor probleme ale construcției socialiste. Aplicarea cu succes a acestui ansamblu de măsuri cere din partea organelor de partid și de stat o preocupare sporită pentru îndrumarea și sprijinirea concretă a tuturor unităților de cercetare, pentru organizarea aplicării în viață a cuceririlor cercetării științifice.

Sarcini deosebit de importante a trasat Congresul al IX-lea și în vederea perfecționării învățămîntului de toate gradele, chemat să formeze cadrele necesare diferitelor domenii ale vieții sociale, să contribuie la ridicarea nivelului general de cultură al poporului, la dezvoltarea artei și literaturii, la făurirea de noi opere de valoare, care să îmbogățească tezaurul cultural al țării, să contribuie la satisfacerea necesităților spirituale ale oamenilor muncii.

Creșterea rolului conducător al partidului este indisolubil legată de intensificarea activității maselor populare în toate domeniile vieții sociale, de creșterea rolului acestora în făurirea conștientă a propriei lor istorii, conducerea de către partid a maselor fiind indispensabilă pentru realizarea acestei legități a dezvoltării societății socialiste. Înarmînd prin politica sa masele cu cunoașterea tendințelor și proceselor obiective de dezvoltare a societății, unindu-le și organizîndu-le sub steagul său, partidul asigură sporirea eficienței activității lor, adîncirea unității dintre această activitate și cerințele legilor obiective — factor esențial al accelerării ritmului progresului nostru social.

Întărirea rolului conducător al partidului reprezintă o condiție hotărîtoare pentru realizarea de către statul nostru socialist a sarcinilor sporite ce-i revin în etapa actuală, pentru lărgirea continuă a democrației socialiste. Forță conducătoare în stat, partidul stabilește obiectivele politicii interne și externe a acestuia, îndrumă și controlează activitatea desfășurată de organele de stat pentru realizarea acestor obiective.

Conducerea de către partid a statului constituie o trăsătură esențială a democratismului nostru socialist. În organizarea și conducerea activității statului, partidul se călăuzește după principiile și folosește metodele proprii democratismului socialist. Potrivit unei practici încetățenite în munca sa, el se consultă prin variate mijloace cu poporul, se sfătuiește cu el, ceea ce duce la întărirea continuă a legăturii sale cu masele, la sudarea tot mai puternică a unității dintre partid și popor. „În întreaga sa activitate — spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul cooperativelor agricole de producție —, conducerea partidului nostru pleacă de la convingerea că hotărîrile importante care privesc viitorul țării, progresul diferitelor sectoare ale vieții economice și spirituale trebuie chibzuite cu masele largi populare. În aceasta constă de fapt însăși esența democrației noastre socialiste, superioritatea orînduirii noi, în aceasta se concretizează principiul suprem înscris în Constituție: «Întreaga putere în Republica Socialistă România aparține

poporului, liber și stăpîn pe soarta sa»“ [5]. Partidul se îngrijește în permanență de perfecționarea formelor de organizare și activitate ale statului, în așa fel încît acestea să asigure adîncirea democrației socialiste, antrenarea tot mai largă a maselor la rezolvarea problemelor politice, economice, social-culturale, obștești.

Atragerea celor mai largi mase la creația istorică conștientă de dezvoltare a noii orînduiri sporește rolul și însemnătatea activității ideologice, a muncii politice-educative desfășurate de partid în rîndurile poporului. „Rezolvarea cu succes a marilor sarcini ce ne stau în față — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — impune ca, o dată cu concentrarea eforturilor pentru dezvoltarea bazei tehnice-materiale a societății, să acordăm atenție tot mai mare activității ideologice, elaborării teoretice a problemelor dezvoltării societății noastre, să asigurăm o unitate strînsă între munca ideologică-teoretică și practica construcției socialiste“ [6]. Congresul al IX-lea al partidului a trasat organelor și organizațiilor de partid sarcina să-și intensifice activitatea politică-educativă în rîndul maselor pentru formarea omului nou, multilateral dezvoltat, însuflețit de idealurile nobile ale socialismului, de principiile moralei comuniste, cu un larg orizont cultural.

O legitate a dezvoltării țării noastre în etapa actuală o constituie creșterea rolului clasei muncitoare ca clasă conducătoare a întregii societăți. Întărirea continuă a rolului conducător al clasei muncitoare este o necesitate obiectivă pentru realizarea cu succes a sarcinilor istorice din întreaga perioadă a construirii socialismului și comunismului. Înfăptuirea sarcinilor mereu mai mari pe care dezvoltarea societății le pune în fața clasei muncitoare reprezintă un alt factor ce determină creșterea rolului conducător al Partidului Comunist Român, forma cea mai înaltă de organizare a clasei muncitoare, detașamentul ei de avangardă.

Creșterea rolului conducător al partidului este determniată, de asemenea, de schimbările profunde care au avut loc în societatea noastră. Ca rezultat al triumfului deplin și definitiv al socialismului au fost lichidate complet și pentru totdeauna clasele exploatatoare, societatea a dobîndit un caracter omogen, unitar. Societatea noastră actuală este alcătuită numai din categorii sociale de oameni ai muncii, prietene. Se ridică pe o treaptă superioară alianța muncitorească-țărănească, se consolidează tot mai mult unitatea întregului popor în jurul partidului. Sub conducerea partidului, în strînsă unire, oamenii muncii de la orașe și sate, fără deosebire de naționalitate, muncesc cu însuflețire, ridicînd pe noi culmi edificiul societății socialiste, creînd condițiile trecerii în viitor la comunism.

Un important factor al creșterii rolului conducător al partidului îl constituie și schimbările cantitative și calitative din sînul partidului însuși. Urmat cu devotament și încredere de întregul popor, partidul nostru este în prezent mai puternic decît oricînd în decursul întregii sale istorii de patru decenii și jumătate. Unind în rîndurile sale pe cei mai

---

[5] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Congresul cooperativelor agricole de producție*, București, Edit. politică, 1966, p. 6—7.

[6] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 90.

înaintați muncitori, țărani, intelectuali, partidul numără astăzi peste 1 500 000 de membri, numărul membrilor de partid reprezentînd aproape 8% din populația țării. Ponderea principală în partid o dețin muncitorii. Peste 20% din toți muncitorii țării, iar în unele ramuri industriale de mare importanță între 27% și 36% fac parte din partid. Toate acestea exprimă grăitor caracterul Partidului Comunist Român ca avangardă a clasei muncitoare din Republica Socialistă România.

A crescut numărul țăranilor în partid, reprezentînd aproximativ 32% din numărul total al membrilor de partid. În rîndurile partidului se află oameni de știință, cultură și artă de mare prestigiu, valoroase cadre tehnice-inginerești din industrie și agricultură, profesori și învățători ; aproape o treime din cadrele de specialitate din domeniul științei, tehnicii, învățămîntului, artei și culturii sînt membri ai Partidului Comunist Român.

O importanță deosebită pentru înfăptuirea liniei politice a partidului o are faptul că aproximativ 80% din membrii de partid își desfășoară activitatea în întreprinderi industriale, pe șantiere de construcții, în unități socialiste din agricultură, în sectoarele hotărîtoare ale producției bunurilor materiale. În prezent, partidul are organizații în toate uzinele, fabricile, șantierele, cooperativele agricole de producție, gospodăriile de stat și stațiunile de mașini și tractoare, în instituții de învățămînt, știință, artă și cultură. Au crescut continuu competența organelor și organizațiilor de partid, capacitatea lor de a se orienta just în complexitatea problemelor ridicate de viață, rolul acestora de conducător politic în sfera lor de activitate. „Astăzi — spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu — nu există domeniu al construcției socialiste în care organele și organizațiile de partid să nu acționeze ca adevărate forțe motrice, conducînd și îndrumînd întreaga activitate, mobilizînd masele la înfăptuirea politicii partidului“ [7].

Reprezentînd o lege a dezvoltării societăți socialiste, creșterea rolului conducător al partidului în viața socială nu se realizează de la sine, în mod spontan. Ea presupune ridicarea muncii de partid la un nivel corespunzător cerințelor etapei respective, găsirea formelor organizatorice și a metodelor de muncă celor mai adecvate și mai eficiente. Ținînd seama de acest fapt, partidul nostru se preocupă în permanență de întărirea activității sale politice, organizatorice, ideologice și teoretice, de sporirea capacității sale de a-și realiza misiunea istorică de conducător politic al poporului. Noul Statut al Partidului Comunist Român, adoptat de Congresul al IX-lea, reprezintă încă o expresie a capacității partidului nostru de a-și adapta cu clarviziune și suplețe formele organizatorice și metodele de muncă sarcinilor pe care etapa actuală de dezvoltare a societății noastre le pune în fața sa. Întregul Statut este străbătut ca de un fir roșu de ideea creșterii rolului conducător al partidului. Statutul trasează organelor și organizațiilor de partid ca sarcină de bază să asigure înfăptuirea rolului conducător al partidului în toate domeniile de activitate. Noul Statut sporește atribuțiile orga-

[7] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 71.

nelor de partid, precizează sarcinile generale ale organizațiilor de bază, precum și pe cele specifice, corespunzătoare domeniului în care își desfășoară activitatea. „Hotărîtor pentru dezvoltarea rolului conducător al partidului în etapa actuală — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Expunere la adunarea festivă organizată cu prilejul aniversării a 45 de ani de la crearea Partidului Comunist Român* — este ridicarea continuă a nivelului politico-ideologic și cultural al tuturor comuniștilor, perfecționarea pregătirii lor profesionale, situarea lor în primele rînduri ale eforturilor poporului pentru perfecționarea activității economice, pentru modernizarea producției, pentru răspîndirea largă a științei și tehnicii în toate domeniile de activitate" [8]. Noul Statut al P.C.R. ridică pe o treaptă mai înaltă calitatea de membru de partid, pune în fața comuniștilor cerințe tot mai mari. Pe primul plan al îndatoririlor ce revin membrilor de partid se situează lupta neobosită pentru înfăptuirea politicii partidului, slujirea cu devotament a patriei socialiste. În acest scop, partidul cere fiecărui membru al său să-și îndeplinească în mod exemplar sarcinile politice, profesionale și obștești, să fie un activist obștesc, un militant pentru triumful ideologiei și politicii partidului, un exemplu de corectitudine și conduită morală în familie și societate.

Totodată, noul Statut asigură dezvoltarea democrației interne de partid, înscrie ca principiu suprem al conducerii de partid principiul muncii și conducerii colective. Toate acestea au ca rezultat activizarea într-o mai mare măsură a comuniștilor, creează posibilități tot mai largi pentru afirmarea spiritului lor creator, pentru fructificarea experienței și gîndirii lor colective, ceea ce sporește eficacitatea muncii organelor și organizațiilor de partid, asigură creșterea rolului partidului de forță politică conducătoare a poporului nostru. *„Aplicarea în viață a noului Statut* — spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu — *va duce la întărirea continuă a partidului, a unității sale, la creșterea forței lui politice-organizatorice, a rolului său conducător în opera de desăvîrșire a construcției socialiste"* [9].

★

Creșterea rolului conducător al partidului în toate domeniile vieții sociale reprezintă factorul hotărîtor al înfăptuirii cu succes a sarcinilor desăvîrșirii construcției socialiste și creării condițiilor pentru trecerea treptată la comunism. Prin activitatea tot mai intensă pe care o desfășoară, organizațiile de partid exercită pretutindeni o puternică influență asupra maselor, dinamizează colectivele de oameni ai muncii din fabrici și uzine, din instituții și de pe ogoare. Sub conducerea partidului, poporul nostru își afirmă tot mai puternic potențele creatoare, demnitatea sa națională, își ridică patria pe noi trepte de progres și civilizație, aducîndu-și, totodată, contribuția la creșterea forțelor sistemului mondial socialist, a influenței acestuia asupra evoluției internaționale comtemporane.

---

[8] Nicolae Ceaușescu, *Partidul Comunist Român — continuator al luptei revoluționare și democratice a poporului român al tradițiilor mișcării muncitorești și socialiste din România*. București, Edit. politică, 1966, p. 67.

[9] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 84.

UNELE ASPECTE ALE DEZVOLTĂRII NAȚIUNII SOCIALISTE SUB CONDUCEREA PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

DE

ILIE RĂDULESCU

Fenomen social-istoric, rezultat al unui îndelungat proces de dezvoltare a societății, națiunea a preocupat pe ideologii de cele mai diferite orientări politice și de clasă. Ea reține și în zilele noastre atenția multor cercetători și oameni politici, prilejuind o puternică confruntare de idei, încercări de a-i minimaliza sau nega importanța, de a o declara istoricește perimată. Și aceasta nu în mod întîmplător.

Problemele referitoare la națiune și suveranitatea națională au o mare importanță teoretică și practică în procesul dezvoltării societății contemporane. Înflorirea națiunii, afirmarea cît mai deplină și multilaterală a potențelor sale creatoare în domeniul producției materiale și al creației spirituale constituie o puternică forță motrice a progresului social. Astfel, dezvoltarea vieții naționale a popoarelor țărilor socialiste, întărirea unității lor naționale, coeziunea forțelor sociale care le compun sînt factori de consolidare a statului socialist, a orînduirii socialiste. În același timp, dezvoltarea vieții economice, culturale, științifice a fiecărei națiuni socialiste înmulțește posibilitățile de extindere și diversificare a legăturilor dintre țările socialiste. În acest fel, înflorirea fiecărei națiuni socialiste se afirmă ca factor obiectiv de întărire a sistemului mondial socialist.

Pe de altă parte, problemele națiunii, ale suveranității naționale au o mare semnificație în viața politică mondială. În epoca noastră de profunde prefaceri sociale, o dată cu creșterea înrîuririi internaționale a sistemului socialist mondial, se dezvoltă conștiința popoarelor dominate de imperialism, crește lupta lor de eliberare. În lume s-au constituit numeroase state naționale independente, pe ruinele fostelor imperii coloniale. Are loc un proces de formare a unor noi națiuni în Africa, în Asia, de dezvoltare a vieții naționale în țările eliberate. În același timp crește presiunea imperialismului asupra diferitelor popoare, se accentuează tendința burgheziei imperialiste din diferite țări spre renunța-

Rev. filoz., 13, 4, p. 453 – 469, București, 1666

rea la prerogativele suveranității și independenței de stat în schimbul integrării monopoliste. În mod brutal, recurgînd la agresiuni militare, imperialismul american se amestecă în treburile altor popoare, le nesocotește voința de libertate și progres, încalcă integritatea teritorială și suveranitatea lor. În asemenea împrejurări internaționale complexe, ideile suveranității și independenței naționale, năzuința spre o viață națională liberă capătă importanța unor puternice forțe motrice antiimperialiste, cuceresc inimile a milioane și milioane de oameni.

Rezultă din toate acestea semnificația teoretică, politică și practică a poziției principiale a Partidului Comunist Român în problemele națiunii, suveranității de stat și independenței naționale, reafirmată din nou cu deosebită claritate în documentele ultimului său congres. Întemeindu-se pe generalizarea fenomenelor obiective din lumea contemporană, pe experiența construcției socialiste, Congresul al IX-lea al P.C.R. a subliniat că națiunea și statul vor continua să joace un rol important în dezvoltarea societății socialiste, a evidențiat căile dezvoltării lor multilaterale în etapa actuală de evoluție a țării. Teza fundamentală subliniată de congres este aceea că națiunea, ca formă de comunitate umană, departe de a fi istoricește depășită, găsește abia în socialism condițiile economice, social-politice și spirituale pentru deplină afirmare și dezvoltare, condițiile materializării întregii ei capacități și a multiplelor ei afirmări creatoare în toate domeniile. Subliniind rolul națiunii, al suveranității și independenței naționale în epoca contemporană, înfățișînd atît factorii cu acțiune obiectivă, care fac să crească rolul fiecărei națiuni socialiste, cît și principiile care stau la temelia relațiilor dintre națiuni și state în cadrul sistemului socialist mondial, Partidul Comunist Român contribuie efectiv la rezolvarea justă realistă și la clarificarea teoretică a unor probleme de o deosebită semnificație politică și practică în viața internațională.

În lumina acestei orientări ne propunem să înfățișăm cîteva aspecte ale dezvoltării națiunii noastre în condițiile socialismului, reliefînd, în primul rînd, principalele modificări ce au loc în viața națiunii, ca urmare a înfăptuirii politicii Partidului Comunist Român de construire a societății socialiste.

★

Formarea națiunii ca formă istorică de comunitate umană constituie o necesitate obiectivă a dezvoltării sociale, un proces legic, de neînlăturat în viața popoarelor. Analiza dezvoltării societății arată că în mod implacabil societatea evoluează ca urmare a dezvoltării forțelor de producție, a schimbării relațiilor de producție, de la formele primitive de comunitate umană — triburile, gințile, uniunile de triburi — la constituirea popoarelor și — în condițiile destrămării feudalismului și dezvoltării societății capitaliste — la formarea națiunilor. Națiunea însumează tot ceea ce a creat poporul în evoluția sa istorică, tot ceea ce este definitoriu, caracteristic, ceea ce face ca un popor să aibă ființa sa proprie — ca viață economică, limbă, cultură, particularități naționale ș.a.m.d. Între acestea, comunitatea de viață economică, activitatea în domeniul pro-

ducției materiale joacă rolul principal, constituie factorul catalizator de unire a națiunii, a populației ce trăiește pe același teritoriu.

În orînduirea burghezo-moșierească, națiunea nu se prezenta ca o comunitate umană omogenă din punctul de vedere al structurii sociale și al profilului spiritual. Viața lăuntrică a națiunii se întemia pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, pe concentrarea principalelor forțe de producție și a avuției naționale în mîinile unui mănunchi de exploatatori — burghezia și rămășițele moșierimii, care dominau în societate atît din punct de vedere economic, cît și din punct de vedere politic și ideologic. Este știut că, datorită împrejurărilor istorice în care s-a desfășurat revoluția burghezo-democratică în România, o parte a burgheziei a pactizat din punct de vedere politic cu moșierimea, ceea ce a frînat dezvoltarea rapidă, nestingherită a economiei capitaliste. În ciuda acestui fapt, a pătrunderii de timpuriu a capitalului străin în România, burghezia avea să joace mult timp un rol important în viața socială și politică a țării. Ea era interesată în dezvoltarea industriei, a sistemului financiar și de credit, a transporturilor și comerțului, în folosirea științei și tehnicii, ceea ce corespundea cerințelor obiective ale progresului societății. În mod deosebit, în perioada dintre cele două războaie mondiale s-au întețit dezvoltarea industrială a României, creșterea forțelor sale de producție ; de-a lungul epocii moderne de evoluție a României au fost construite uzine, căi ferate, monumente arhitectonice, mulți dintre oamenii de știință și cultură s-au afirmat ca pionieri în diferite domenii ale creației, înscriindu-și numele în panteonul culturii naționale și în cultura universală. Purtînd povara muncii pe ogoare, în industrie, desfășurînd puternice lupte sociale, masele populare și-au adus contribuția hotărîtoare la făurirea unei bogate culturi materiale și spirituale, au împins mereu înainte dezvoltarea socială.

Persistența rămășițelor feudale în viața economică, acțiunea stihinică a legilor dezvoltării sociale, regimul exploatării și asupririi au fost însă tot atîtea cauze care au frînat progresul social. La toate acestea se adăugau dominația monopolurilor străine în viața economică a țării, înfeudarea României puterilor imperialiste, care încălcau în mod brutal suveranitatea și independența sa, făcînd ca țara noastră să nu atingă în acei ani o puternică dezvoltare economică, pe măsura forței creatoare a poporului român. Tocmai de aceea progresul națiunii în condițiile vechii orînduiri a fost contradictoriu, limitat, manifestîndu-se ca o rezultantă a luptei de clasă, care constituia una din principalele forțe motrice ale societății.

Asupra dezvoltării națiunii în condițiile societății burgheze a exercitat o puternică influență lupta clasei muncitoare pentru progres social. Mișcarea muncitorească a influențat întregul curs al vieții social-politice a țării, a jucat rolul unei puternice forțe motrice a dezvoltării societății. Încă din zorii activității sale, pe măsură ce se maturiza din punct de vedere politic, ideologic, al capacității de generalizare a fenomenelor sociale, mișcarea muncitorească a căutat soluții pentru evoluția României, a luat poziție în problemele de bază ale progresului social și național. Proletariatul, militanții din mișcarea muncitorească și socialistă au fost

fervenți luptători pentru unitatea națională a poporului român, pentru cucerirea și consolidarea independenței, desființarea rămășițelor feudale din agricultură și soluționarea democratică a problemei țărănești, întronarea unui regim politic de libertăți și drepturi democratice. Este demn de subliniat că militanți de seamă ai mișcării socialiste au înțeles neajunsurile pe care le aduce insuficienta dezvoltare industrială a țării, remarcînd necesitatea imperioasă a industrializării pentru ridicarea nivelului de trai și întărirea independenței naționale. Alături de figuri proeminente ale culturii democratice ca M. Kogălniceanu, Al. Xenopol, Dionise Pop-Marțian, P. S. Aurelian, despre necesitatea dezvoltării industriale a României au vorbit socialiști ca dr. Stîncă, C. Dobrogeanu-Gherea, Iosif Nădejde și alții. Ei au înțeles că pentru poporul român condiția vitală a progresului este industrializarea și trecerea la societatea socialistă. În acest sens, Dobrogeanu-Gherea scria în cunoscuta sa lucrare *Neoiobăgia*: „Dacă trebuie deci ridicată neapărat productivitatea muncii agricole, tot așa de neapărat trebuie să dezvoltăm și toate celelalte resurse de producție ale țării și trebuie să devenim o țară industrială... Pentru țara noastră aceasta este o întrebare vitală, de a fi ori a nu fi... În industrie va găsi țăranul loc pentru plasarea fiilor săi și tot în industrie va găsi el piață de desfacere pentru produsele sale... Viitorul satului însuși e la oraș și în dezvoltarea industrială a țării. Viitorul țării întregi e în îndrumarea ei... către o organizație socială mai înaltă în viitor — societatea socialistă".

Apărut în vîltoarea unor puternice lupte sociale care au cuprins țara la sfîrșitul deceniului al doilea al secolului nostru, născîndu-se ca rezultat al unui proces obiectiv de dezvoltare a societății românești, a mișcării muncitorești, Partidul Comunist Român a preluat și a dus mai departe aceste tradiții ale luptei pentru libertate socială, independență națională și progres. El s-a plămădit și a activat ca forță politică ce reprezenta interesele majorității covîrșitoare a națiunii — oamenii muncii, ca forță de organizare și conducere a luptei lor împotriva asupririi și exploatării burghezo-moșierești, pentru socialism. În noianul de interese contradictorii, antagoniste, care generau puternice și frecvente frămîntări și convulsii sociale, proprii societății burgheze, partidul comunist, ca forță politică a clasei celei mai înaintate — proletariatul, reprezenta prin politica și țelurile sale interesele naționale de progres economic și social, întruchipa nu numai năzuințele de a cuceri noi libertăți în societatea burgheză, ci și perspectiva istorică, viitorul, care nu putea fi altul decît trecerea la socialism.

Partidul Comunist Român a militat în vederea unirii tuturor forțelor sociale înaintate ale poporului atît împotriva exploatării și asupririi, cît și împotriva înfeudării țării de către capitalul străin. El a fost „inspiratorul și organizatorul luptei revoluționare a clasei muncitoare pentru libertatea și înflorirea patriei, pentru fericirea celor ce muncesc, exponentul și apărătorul ferm al intereselor poporului român, avangarda sa marxist-leninistă..." [1].

[1] „Scînteia" nr. 6 924 din 19, martie 1966.

De-a lungul vremii, în mod deosebit în anii de grea cumpănă din perioada fascismului și a războiului hitlerist, situîndu-se în fruntea luptei de clasă comune a oamenilor muncii români, maghiari, germani și de alte naționalități, comuniștii au dat nenumărate jertfe pentru triumful idealului de eliberare socială și națională a poporului nostru. Organizînd și conducînd rezistența antifascistă, antihitleristă, reușind să coalizeze în acțiunea de răsturnare a dictaturii militaro-fasciste și de scoatere a țării din războiul hitlerist, forțele patriotice și unii aliați vremelnici, șovăielnici, inconsecvenți, cum au fost unele cercuri politice ale burgheziei și monarhia, Partidul Comunist Român a asigurat victoria insurecției antifasciste din august 1944, salvarea poporului român de la catastrofa națională spre care îl împingea regimul fascist.

Victoria revoluției populare, instaurarea regimului democrat și apoi trecerea la socialism au creat noi condiții, superioare, de dezvoltare a poporului nostru ; a început un proces de renaștere națională și de înflorire multilaterală a țării.

★

Revoluția și construcția socialistă au cuprins toate laturile vieții social-politice a țării, au afectat toate clasele și păturile sociale, au adus schimbări în traiul întregii populații, indiferent de naționalitate. În procesul profundelor transformări economice și culturale s-au petrecut schimbări radicale în structura socială și fizionomia națiunii, care au dus la dezvoltarea ei în națiune socialistă. Socialismul preia tot ceea ce este progresist și înaintat din trecutul istoric al poporului, adevăratele valori materiale și spirituale create de-a lungul secolelor, continuă în mod firesc, pe un plan nou, unele trăsături ale națiunii formate de-a lungul vremii, schimbă din temelii bazele existenței sale, duce la îmbogățirea vieții sale culturale, a profilului ei moral. Înlăturînd toate acele fenomene din lumea burgheză care puneau stavile în calea afirmării maselor populare, socialismul deschide calea dezvoltării lor multilaterale, descătușează forțele și energiile inepuizabile ale poporului, le canalizează spre progres și prosperitate, multiplică posibilitățile de afirmare a tuturor cetățenilor, de manifestare a adevăratei lor egalități sociale.

Care sînt principalele modificări în viața națiunii în condițiile societății socialiste ? În ce constau particularitățile evoluției națiunii în perioada actuală ?

Vorbind despre națiune, clasicii marxism-leninismului aminteau că unirea oamenilor în cadrul acestei forme istorice de comunitate socială este determinată de factori economici dintre cei mai profunzi. În condițiile capitalismului, comunitatea de viață economică a națiunii se realiza prin existența pieței naționale unice, creată sub imperiul producției de mărfuri. Această comunitate economică era profund contradictorie, reflex al intereselor economice antagoniste ale diferitelor clase și pături sociale. În condițiile socialismului, factorul hotărîtor al unirii națiunii îl constituie relațiile de producție noi, întemeiate pe proprietatea socială asupra mijloacelor de producție, pe colaborarea și ajutorul reciproc dintre oameni. Pe această temelie se realizează complexul na-

țional unitar, care înglobează într-un mod armonios toate ramurile producției materiale, toate regiunile țării.

Baza economică a societății noastre este unitar socialistă. Ca urmare a transpunerii în viață a politicii economice a partidului comunist, se dezvoltă an de an proprietatea socialistă, se adîncesc și se multiplică legăturile dintre ramurile economiei, dintre regiuni, legături istorice constituite. Între anii 1950 și 1964, spre exemplu, fondurile fixe din industrie, indice caracteristic al dezvoltării proprietății obștești, au crescut cu 107%, în condițiile modernizării lor continue. În agricultură, valoarea mijloacelor fixe la 100 hectare a ajuns în 1965 la 723 000 de lei în gospodăriile de stat și 242 400 de lei în cooperativele de producție. Dezvoltarea în continuare a proprietății socialiste, de stat și cooperatiste stă chezășie înfloririi continue a vieții economice a poporului nostru.

Forțele de producție ale țării au cunoscut o revoluționare continuă. Cerințele de bunuri materiale ale întregii națiuni sînt satisfăcute în noua orînduire la un nivel mereu mai înalt de către economia socialistă în plină dezvoltare. Producția industrială era în 1965 de 10 ori mai mare decît în 1938. În ceea ce privește agricultura în perioada 1959—1963 s-a obținut în medie pe an o producție totală de cereale de peste 10 000 000 de tone față de 8 000 000 de tone cît a reprezentat media anilor 1934—1938; în 1965 producția totală de cereale a fost de 12 600 000 de tone, cea mai mare producție din istoria României. Despre proporțiile în care se dezvoltă forțele de producție ale țării vorbește faptul că volumul producției industriale globale realizat într-un singur an, 1965, echivalează cu 80% din volumul producției obținute în întreaga perioadă a primului plan cincinal (1951—1955).

Oprindu-ne asupra gradului de dezvoltare a producției materiale pe care se sprijină viața națiunii în societatea socialistă, ni se pare deosebit de sugestivă creșterea producției pe locuitor la unele din principalele produse. Astfel, dacă ne referim la unele produse care exprimă gradul puterii economice a unei țări, constatăm, după cifre estimative, că în 1965 producția de oțel pe locuitor era de 180 kg (de 10 ori mai mare decît în 1938), producția de laminate finite pline de 123,5 kg (de 6 ori mai mare ca în 1938), cea de energie electrică de 905 kWh (de 12 ori mai mare ca în 1938), producția de ciment de 284 kg (de aproximativ 9 ori mai mare ca în 1938). Asemenea cifre sînt însă departe de a înfățișa profunzimea schimbărilor în baza tehnică-materială a societății noastre. Căci s-au creat noi ramuri industriale, inexistente în trecut, se fabrică produse de o deosebită importanță economică și de înalt nivel tehnic (vase de mare tonaj, autovehicole de diferite tipuri, locomotive diesel-electrice, mașini de prelucrat metale, instalații complete pentru industria petrolieră, chimică, ușoară, produse ale industriei bunurilor de consum ș.a.m.d.). În perioada planului cincinal (1966—1970) vor crește mai mult proporțiile economiei naționale, se vor adînci în continuare diversificarea ramurilor industriale, specializarea și profilarea întreprinderilor. Toate acestea ne dau o imagine a posibilităților radical sporite de satisfacere a trebuințelor materiale ale tuturor oamenilor muncii, indiferent de naționalitate.

Victoria deplină a socialismului a dat națiunii o structură socială cu totul nouă, un caracter social omogen. Principala schimbare dobîndită în structura socială a națiunii o constituie desființarea claselor exploatatoare și înlăturarea exploatării omului de către om. Întreaga națiune este alcătuită din clase și pături sociale prietene, legate între ele prin relații de producție socialiste și o comunitate efectivă de interese politice, economice, ideologice, culturale. Pe măsură ce s-a extins proprietatea socialistă și s-au dezvoltat forțele de producție, pe măsura desființării vestigiilor exploatării omului de către om, s-a lărgit baza socială a statului socialist, s-a realizat și consolidat unitatea poporului în jurul partidului comunist. Toate clasele și grupurile sociale ale țării — muncitorimea, țărănimea, intelectualitatea, micii meseriași, funcționarii — au devenit în mod obiectiv socialiste, au interese politice, economice și ideologice *unitare*, ceea ce dă caracter social omogen națiunii noastre. „Dispariția claselor exploatatoare a dus la întărirea națiunii, la cimentarea unității sale. Numai în socialism se pot manifesta în toată plinătatea lor comunitatea reală de interese economice, cultura socialistă comună a tuturor cetățenilor ce locuiesc pe același teritoriu, se poate asigura unirea întregului popor în lupta și munca pentru înfăptuirea aspirațiilor sale de bunăstare și fericire" [2]. Pe măsură ce se dezvoltă proprietatea obștească, avutul social, creat prin contribuția directă sau mijlocită a tuturor categoriilor sociale, se intensifică procesul de apropiere dintre oameni, se consolidează baza materială a egalității lor. Întărirea continuă a unității întregului popor în jurul partidului și guvernului reprezintă garanția mersului înainte pe drumul socialismului.

O deosebită importanță pentru evoluția națiunii în socialism și întărirea unității sale o are exercitarea de către clasa muncitoare a rolului conducător în societate. Clasa muncitoare se afirmă ca purtătoare consecventă a cerințelor socialismului și comunismului, ca forță socială legată de sectorul cel mai dinamic al economiei naționale — industria socialistă — de proprietatea de stat. Aceasta îi conferă o situație deosebită în societate în raport cu celelalte categorii sociale. Astfel, clasa muncitoare este cea mai bine organizată, este concentrată în mari unități productive, dispune de multiple posibilități de organizare și îndrumare a celorlalți oameni ai muncii. Muncitorimea este purtătoare consecventă a ideologiei marxist-leniniste, a eticii socialiste, a unui înalt spirit de disciplină și fermitate politică — trăsături pe care le imprimă întregului popor. Fizionomia națiunii socialiste este în esență determinată de profilul spiritual și moral al clasei muncitoare, de ideologia sa.

Pornind de la aceste fapte, ne apare cu claritate semnificația social-politică a evoluției demografice a națiunii mai ales în ceea ce privește structura ei socială, formele de ocupare a persoanelor apte de muncă. După cum este știut, în condițiile orînduirii burgheze cea mai mare parte a populației ocupate lucra în domeniul producției agricole (78% în 1938). După datele recensămîntului profesiunilor din 1930, re-

[2] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. Politică, 1965, p. 69.

zultă un număr de 616 700 de salariați în industrie, dintre care 530 500 în industria de prelucrare, 33 000 în industria construcțiilor, 53 300 în industria extractivă. În decurs de 9 ani (1929—1938), personalul ocupat în industria de prelucrare a crescut cu aproximativ 90 000, în medie cu 10 000 de persoane anual, în timp ce supropopulația latentă, aptă de muncă de la sate depășea 200 000 anual.

Socialismul revoluționează continuu structura populației ocupate, structura pe profesiuni a întregii națiuni, intensifică procesul de urbanizare. Politica Partidului Comunist Român de continuă industrializare a țării, ritmul intens de investiții, care asigură noi locuri de muncă, determină schimbări în natura ocupării populației. În 1964, de exemplu, 89,6% din totalul populației ocupate lucra în sfera producției materiale, dintre care aproximativ 25% în industrie și construcții, iar 10,4% în sfera neproductivă, cu precădere în domeniul învățămîntului, culturii și artei, ocrotirii sănătății, gospodăriei comunale și prestărilor de servicii. În perioada 1950—1964, în timp ce populația țării a sporit cu 16%, numărul salariaților a crescut cu 94%, deci într-un ritm de aproape 6 ori mai înalt, iar numărul muncitorilor a sporit cu 142% *. S-a redus proporția oamenilor muncii ocupați în agricultură, anul acesta ea reprezintă aproximativ 56%, urmînd ca pînă în 1970 să se reducă la 50%. Acest proces are loc pe baza modernizării tehnice continue a producției agricole, prin atragerea în sfera industriei, construcțiilor, transporturilor și a altor ramuri neagricole, a unui număr însemnat de oameni ai muncii de la sate. Este un proces obiectiv necesar și se desfășoară în ritm intens. Astfel, între anii 1951 și 1959, creșterea medie anuală a numărului de muncitori a fost de circa 100 000 de persoane, iar în anii planului șesenal (1960—1965) creșterea medie anuală a fost de aproximativ 170 000. Pentru planul de 5 ani actual se prevede o creștere a numărului salariaților cu circa 900 000 de persoane (în medie cu 180 000 de persoane anual) atît prin folosirea sporului natural al populației apte de muncă, cît și prin atragerea în rîndul salariaților a circa 400 000 de persoane dintre cele ocupate în agricultură.

Națiunea se afirmă în istorie nu numai prin creația în domeniul vieții materiale, ci și prin bogăția vieții spirituale, prin ceea ce aduce la tezaurul cultural al țării și, totodată, al omenirii. În orînduirea burgheză, izvoarele culturii nu erau accesibile întregii națiuni. Inteligența era și ea supusă legii profitului, căci clasele dominante orientau învățămîntul, știința și cultura în funcție de scopurile lor. Cultura era socotită în același timp o marfă și un lux, o marfă în sensul că fiscalitatea apăsa asupra teatrului, cinematografelor, creației literare și artistice, un lux pentru că, de regulă, era accesibilă păturilor avute ale societății. Avea loc o confruntare continuă între cultura progresistă, democratică, influențată în mod profund de ideologia și lupta clasei muncitoare, a partidului comunist și cultura conservatoare și reacționară, confruntare iz-

* În total, în 1964 existau 4 116 000 de salariați, dintre care 2 962 500 erau muncitori.

vorîtă din contradicțiile economice-sociale. Eliberată de cătușele exploatării capitaliste, națiunea își însușește în socialism comoara științei și culturii și o folosește multilateral. Socialismul pune în valoare toate resursele intelectuale ale națiunii, duce mai departe, pe culmi noi viața spirituală a națiunii, generează o cultură nouă, unitară din punctul de vedere al scopurilor pe care le servește și al conținutului său ideologic, preia tot ce este democratic, progresist în cultura trecutului și în cultura mondială. În anii construcției socialiste au fost create opere de valoare, a crescut numărul așezămintelor culturale de la orașe și sate, a devenit caracteristică pentru locuitorii patriei pasiunea pentru însușirea științei, a artei și a culturii, pentru frumos. Eliberați de constrîngerile materiale și ideologice specifice vechiului regim, scriitorii, compozitorii, artiștii plastici și dramatici, oamenii de știință și cercetătorii, indiferent de naționalitate, au dezvoltat și îmbogățit patrimoniul cultural al poporului, aducîndu-și în același timp contribuția la tezaurul culturii universale.

Ce ne spun cifrele despre viața spirituală a poporului nostru în trecut și acum ? Să le dăm cuvîntul. În anul școlar 1938/1939 reveneau în medie 19 elevi și 17 studenți la 10 000 de locuitori, în timp ce în anul școlar 1964/1965 au revenit 180 de elevi și, respectiv, 45 de studenți la 10 000 de locuitori. Între anii 1949 și 1964 au absolvit institute de învățămînt superior peste 160 000 de studenți, cea mai mare parte specialiști pentru economia națională. Pentru anul școlar 1965/1966 datele statistice consemnează un număr de 3 700 000 de elevi și studenți înscriși în învățămîntul de toate gradele, ceea ce înseamnă că o cincime din populația țării este cuprinsă în sistemul învățămîntului public. În 1964 reveneau în medie la 1 000 de locuitori 3 047 de cărți și broșuri tipărite în editurile de stat, aproximativ 58 200 de exemplare de ziare și 5 120 de exemplare de reviste. În același an, fiecare al treilea cetățean a vizionat un spectacol la teatrele dramatice, fiecare al doilea a vizitat un muzeu, fiecare al patrulea a vizionat un spectacol muzical sau coregrafic ; un cetățean din șase este abonat la radio, radioficare sau televiziune.

O caracteristică importantă a dezvoltării societății noastre în procesul construcției socialiste este întărirea continuă a unității și frăției dintre oamenii muncii români și cei aparținînd naționalităților conlocuitoare. Statul român, stat național unitar, se caracterizează prin conviețuirea frățească pe teritoriul său a oamenilor muncii români cu oameni ai muncii de alte naționalități. De-a lungul veacurilor, români, maghiari, germani și alte naționalități au trăit și muncit împreună pe același teritoriu, au îndurat multe greutăți, au dus în comun lupta împotriva claselor exploatatoare și a asupritorilor străini, și-au strîns mîna frățește peste capul burgheziei și moșierimii interesate în atițarea vrajbei naționale, au apărat patria lor comună, au asigurat progresul ei economic și cultural.

Preluînd aceste tradiții revoluționare, partidul comunist le-a dus mai departe, organizînd lupta unită a tuturor celor ce muncesc, indife-

rent de naționalitate, împotriva exploatării și asupririi sociale și naționale, pentru socialism. O politică realistă, complexă, unitară, dusă cu consecvență de către P.C.R., în anii puterii populare a dus la rezolvarea deplină a problemei naționale, a asigurat înfăptuirea egalității reale în drepturi pentru toți cetățenii patriei atît din punct de vedere politic, cît și din punct de vedere economic și cultural. Victoria socialismului a însemnat lichidarea pentru totdeauna a cauzelor economice-sociale care generau în trecut resentimente și prejudecăți naționaliste. Caracteristice sînt în prezent frăția dintre oamenii muncii, indiferent de naționalitate, munca lor unită pentru construirea socialismului. Întreaga populație a țării — români, maghiari, germani și alte naționalități care formează marea familie a Republicii Socialiste România — ia parte prin eforturi neobosite și entuziaste la opera de înflorire a țării.

Constituția apreciază în egală măsură pe toți fiii patriei, indiferent de naționalitate, proclamă și garantează egalitatea lor deplină în drepturi, nu îngăduie propaganda naționalist-șovină, atițarea urii de rasă. Întreaga organizare de stat, viața politică, economică, culturală și obștească a țării se desfășoară în așa fel, încît întregul popor se bucură deopotrivă de toate libertățile și drepturile pe care le generează orînduirea socialistă. În afară de aceasta, naționalităților conlocuitoare li se asigură folosirea liberă a limbii materne, precum și mijloacele de culturalizare în limba respectivă — învățămînt, ziare, reviste, cărți, teatre. Constituția consfințește faptul că în raioanele locuite și de populație de altă naționalitate decît cea română, organele de stat și instituțiile folosesc oral și în scris limba naționalității respective, fac numiri de funcționari din rîndul acestora.

La întîlnirea conducătorilor de partid și de stat cu activul Comitetului regional de partid Cluj, tovarășul Nicolae Ceaușescu a spus: „Socialismul a adus și aduce îndeplinirea aspirațiilor celor mai înalte ale tuturor oamenilor muncii, a asigurat și asigură egalitate deplină în drepturi și posibilitatea afirmării multilaterale în viața socială a țării a tuturor cetățenilor, indiferent de naționalitate, fii egali ai marii noastre familii — Republica Socialistă România. Ceea ce a afirmat Congresul nostru, ceea ce a înscris Constituția Republicii Socialiste România este o realitate vie a vieții noastre. Nouă ne revine sarcina de a întări continuu prietenia și unitatea între poporul român și naționalitățile conlocuitoare".

În procesul desăvîrșirii construcției socialiste se intensifică tot mai mult apropierea dintre oamenii muncii români și cei aparținînd naționalităților conlocuitoare, se dezvoltă colaborarea frățească, viața lor economică și spirituală comună. Multiplele fenomene care au loc în societate pe măsură ce se dezvoltă construcția socialistă și se creează condițiile trecerii spre comunism — creșterea puterii economice a tuturor regiunilor țării, intensificarea activității culturale, apropierea treptată dintre munca intelectuală și munca fizică, creșterea gradului de civilizație socialistă și apropierea la un nivel superior dintre oraș și sat, modificarea continuă a structurii sociale și pe profesiuni a populației

etc. — toate acestea și multe altele influențează deopotrivă viața întregului nostru popor.

Baza egalității în drepturi și a afirmării multilaterale a libertății cetățenilor patriei, indiferent de naționalitate, o constituie dezvoltarea economică și social-culturală a tuturor regiunilor și raioanelor, creșterea armonioasă a forțelor de producție pe întregul teritoriu al țării.

În trecut, inegalitatea dezvoltării economice a României în raport cu alte țări era completată pe plan interior de o extrem de inegală dezvoltare industrială a diferitelor regiuni. Eliminarea acestei situații, repartizarea armonioasă a forțelor de producție pe teritoriul național, ridicarea întregii țări la o intensă activitate economică se înscriu ca trăsături definitorii ale politicii economice a partidului comunist. În orientarea investițiilor, o bună parte este concentrată spre regiunile care au moștenit o insuficientă dezvoltare industrială. Astfel, în condițiile în care volumul investițiilor pe întreaga țară a crescut în anii 1950—1964 de aproximativ 7,25 ori, în regiunile Argeș, Suceava, Mureș-Autonomă Maghiară ele au crescut de peste 14 ori, Crișana de 13 ori, București de 27 de ori, Oltenia de 36 de ori, Galați de 29 de ori ș.a.m.d., ceea ce a permis o dezvoltare mai rapidă în ultimii ani a industriei în aceste regiuni.

Pentru perioada planului de cinci ani (1966—1970), Congresul al IX-lea al P.C.R. a stabilit ca unul din obiectivele principale îmbinarea în continuare a politicii de ridicare a regiunilor, a raioanelor și a localităților mai puțin dezvoltate cu criteriile de eficiență economică și de folosire judicioasă a forței de muncă. Se prevede, totodată, o repartizare judicioasă a construcțiilor social-culturale pe teritoriu, astfel încît, o dată cu creșterea puterii economice a localităților, să sporească și capacitatea lor de a satisface necesitățile social-culturale ale maselor. Îmbinîndu-se armonios, dezvoltarea economică și cea social-culturală a regiunilor amplifică permanent posibilitățile de manifestare liberă a personalității omului în toate domeniile vieții sociale.

Națiunea își desfășoară viața economică și spirituală pe teritoriul pe care statul își exercită suveranitatea, rolul său de instrument principal al construcției socialiste și comuniste. De aceea, între procesul de întărire a statului socialist, de perfecționare a funcțiilor și activității sale și procesul de dezvoltare a națiunii există o interdependență organică. Puterea de stat constituie în mîinile forțelor de bază ale națiunii — clasa muncitoare aliată cu țărănimea — pîrghia cu ajutorul căreia se traduce în viață politica partidului de industrializare socialistă, de dezvoltare a agriculturii, de înfăptuire a revoluției culturale și de apărare a orînduirii socialiste. În numele și în interesul poporului, statul înfăptuiește conducerea planificată, centralizată și unitară a economiei naționale și a culturii, dezvoltarea forțelor de producție în ritmurile și proporțiile stabilite de partid, perfecționarea relațiilor de producție socialiste, în mod deosebit a sistemului de repartiție și de cointeresare materială a oamenilor muncii, creează condițiile dezvoltării învățămîntului, științei și culturii. Statul constituie, totodată, instrumentul realizării po-

liticii externe a țării, mijlocul principal prin care națiunea realizează legăturile pe tărîm politic, economic, tehnic și cultural cu alte națiuni și state. În temeiul acestor funcții, ca factor principal în exercitarea suveranității naționale, statul deține în stăpînirea sa pîrghiile hotărîtoare pentru întreaga viață socială a țării — principalele mijloace de producție (cu excepția celor ce se află în proprietatea cooperatistă), instituțiile de credit, bugetul țării, comerțul interior și exterior, instituții ideologice și culturale. Rezultă astfel concluzia că întreaga activitate a statului, modul de exercitare a funcțiilor sale concură într-un fel sau altul la dezvoltarea națiunii. Lărgirea bazei sociale a statului, continua omogenizare socială a societății și cimentarea unității maselor muncitoare în jurul partidului și guvernului contribuie nu numai la întărirea statului socialist, ci și la întărirea națiunii, amplifică posibilitatea ei de manifestare ca o comunitate umană unitară.

Un aspect deosebit de important al legăturii dialectice dintre stat și națiune îl constituie modul în care exercitarea funcției economice-organizatorice de către stat influențează asupra dezvoltării națiunii. Cîteva aspecte ale acestei interacțiuni reciproce le vom prezenta în continuare.

Comunitatea vieții economice constituie o caracteristică principală a națiunii, deoarece tocmai viața economică intensă și multilaterală, legăturile economice — pe linia producției și a schimbului — unesc strîns regiunile țării, diferitele unități socialiste, întreaga populație.

Înfăptuind dezvoltarea forțelor de producție, progresul economiei ca un complex național unitar, statul asigură lărgirea posibilităților de satisfacere a cerințelor materiale de trai ale întregului popor. De aceea, perfecționarea continuă a conducerii planificate a economiei naționale de către stat se înscrie și ca o cerință a dezvoltării națiunii socialiste. Cum se explică aceasta ? Prin aceea că planificarea cuprinde domeniile hotărîtoare ale vieții materiale și spirituale a societății, probleme nodale ale progresului social : principalele proporții în economia națională, raportul dintre producție și consum, dezvoltarea relațiilor economice externe, progresul social-cultural.

În altă ordine de idei, activitatea statului pentru întărirea și apărarea proprietății socialiste, perfecționarea schimburilor de activități dintre oameni, a sistemului de repartiție duc la dezvoltarea bazei economice a societății, respectiv la întărirea principalului factor al unității națiunii — relațiile de producție socialiste.

Tot atît de importantă pentru viața națiunii este extinderea funcției cultural-educative a statului. În condițiile socialismului, învățămîntul, arta, știința și cultura sînt încorporate structural întregului proces al dezvoltării sociale. Ele concură alături de munca politică și educativă dusă de partid și organizațiile obștești la îmbogățirea profilului spiritual al națiunii, la cultivarea trăsăturilor morale socialiste. Pentru nevoile producției și ale dezvoltării social-culturale a țării se formează cadre noi de cercetători științifici, medici, cadre didactice și alte categorii de intelectuali. La sate, pătrunderea mijloacelor tehnice și a științei moderne determină noi preocupări pe linia culturală, noi mutații în viața spirituală a țăranilor. Cu ajutorul material al statului, printr-o politică diri-

jată unitar, instituțiile de cultură, artă, învățămînt au menirea să asigure propagarea în masele poporului a valorilor culturii naționale și universale, formarea specialiștilor necesari celor mai diferite domenii ale construcției socialiste.

În sfîrșit, după părerea noastră, asupra națiunii socialiste exercită o puternică influență pozitivă politica Partidului Comunist Român de dezvoltare a democrației socialiste, de perfecționare a formelor și metodelor prin care cele mai largi mase ale populației participă în mod organizat, corespunzător, capacității și experienței lor la conducerea treburilor obștești. Statul socialist creează prin natura sa condiții propice manifestării inițiativei personale, afirmării personalității creatoare a individului, înfăptuirii suveranității poporului. Transformarea în realitate a acestor posibilități este legată într-un mod hotărîtor de activitatea organizatorică și politică a partidului comunist, de modul în care el soluționează problemele multiple ale activității de stat, corespunzător etapelor de dezvoltare a țării, cerințelor în continuă evoluție ale construcției socialiste.

Un viu exemplu al unei asemenea linii politice care urmărește perfecționarea întregii activități de stat și adîncirea democrației socialiste pe baza aplicării principiilor centralismului democratic și conducerii colective îl constituie ansamblul de măsuri preconizate de Congresul al IX-lea al P.C.R. Astfel sporesc competențele Marii Adunări Naționale, se dezvoltă răspunderea, atribuțiile și inițiativa ministerelor și celorlalte instituții centrale, a sfaturilor populare și conducerilor întreprinderilor. O dată cu perfecționarea activității consiliilor agricole și întărirea rolului lor de organe ale statului în realizarea politicii agrare a partidului au fost create uniunile raionale, regionale și Uniunea Națională a Cooperativelor Agricole, organe de îndrumare a activității în sectorul cooperatist al agriculturii. Dînd un cadru organizatoric adecvat activității economice-sociale a țărănimii cooperatiste, îndrumării cooperativelor agricole în concordanță cu interesele naționale generale, armonizării intereselor țărănimii cu interesele întregului popor, uniunile cooperatiste creează totodată posibilități largi pentru țărănime de a participa mai larg și mai activ — alături de clasa muncitoare, de intelectualitate și de ceilalți oameni ai muncii — la conducerea statului nostru socialist.

În sfîrșit, profunde implicații pozitive asupra afirmării națiunii socialiste, a întăririi și dezvoltării unității sale moral-politice are folosirea largă de către conducerea de partid și de stat a metodei dezbaterii cu oamenii muncii a problemelor politice importante, bizuirea pe experiența și înțelepciunea colectivă a poporului, pe inepuizabilele sale energii creatoare. „În întreaga sa activitate — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu —, conducerea partidului nostru pleacă de la convingerea că hotărîrile importante care privesc viitorul țării, progresul diferitelor sectoare ale vieții economice și spirituale trebuie chibzuite cu masele largi populare. În aceasta constă de fapt însăși esența democrației noastre socialiste, superioritatea orînduirii noi, în aceasta se concretizează principiul suprem înscris în Constituție : «Întreaga putere în Republica Socialistă România aparține poporului, liber și stăpîn pe soarta sa»".

Chezășia întăririi atît a statului, cît și a națiunii socialiste este conducerea întregii societăți socialiste de către Partidul Comunist Român, care întruchipează năzuințele vitale ale întregului popor, experiența și înțelepciunea lui colectivă. Reunind în rîndurile sale partea cea mai înaintată a societății, elaborînd programul dezvoltării multilaterale a patriei, organizînd și conducînd masele la înfăptuirea lui, partidul activează ca forță politică conducătoare care cimentează unitatea poporului. Întărirea rolului conducător al partidului în societate, a unității de monolit a poporului în jurul partidului constituie garanția mersului neabătut înainte pe calea socialismului și comunismului.

★

Națiunea socialistă se află într-un continuu proces de dezvoltare, de înflorire economică și culturală. Clasicii marxism-leninismului, în puținele referiri la evoluția națiunii în condițiile socialismului, au arătat că drumul spre societatea comunistă deplină, cînd vor dispărea clasele sociale și statul, trece printr-o etapă care presupune desființarea oricărei asupriri sociale și naționale, lichidarea neîncrederii reciproce dintre națiuni. În lumina principialității marxist-leniniste, generalizînd fenomenele social-economice contemporane, Congresul al IX-lea al P.C.R. a subliniat că națiunea va continua să aibă un rol de importanță hotărîtoare în întreaga perioadă istorică de construire a societății socialiste și comuniste. În etapa actuală, subliniază documentele congresului, cerințele obiective ale vieții sociale, ale progresului istoric reclamă cu necesitate înflorirea fiecărei națiuni socialiste, o dată cu dezvoltarea legăturilor internaționale între națiunile și statele socialiste.

Pe ce se întemeiază aceste concluzii ? Ce factori determină sporirea rolului istoric al națiunii ? Răspunzînd la asemenea întrebări, considerăm că trebuie avute în vedere cel puțin următoarele :

a) Progresul fiecărei națiuni socialiste este legat de folosirea maximă a resurselor și posibilităților proprii, de soluționarea realistă a problemelor construcției socialiste. Cu cît se dezvoltă și se amplifică economia socialistă, cu cît se dezvoltă știința, arta, literatura și înflorește viața spirituală în societatea socialistă, cu atît se afirmă mai puternic înseși capacitățile creatoare ale națiunii, se lărgesc posibilitățile de participare la viața economică și spirituală pe plan internațional. Istoria relațiilor internaționale arată că țările mai înaintate din punct de vedere economic, cu o industrie multilateral-dezvoltată au posibilitatea să participe mai intens la diviziunea internațională a muncii, la circuitul economic internațional.

Este un fapt bine cunoscut că pe măsură ce a crescut puterea economică a țărilor sistemului socialist mondial, s-au extins și diversificat relațiile dintre ele, au crescut proporțiile comerțului exterior al fiecărei țări. În ce privește țara noastră, spre exemplu, în perioada 1950—1964, comerțul exterior a sporit de aproape 4 ori. A crescut numărul țărilor cu care se întrețin relații comerciale, s-a schimbat continuu structura exportului românesc. Astfel, pe măsură ce s-a dezvoltat industria, au fost create noi ramuri industriale și a crescut nivelul

tehnic-economic al produselor, a crescut ponderea mașinilor, a utilajelor și a instalațiilor complete în volumul total al exporturilor. Bunăoară, greutatea specifică a mașinilor și utilajelor pentru producție în exportul României a sporit de la 4,2% în 1950, la 15% în 1959 și 18,2% în 1964, ponderea mărfurilor industriale de larg consum a sporit de la 1,3% în 1950 la aproape 9% în 1964, în timp ce greutatea specifică a materiilor prime de proveniență agrară a scăzut de la 29,7% în 1950 la circa 15% în 1964. Prin urmare, tocmai ca rezultat al dezvoltării unei economii complexe, multilaterale sporește aportul României la comerțul economic mondial, devine tot mai eficientă participarea sa la schimbul de valori materiale între state.

b) Națiunile și statele socialiste se dezvoltă în condiții diferite de la o țară la alta, poartă amprenta unor tradiții și particularități istorice specifice, formate de-a lungul vremii. Acestea nu sînt probleme neglijabile, ci sînt absolut esențiale, căci se referă la aspecte importante ale progresului social, cum sînt : nivelul și proporțiile dezvoltării economice, structura populației pe ramuri economice, specificul vieții naționale (factura psihică a fiecărei națiuni), tradițiile în organizarea vieții de stat și multe altele. Problemele construcției socialiste cer o soluționare concretă de la țară la țară, de la etapă la etapă, corespunzător cerințelor reale. Rezolvarea lor justă presupune aplicarea legităților generale ale construcției socialiste la particularitățile naționale, la condițiile proprii fiecărei țări. Marxismul a răspuns de mult la întrebarea : cum trebuie să se manifeste în aceste condiții tactica clasei muncitoare și a partidelor comuniste ? Este bine cunoscută teza leninistă potrivit căreia, atît timp cît se mențin deosebirile și particularitățile naționale, iar acestea se vor menține multă vreme după victoria socialismului pe plan internațional, unitatea tacticii mișcării muncitorești nu cere înlăturarea diversității, suprimarea deosebirilor naționale (care nu pot fi suprimate prin măsuri administrative), ci o aplicare a principiilor fundamentale ale comunismului, care să modifice just aceste principii în amănunt, să le adaptaze just, să le aplice la deosebirile naționale și la particularitățile fiecărui stat. Experiența istorică arată că atît abaterea de la legile generale ale dezvoltării sociale, cît și ignorarea condițiilor din fiecare țară, a particularităților naționale nu pot decît să prejudicieze construcției socialiste, prestigiului socialismului în lume.

Necesitățile și posibilitățile dezvoltării fiecărei țări, condițiile concrete în care se desfășoară construcția socialismului și comunismului sînt cunoscute cel mai bine de forțele revoluționare interne, de partidul comunist și statul fiecărei țări socialiste, cărora le revine răspunderea elaborării liniei politice și stabilirii sarcinilor pentru făurirea noii societăți. De aici concluzia potrivit căreia, pe de o parte, diversitatea de forme și metode în organizarea statelor socialiste, în planificarea și conducerea economiei, în desfășurarea vieții sociale de la o țară la alta, are o determinare obiectivă, pe de altă parte, nu există tipare sau rețete unice în construcția socialistă. Realitatea arată că alegerea celor mai bune forme și metode de organizare și conducere, corespunzător con-

diţiilor concrete şi particularităţilor din fiecare ţară, este o condiţie importantă pentru a asigura succesul construcţiei socialiste şi comuniste.

c) În condiţiile contemporane, cînd există mai multe ţări socialiste, dezvoltarea fiecărei naţiuni socialiste nu vine în contradicţie cu interesele internaţionalismului socialist, ci, dimpotrivă, corespunde pe deplin acestor interese, solidarităţii internaţionale a oamenilor muncii, cauzei socialismului şi păcii. Rezoluţia Congresului al IX-lea al P.C.R. subliniază că „dezvoltarea şi înflorirea fiecărei naţiuni socialiste, a fiecărui stat socialist, egal în drepturi, suveran şi independent, constituie o cerinţă esenţială de care depind întărirea unităţii şi coeziunii ţărilor socialiste, creşterea înrîuririi lor asupra mersului înainte al omenirii spre socialism". În acelaşi timp, dezvoltarea fiecărei naţiuni socialiste nu poate fi considerată în afara sistemului socialist mondial. Dimpotrivă, progresul economic şi tehnic-ştiinţific al ţărilor socialiste — rod al activităţii creatoare şi al eforturilor şi muncii fiecărui popor — se sprijină, totodată, pe relaţiile de colaborare şi întrajutorare statornicite între aceste ţări. Aceste relaţii nu pot să se dezvolte decît ca relaţii între state suverane şi independente. Relaţiile reciproce dintre ţările sistemului socialist mondial sînt menite să contribuie la accelerarea progresului economic şi tehnic al acestora, la ridicarea potenţialului lor economic pe calea industrializării, la creşterea bunăstării naţiunilor socialiste.

Potrivit rolului istoric pe care naţiunea şi statul îl joacă în dezvoltarea societăţii socialiste, cît şi în consolidarea şi dezvoltarea sistemului socialist mondial în ansamblul său, Partidul Comunist Român consideră că principiile care stau la temelia relaţiilor dintre ţările socialiste trebuie să permită o afirmare deplină şi multilaterală a tuturor naţiunilor şi statelor socialiste. Acestea sînt principiile marxism-leninismului şi internaţionalismului socialist, ale respectării suveranităţii, independenţei naţionale, egalităţii în drepturi, integrităţii teritoriale, neamestecului în treburile interne, avantajului reciproc şi întrajutorării tovărăşeşti. Luate împreună, aplicate ca un tot, aceste principii dau cadrul dezvoltării unei asemenea colaborări între statele socialiste care nu permite afectarea intereselor lor naţionale, după cum nu stingheresc cu nimic solidaritatea lor internaţională. Numai între naţiuni şi state socialiste independente şi suverane, egale în drepturi — s-a subliniat la Congresul al IX-lea al P.C.R. — internaţionalismul proletar capătă conţinut şi eficienţă, reprezintă cu adevărat o uriaşă forţă, forţa unită a tuturor. În altă ordine de idei, contribuţia fiecărui stat socialist la schimbul de valori în cadrul sistemului socialist mondial este o expresie a internaţionalismului socialist, a preocupării de a îmbina cerinţele progresului naţional cu cerinţele solidarităţii internaţionale socialiste.

Progresul ţării noastre se înfăptuieşte în condiţiile întăririi prieteniei şi colaborării frăţeşti cu celelalte state socialiste. În anii puterii populare, pe măsură ce s-a dezvoltat economia, ştiinţa şi cultura, a crescut aportul poporului român la schimburile de valori cu celelalte popoare din ţările socialiste. Astfel, peste două treimi din volumul comerţului exterior al ţării noastre îl reprezintă schimburile cu ţările socia-

liste. Numai între 1959 și 1964 valoarea schimburilor comerciale cu toate țările socialiste a crescut de 1,7 ori. Se dezvoltă schimburile în domeniul științific și tehnic, în domeniul cultural, sportiv, turistic. Se extind totodată legăturile cu celelalte țări ale lumii, indiferent de orînduirea lor socială, spre binele apărării păcii și promovării colaborării pașnice între popoare.

★

Politica Partidului Comunist Român de înflorire multilaterală a națiunii, de consolidare a suveranității naționale are un profund caracter patriotic, stimulează încrederea maselor în forța lor creatoare, exercită o influență puternică asupra cimentării unității și frației dintre oamenii muncii români și ai naționalităților conlocuitoare în cadrul marii noastre familii socialiste. În același timp, promovarea neabătută a ideilor dezvoltării de sine stătătoare a națiunilor, respectării suveranității și independenței naționale a popoarelor are semnificații majore care depășesc cadrul național.

În complexul de relații internaționale din zilele noastre, respectarea ființei naționale a fiecărui popor este o condiție sine qua non a apărării păcii, a dezvoltării unor relații normale între state. Așa cum s-a subliniat la Congresul al IX-lea al P.C.R., coexistența pașnică a țărilor cu sisteme sociale diferite acționează în mod valabil numai prin conținutul ei determinat de respectarea egalității, suveranității, independenței, integrității teritoriale și neamestecului în treburile interne ale altor popoare, prin respectarea dreptului fiecărei națiuni, al fiecărui popor la alegerea regimului social-politic, la progres. Aceasta este o cerință fundamentală pentru întărirea încrederii între popoare, înlăturarea focarelor de neliniște și dezvoltarea colaborării între state. Istoria dezvoltării sociale, evoluția vieții internaționale arată că orice amestec în afacerile interne ale popoarelor este generator de neîncredere și conflicte între state, înveninează atmosfera internațională și periclitează pacea mondială. Respectarea suveranității și independenței fiecărui stat devine astfel o necesitate istorică atît pentru cauza progresului și civilizației omenirii, cît și pentru pacea mondială.

În condițiile dominației imperialiste asupra multor popoare, ale atacurilor burgheziei monopoliste împotriva suveranității și independenței naționale, ale rezistenței popoarelor contra acestor acțiuni, istoria pune în fața comuniștilor sarcina de a fi purtătorii de steag ai apărării ființei naționale a popoarelor, a drepturilor lor de a-și hotărî de sine stătător soarta, în deplină conformitate cu interesele lor vitale. Prin activitatea sa, conformă cu aceste cerințe majore ale contemporaneității, Partidul Comunist Român își aduce contribuția la triumful în viața internațională a unor astfel de principii și practici care să țină riguros seama de năzuințele spre libertate și progres ale popoarelor, de rolul națiunii și suveranității naționale în dezvoltarea istorică contemporană.

DEZVOLTAREA MULTILATERALĂ A CONȘTIINȚEI SOCIALISTE ÎN ETAPA ACTUALĂ

DE

AL. TĂNASE

Moto: „În Republica Socialistă România, întreaga activitate de stat are drept scop dezvoltarea orînduirii și înflorirea națiunii socialiste, creșterea continuă a bunăstării materiale și culturale a poporului, asigurarea libertății și demnității omului, afirmarea multilaterală a personalității umane". (*Constituția Republicii Socialiste România*, art. 13)

Este schițat mai întîi *modul de a pune problema* și de a înțelege conceptul multilateralității conștiinței umane, privită în devenirea sa istorică și în principalele coordonate ce-i definesc esența: sub raport *social-economic, gnoseologic* și *practic-axiologic*, deci a determinantelor obiective, a conținutului de cunoaștere și a polivalenței funcțiilor sale. În continuare autorul se oprește succint la următoarele probleme: sensul istoric și principalele momente în evoluția raportului dintre specializare și profilul cultural multilateral, conceptul renascentist și cel modern al multilateralității; îmbogățirea pe orizontală și verticală, a conștiinței sociale în procesul desăvîrșirii construcției socialiste; multilateralitatea conștiinței socialiste și principiul creativității culturale.

Este cît se poate de grăitor că legea fundamentală a României socialiste cuprinde, între prevederile sale, și acest principiu profund umanist al multilateralității persoanei umane, de neconceput în constituțiile burgheze, chiar sub aspect pur formal. Se consfințește astfel o

Rev. filoz., **13**, 4, p. 471—482, București, 1966

realitate spirituală, se reflectă un proces în plină desfășurare și se exprimă totodată un ideal pe care-l generează înseși relațiile noi, socialiste, între oameni. Rezultantă, proces actual și ideal de viitor sînt dimensiunile temporale ale unui fenomen cu rădăcini istorice adînci, specific socialismului, a cărui mișcare dialectică este una dintre cele mai complexe.

Este de asemenea semnificativ faptul că ideea multilateralității constituie una din dominantele ideologice ale documentelor Congresului al IX-lea al P.C.R., iar o premisă metodologică de bază este aceea că dezvoltarea multilaterală a conștiinței socialiste se poate realiza numai în cadrul și pe temeiul progresului social-economic multilateral al întregii societăți.

„*La baza progresului general al societății partidul pune dezvoltarea continuă a economiei.* De aceea, deși se referă în principal la activitatea economică, Directivele congresului constituie, prin conținutul lor, *programul înfloririi multilaterale a României socialiste*“ [1].

1. MODUL DE A PUNE PROBLEMA

Dezvoltarea multilaterală a conștiinței, a personalității — iată o formulă des întrebuințată în scrierile sociologilor și mai ales ale eticienilor marxiști. Problema e foarte complexă, dar pe cît este de des întîlnită sub formă enunțiativă, pe atît de puțin e analizată dintr-un unghi de vedere sintetizator etic, sociologic, politic etc.

În *Rezoluția Congresului al IX-lea al Partidului Comunist Român* se formulează un deziderat esențial pentru dezvoltarea creatoare a gîndirii teoretice din țara noastră: „Este necesar să se acorde o atenție tot mai mare abordării teoretice a problemelor ce apar în dezvoltarea societății contemporane, generalizării practicii construcției socialiste din țara noastră, a experienței acumulate de partid“ [2]. Între problemele de cea mai mare actualitate pentru activitatea noastră teoretică, rezoluția indică și „dezvoltarea și rolul conștiinței socialiste“, problemă complexă din care vom reține aici doar unele aspecte potrivit temei enunțate.

Ca deziderat ideal, multilateralitatea conștiinței omului ca personalitate aparține epocii moderne, dar *ca realitate socială în devenire,* ea este proprie socialismului. Conștiința umană, privită sub raport sociologic general, și nu exclusiv psihologic sau etic, cunoaște o multimilenară și contradictorie evoluție, de la sincretismul unor însușiri spirituale nediferențiate ale omului primitiv la bogăția spirituală lăuntrică a omului multilateral dezvoltat din condițiile construirii și desăvîrșirii societății socialiste.

În tratarea acestui concept trebuie să ținem seama de trei coordonate esențiale.

---

[1] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român,* București, Edit. Politică, 1965, p. 33.

[2] *Ibidem,* p. 843.

a) *Sub raport social-economic,* dezvoltarea multilaterală a conștiinței presupune un anumit nivel de dezvoltare a forțelor și relațiilor de producție, perfecționarea mecanismelor de realizare a cerințelor progresului social, care solicită plenar și pe planuri multiple capacitatea de creație a oamenilor.

b) *Sub raport gnoseologic,* o conștiință multilateral dezvoltată are ca premise îmbogățirea conținutului de cunoaștere al conștiinței sociale în ansamblu și a fiecăreia din formele sale, creșterea ponderii elementelor intelectuale care sintetizează și cristalizează în forme relativ stabile o mai mare și variată experiență de cunoaștere.

c) *Sub raport practic-axiologic,* conceptul multilateralității este legat de polivalența funcțiilor conștiinței sociale ; rolul activ transformator al acesteia se realizează în chip diferențiat, potrivit particularităților specifice ale fiecărei trepte sau forme de conștiință.

2. SENSUL ISTORIC ȘI EVOLUȚIA RAPORTULUI DINTRE SPECIALIZARE ȘI PROFILUL CULTURAL MULTILATERAL

O primă problemă pe care o ridică imperativul modern al dezvoltării multilaterale a conștiinței este aceea a raportului dintre specializare și formația de cultură generală a oamenilor muncii. Este o problemă pe care antichitatea și evul mediu nu au cunoscut-o, căci ea presupune un nivel relativ ridicat al activității practice, bazată nu numai pe o diviziune socială generală a muncii, dar și pe una tehnică-profesională, și, corespunzător acestei activități, o diversificare progresivă a cunoașterii.

Ideea de formație culturală multilaterală apare ca un corolar al specializării. Societatea nu putea s-o elaboreze atîta vreme cît nu a resimțit nevoia unei instruiri profesionale organizate și din ce în ce mai specializate într-o ramură strict determinată de activitate. Dezvoltarea multilaterală a conștiinței reprezintă, dintr-un anumit punct de vedere, o nevoie spirituală resimțită de umanitate ca o compensație și o contracarare a formației unilaterale pe care o implică specializarea mărginită. Wilhelm Meister, cunoscutul erou al lui Goethe, reprezintă prima expresie literară a unui nou ideal de umanitate, pe care epocile anterioare nu l-au cunoscut. O cerință esențială pe care o implică realizarea acestui ideal constă în aceea că orice om trebuie să fie bine instruit într-o anumită direcție, să stăpînească temeinic o anumită specialitate, respectiv „să știe să facă ceva cu totul remarcabil".

Formularea unui asemenea deziderat reprezintă prin sine însăși un mare progres, dacă avem în vedere că în concepția aristocratică feudală competența specială într-un domeniu limitat era apreciată ca nedemnă de un nobil, incompatibilă cu tipul uman reprezentativ al epocii, cu *l'honnête homme.* O asemenea atitudine era legată de poziția mai generală de dispreț și desconsiderare a oricăror îndeletniciri practice și, îndeosebi, a valorilor muncii productive, creatoare de bunuri materiale. Cu toate progresele realizate mai ales pe plan cultural, Re-

naşterea nu a făcut în această privinţă saltul necesar spre o concepţie modernă asupra „dinamicii valorilor intelectuale". Conceptul renascentist al multilateralităţii umane este aproape exclusiv artistic şi gnoseologic. Este un moment în care diversificarea disciplinelor intelectuale şi artistice cunoaşte o înflorire fără precedent, dar nu atinge nivelul unor specializări înguste, strict delimitate. Este epoca ce, după cum spunea Engels, „avea nevoie de titani şi care a creat titani, titani ca gîndire, pasiune şi caracter, ca multilateralitate şi erudiţie".

Un asemenea tip uman este incompatibil cu profesionalismul din perioada capitalismului matur, dar şi cu principiul politehnic al îmbinării muncii fizice cu munca intelectuală. Fără a nega existenţa unor personalităţi de acţiune care, asemenea unui Machiavelli, se străduiau să-şi realizeze în practică ideile social-politice, caracteristică pentru Renaştere este contradicţia dintre practica social-economică, nivelul scăzut al producţiei şi al relaţiilor sociale, care nu solicitau încă un producător multilateral dezvoltat, şi sfera producţiei intelectuale în care s-au afirmat personalităţi de geniu, creatori multilaterali de valori cultural-artistice. Fenomenul, interesant şi complex, are, desigur, o cauzalitate social-obiectivă, pe care nu e locul şi timpul s-o analizăm aici. Să reţinem însă că nici sincretismul cultural din fazele incipiente ale societăţii, nici integralismul filozofic nediferenţiat al cunoştinţelor omeneşti din antichitate şi nici chiar enciclopedismul cultural al Renaşterii nu-şi puneau măcar problema de a distinge formaţia spirituală multilaterală de cea profesională. Limitarea fundamentală a tipului renascentist de multilateralitate umană — decurgînd din contradicţia de mai sus — constă în ruptura aproape totală cu masele celor ce muncesc.

Ar fi o greşeală să deducem din cele spuse că cerinţa multilateralităţii conştiinţei este exclusiv de ordin spiritual, iar cea a specializării profesionale exclusiv de ordin economic. O tendinţă potenţială de a cuprinde mai larg tezaurul de cultură, de a învăţa fără preget atît din marea carte a naturii, cît şi din cea scrisă de generaţiile precedente i-a stăpînit şi pe oamenii altor timpuri. Încă din perioada elenistică a civilizaţiei greceşti începe un proces istoric îndelungat de diferenţiere a îndeletnicirilor şi cunoştinţelor omeneşti, dar abia în epoca modernă el ajunge la maturizare. Acum însăşi viaţa economică, dezvoltarea industriei mecanizate — cînd fiecare meserie, fiecare îndeletnicire devine o părticică a unui complex unic şi unitar —, deci diviziunea industrială a muncii, cer dezvoltarea multilaterală a personalităţii omului muncii şi generează una din cele mai serioase şi dificile probleme de filozofie şi pedagogie a culturii : *care trebuie să fie profilul cultural al unei asemenea personalităţi ?*

După cum arată Marx, „marea industrie, prin înseşi catastrofele ei, impune ca o chestiune de viaţă şi de moarte necesitatea de a recunoaşte schimbarea felului de muncă şi deci multilateralitatea cît mai completă a muncitorului ca o lege socială generală a producţiei şi de a adapta împrejurările realizării normale a acestei legi. Ea impune ca o chestiune de viaţă şi de moarte necesitatea de a înlocui monstruozitatea unei populaţii muncitoreşti disponibile, nenorocite şi ţinute în rezervă pentru

nevoile de exploatare schimbătoare ale capitalului, cu disponibilitatea absolută a omului pentru nevoile schimbătoare ale muncii ; de a înlocui individul parțial, simplu purtător al unei funcții sociale de detaliu, cu individul dezvoltat în toate privințele, pentru care diferitele funcții sociale sînt feluri de activitate care alternează" [3].

Relațiile de producție capitaliste împiedică realizarea acestei cerințe obiective, dînd naștere uneia dintre cele mai ascuțite contradicții ale capitalismului. Legile exploatării și polarizării sociale, ruptura dintre munca fizică și cea intelectuală, marile inegalități în dezvoltarea diferitelor ramuri de activitate, a diverselor științe, în funcție de interesele clasei dominante, fac cu neputință constituirea unui asemenea ideal de om multilateral dezvoltat, în care valorile muncii și cele ale cunoașterii să se îmbine într-un tot armonios. Cerința dezvoltării multilaterale a celor ce muncesc contrazice interesul social-economic al capitaliștilor. Izvorîtă din însuși mecanismul industriei moderne ca o *necesitate economică*, această cerință, devenită, totodată, *nevoie spirituală* a muncitorului, se realizează pentru prima dată pe scară tot mai largă în condițiile socialismului, cînd învățămîntul, restructurat din temelii, precum și toate celelalte forme de instruire și educație socialistă a oamenilor muncii de toate vîrstele, aparținînd tuturor generațiilor, sînt subordonate acestei necesități.

Așadar, în linii generale, traiectoria procesului ce ne interesează, considerată în sfera fundamentală a vieții sociale — *munca*, este următoarea :

a) Nivelul rudimentar al forțelor de producție și al relațiilor umane, *diviziunea socială globală* a muncii presupun (cer) un producător care execută un ansamblu de operații simple, care confecționează un lucru în întregul său. Este și aceasta un fel de „multilateralitate", căci meșteșugarul trebuie să cunoască toate operațiile și fazele de execuție a unui produs, dar universul său spiritual este extrem de sărac și nu poate fi vorba despre o adevărată multilateralitate a conștiinței sale.

b) Dezvoltarea forțelor moderne de producție, *diviziunea tehnică a muncii*, producția industrială neagă acest moment, afirmînd *principiul profesionalizării, al specializării* din ce în ce mai delimitate, corespunzător cu uriașele progrese ale științei și tehnicii. Apar toate acele efecte nocive pentru conștiința producătorului, cum ar fi profesionalismul îngust, unilateralizarea, un orizont cultural sărac, automatismul și stereotipia mecanică a actelor de muncă — cu tot cortegiul lor de afecțiuni psihice și mutilări intelectuale —, pe care capitalismul nu numai că nu le poate înlătura sau atenua, dar le hipertrofiază, le exploatează în interesul său, sacrificînd pe omul muncii, cu nevoile și interesele sale materiale și spirituale, pe altarul profitului.

Una dintre consecințele aplicării capitaliste, îngust profesionaliste, a progresului tehnic — arăta tovarășul Alexandru Bîrlădeanu — este și *tehnocratul*, adică specialistul care stăpînește profund cunoștințele

[3] K. Marx și F. Engels, *Despre educație și învățămînt*, București, Edit. de stat didactică și pedagogică, 1960, p. 284.

domeniului respectiv, dar în activitatea sa de conducere face abstracție *de om*, care trebuie „înțeles și ca o sumă de aspirații și nevoi individuale, dar și ca o sumă a aspirațiilor și nevoilor colectivității din care el face parte" [4]. Folosirea capitalistă a tehnicii reprezintă un adevărat atentat la demnitatea și integritatea personalității umane, ceea ce a generat o vastă literatură sociologică despre consecințele umane, spirituale, psihice sau general-sociale ale tehnicii moderne, văzîndu-se deseori în aceasta din urmă izvorul relelor de care suferă „civilizația contemporană".

c) Dezvoltarea pe temeiuri socialiste a forțelor de producție, apariția și dezvoltarea noilor relații sociale, *diviziunea socialistă* a muncii reprezintă și din punctul de vedere care ne interesează aici o negare a negației. Negarea consecințelor capitaliste ale diviziunii tehnice a muncii, a mutilării conștiinței umane etc. nu înseamnă revenirea la iluzoria și de mult perimata multilateralitate de tip meșteșugăresc, ci preluarea, integrarea în noul sistem de muncă și de viață a marilor cuceriri ale științei și tehnicii moderne [5]. Socialismul cere deci un tip uman multilateral dezvoltat, care se opune profesionismului îngust, dar nu specializării și înaltei calificări, se opune orizontului social limitat al meșteșugarului, dar nu fineței și măiestriei în muncă de care dădea el dovadă, se opune diletantismului, superficial prin definiție, dar nu tendinței de a forma un om cu un profil cultural multilateral.

După cum se subliniază în documentele Congresului al IX-lea, trăim într-o epocă de mari prefaceri revoluționare, caracterizată, între altele, prin desfășurarea pe plan mondial a unei vaste revoluții tehnice și științifice, de o amploare fără precedent, care determină „o adevărată schimbare a raportului dintre om și natură, o transformare profundă a mijloacelor de muncă și a proceselor tehnologice" [6].

În condițiile relațiilor socialiste de producție, o asemenea revoluție nu mai are efectele dezumanizante din capitalism pe planul conștiinței, ci, dimpotrivă, cere și determină formarea unor profiluri umane armonios și multilateral dezvoltate. Muncitorul dobîndește treptat orizontul cultural-științific și tehnic al inginerului, iar inginerul devine tot mai mult om de știință.

3. DESĂVÎRȘIREA CONSTRUCȚIEI SOCIALISTE ȘI DEZVOLTAREA MULTILATERALĂ A CONȘTIINȚEI SOCIALE

Revoluția socialistă în conștiință este, fără îndoială, cea mai profundă și multilaterală revoluție spirituală din istorie. Ea este o revoluție nu numai în dezvoltarea artei, științei sau a altei zone a spiritualității umane, considerată relativ de sine stătătoare, ci o revoluție a totalității conștiinței, a sistemului integral al acestor zone, a conținutului fiecăreia

---

[4] *Congresul al IX-la al Partidului Comunist Român*, p. 579.

[5] Pentru o analiză mai amplă a acestei probleme și a implicațiilor sale de ordin tehnic-profesional, vezi și Gheorghe Chepeș, *Progresul tehnic contemporan și calificarea muncitorilor*, în volumul *Dezvoltarea suprastructurii socialiste în România*, București, Edit. politică, 1966.

[6] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 145.

în parte și totodată a raporturilor lor reciproce. Iar această revoluție se realizează efectiv la nivelul **conștiinței reale** a maselor celor mai largi. Scurta, dar excepțional de densa istorie a celor două decenii ale revoluției noastre învederează convingător amploarea și multilateralitatea acestei transformări a conștiinței unor vaste colectivități umane.

Vorbind despre sarcinile mereu sporite ale învățămîntului de toate gradele, tovarășul Nicolae Ceaușescu subliniază că acesta „joacă un rol de seamă în formarea tinerelor generații și educarea omului nou, în ridicarea nivelului cultural și de conștiință al întregului popor, în spiritul înaltelor idei ale umanismului socialist. Nivelul actual al societății noastre impune ridicarea pe o treaptă și mai înaltă a cunoștințelor de cultură generală, științifice și tehnice ale tuturor cetățenilor patriei" [7].

O existență socială în continuă prefacere și îmbogățire determină cu necesitate modificări corespunzătoare și în planul conștiinței, ale cărei mecanisme de reflectare sînt și ele tot mai perfecționate nu numai în sensul unei mereu mai depline corespondențe cu realul, dar și în sensul eficienței în înrîurirea inversă asupra acestuia, precum și în ceea ce privește capacitatea de anticipare a direcțiilor evoluției viitoare.

Dacă conștiința este „existența conștientă", cum spunea Marx, cred că niciodată această laconică definiție nu este mai deplin corespunzătoare decît în socialism și comunism. Abia în actualele condiții, conștiința socială devine, mai mult ca oricînd, o *reală conștiință a existenței,* liberă de balastul unor milenare mistificări și înstrăinări. Secole și milenii, masele de producători n-au avut, de pildă, conștiința relațiilor economice în care își desfășurau producția și traiul. Mai bine zis au avut o conștiință falsă, mistificată, denaturată a lor. Marx a analizat genial, dezvăluind fetișismul mărfii, al banilor, al capitalului, falsitatea reprezentărilor economice ale maselor de producători de bunuri materiale, explicînd nu numai contradicția dintre esență și aparență în relațiile sociale ale epocii, ci și dintre obiectiv și subiectiv, dintre economic și conștiința economicului.

Creșterea capacității maselor de a reflecta mai în *adîncime* și tot mai adecvat realitatea socială, esența ei, se traduce în primul rînd în oglindirea și în înțelegerea conștientă a **principalelor două categorii** de raporturi sociale : raporturile politice noi, socialiste, și raporturile economice noi, făurite în acești ani în țara noastră. Tocmai aceste raporturi sînt *esențiale,* înainte de oricare altele, pentru definirea orînduirii noastre politice și social-economice, sînt esențiale pentru noua existență socială a oamenilor, existență ce trebuie să devină „existență conștientă", sînt „esențiale" în deplinul sens filozofic al categoriei de „esență". Conștiința lor înseamnă, cu adevărat, „existența conștientă" de care vorbea Marx. Iar dobîndirea înțelegerii lor determină tocmai geneza și afirmarea unor masive *conținuturi noi* în conștiința reală a maselor de muncitori, țărani și intelectuali.

Realitatea țării noastre este strălucit probantă în acest sens. S-au făurit în anii revoluției noastre, ai construcției și desăvîrșirii socialismului nu numai noi raporturi politice, o nouă structură politică a societății, ci și o nouă conștiință a politicului la masele cele mai largi, o înțelegere

[7] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român,* 1965, p. 61—62.

tot mai adîncă a acestor relații politice. Conștiința politică socialistă a maselor încorporează noua lor *psihologie* politică, beneficiind, totodată, și de însușirea elementelor *științei* politice marxist-leniniste. Conținutul nou al conștiinței politice este astfel, simultan, un conținut de sentimente, de stări de spirit și mentalități politice noi, dar și de idei și concepții politice științifice. Forța stimulatorie uriașă a conștiinței politice a oamenilor muncii din țara noastră își are astfel izvorul nu numai în ponderea, incomparabil mai mare decît oricînd în trecut, a totalității de vederi, reprezentări, idei politice, ci și în gradul lor ridicat de adecvație față de realitate.

Profund caracteristică pentru modificările structurale *ale conștiinței maselor* este și *dezvoltarea conștiinței economice* socialiste, fenomen nou, de mare însemnătate, pe care cercetări sociologice recente din țara noastră l-au evidențiat cu multă pregnanță și convingere [8]. Cînd istoria însăși pune pe primul plan al activității *conștiente* a maselor problemele *construcției economice* a noii orînduiri, cînd partidul nostru orientează principalul efort al poporului spre soluționarea problemelor dezvoltării economice ascendente a țării, dezvoltarea conștiinței economice socialiste este chemată să răspundă unor comandamente practice din cele mai actuale. Și, totodată, îmbogățirea conștiinței maselor cu un conținut nou de reprezentări, mentalități, cunoștințe și concepții economice exprimă pregnant unul din aspectele esențiale ale multilateralității dezvoltării personalității omului muncii în socialism, om al muncii care este acum stăpîn liber și conducător conștient al procesului economic.

În același sens pot fi puse în lumină și alte numeroase conținuturi noi ale conștiinței maselor, în plină constituire sau dezvoltare în țara noastră — fie în sfera conștiinței morale, fie a concepției general-filozofice despre lume sau în alte sfere.

Apare însă evident, din cele de mai sus, că toată această revoluționare a conștiinței pe scara societății întregi nu se poate limita la includerea unor conținuturi noi de reprezentări, mentalități și concepții, ci că ea conferă conștiinței, ca factor al progresului istoric, noi potențe, noi valențe. Funcționalitatea conștiinței sociale crește continuu, și găsim aici una din premisele — și totodată una din expresiile — creșterii ponderii factorului subiectiv în dialectica dezvoltării sociale.

4. MULTILATERALITATEA CONȘTIINȚEI SOCIALISTE ȘI PRINCIPIUL CREATIVITĂȚII CULTURALE

O teză fundamentală a antropologiei marxiste afirmă că omul — ca subiect colectiv al istoriei, și nu ca un ins izolat și singuratic —, transformînd propriile sale condiții de existență, se transformă pe sine însuși;

[8] Problema *conștiinței economice* ca parte importantă și care se dezvoltă rapid a conștiinței socialiste a muncitorilor și țăranilor a fost supusă unei ample analize de Mihail Cernea în cap. *Constituirea și dezvoltarea gîndirii economice socialiste a clasei muncitoare* din cartea *Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism* (Edit. Acad., 1964) și în studiul *Conștiința socialistă și gîndirea economică a țărănimii cooperatiste* din volumul *Dezvoltarea suprastructurii socialiste în România în etapa actuală* (Edit. politică, 1965).

creînd universul valorilor culturale, se creează pe sine însuși. Principiul creativității este fundamental pentru activitatea multilaterală a conștiinței, iar conținutul și eficiența sa depind nu numai de valoarea reflectorie a conștiinței, de bogăția de experiență și cunoaștere umană pe care o sintetizează, ci, în primul rînd, de idealul social și moral care o călăuzește, de finalitatea sa politică.

Dezbaterile ample populare într-o atmosferă de optimism și încredere în viitor care au avut loc în legătură cu documentele fundamentale ale Congresului al IX-lea al partidului și la care au participat milioane de cetățeni de pe întreg cuprinsul patriei (numai în legătură cu Directivele privind planul de dezvoltare a economiei naționale pe perioada 1966—1970 au fost făcute 30 000 de propuneri pentru gospodărirea rațională a resurselor de care dispunem), locul și rolul de importanță excepțională pe care le-au acordat aceste documente principiului muncii și conducerii colective în viața de partid și de stat, precum și metodei dezbaterilor largi ale celor mai importante probleme ce se ivesc în dezvoltarea științei și culturii, a economiei și statului nostru — toate acestea constituie mărturii elocvente ale încrederii neclintite a partidului nostru în energia inepuizabilă a maselor și în capacitatea lor creatoare, mărturii ale ponderii pe care o are principiul creativității (individuale și colective) în întreaga viață social-politică, economică și culturală a României.

„Participarea oamenilor muncii la conducerea treburilor de stat și obștești — spunea tovarășul Alexandru Drăghici — constituie izvorul forței de nezdruncinat a orînduirii noastre de stat, iar conducerea poporului de către partid este o cerință esențială a ridicării maselor la creația istorică conștientă, o chezășie a adîncirii continue a democrației noastre socialiste“ [9].

Căci superioritatea unei societăți, cum se arăta într-o cuvîntare la congres, este dată în mare măsură și de potențialul său de gîndire creatoare.

Pe terenul eliberat de exploatarea economică și de oprimarea politică, principiul creativității devine un atribut al activității conștiente a maselor. El încetează a fi apanajul unei elite restrînse de privilegiați. Apropierea continuă a muncii fizice de munca intelectuală, creșterea ponderii elementelor intelectuale, elaborate și cristalizate ale conștiinței, în raport cu conținuturile sale spontane, dau o nouă configurație conștiinței socialiste ca fenomen de masă.

Se preface și dialectica internă a conștiinței. Însăși necesitatea obiectivă, proprie orînduirii noastre în proces continuu de perfecționare (ansamblul legilor și determinărilor sociale obiective), reclamă noi pîrghii și mecanisme ale reflectării, noi modalități de prelucrare subiectivă a datelor realului. Saltul din imperiul necesității în acela al libertății — la care se referea Engels și care, de fapt, nu apare niciodată ca un rezultat finit, ci ca un proces practic infinit — implică un atare raport între necesitate și libertate, între obiectiv și subiectiv, în care conștiința

[9] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 425.

umană socialistă apare totdeauna ca o forță demiurgică. Chiar înfrîngerile temporare, parțiale și accidentale nu-i pot anula această virtute.

În primul rînd pentru că rădăcinile sale sînt adînc înfipte în istorie. Universul valorilor culturale deja constituite, rod al unor strădanii milenare ale umanității de a se realiza pe sine în convergență cu legile progresului istoric, nu reprezintă pentru conștiința socialistă un depozit de arhive prăfuite sau un altar sacru de pură contemplație și prosternare umilă, ci un izvor viu de forță și îmbărbătare, o realitate umană de inepuizabile semnificații și veșnic stimulatoare de energii. Exponentă a celui mai progresist și revoluționar mod de producție din cîte cunoaște istoria, clasa muncitoare — clasa conducătoare a societății noastre — determină totodată și cea mai constructivă continuitate în planul dezvoltării spirituale.

În al doilea rînd, prin bogăția conținutului ei reflectoriu, prin capacitatea sa de cuprindere și prin funcția sa practic-axiologică, noua conștiință socialistă reprezintă totodată cea mai radicală discontinuitate în evoluția spirituală a umanității. Forța sa demiurgică nu se exercită în gol, dar nici nu se limitează la preluarea ștafetei trecutului. Multiplele sale resorturi și solicitări o orientează în direcții multiple de activitate și imprimă acestei activități un caracter profund înnoitor. Asistăm deci la o nouă și dramatică înfruntare a vechiului și noului, în cadrul căreia noul apare nu sub formă de germeni ai viitorului sau de elemente firave, nedezvoltate, ci ca un fenomen de masă în plină maturizare al prezentului, care modifică ritmul, amploarea și profunzimea acțiunii transformatoare a conștiinței. Referindu-se la morală, Roger Garaudy făcea distincție între *morala constituită* — ansamblu de reguli, legi, care reglează conduita individului și se impune acestuia din afară, prin educație, prin faptul că aparține unei comunități sociale și istorice date, și *morala constituantă* (sau pe cale de constituire), care presupune depășirea simplei acceptări a normelor constituite și constrîngătoare, angajarea spiritului critic și a responsabilității personale. Este problema raportului dintre planul revelat al datului și cel afirmat al posibilului, dintre atitudinea ideologică-justificativă a prezentului și cea moral-critică vizînd realizarea tendințelor sale de viitor [10].

Atunci cînd dezvoltarea internă a societății pune sub semnul întrebării vechile norme, se deschide o epocă în care criza istorică și drama personală sînt strîns legate. Este momentul prometeic al moralei, momentul în care Antigona a dat înfățișare tragică revoltei conștiinței contra vechii legi, momentul socratic și cel cartezian al îndoielii.

Trebuie observat însă că nu este vorba de o criză istorică generală, ci de criza socială a unei anumite clase, cu întreaga sa suprastructură ideologică-spirituală specifică, iar drama personală nu este drama revoluționarului și, în general, a membrilor clasei angajate în luptă, ci a celor legați prin origine, educație etc. de vechea clasă, dar care ajung să

[10] Vezi Roger Garaudy, *Pour une discussion sur le fondement de la morale*, în „La nouvelle critique", 1964, nr. 160.

înțeleagă caracterul său perimat, lipsa de legitimitate istorică a valorilor pe care se întemeiază dominația sa.

Momentul dialectic al negării nu se identifică nici cu nihilismul moral al Antigonei, nici cu îndoiala sceptică, ci este doar un moment tranzitoriu spre o etapă superioară, de sinteză, a negării negației. Conștiința socialistă multilateral dezvoltată reprezintă tocmai rezultatul unei asemenea negări a negației. Mai riguros spus, nu rezultatul, ci însuși procesul acestei grandioase sinteze istorice.

„Progresul culturii socialiste se bazează pe cunoașterea și însușirea a tot ce are mai înaintat arta și cultura mondială, pe dezvoltarea largă a schimbului de valori spirituale între popoare" [11].

Ponderea momentelor negator și afirmator, proporțiile și adîncimea sintezei diferă în funcție de gradul de maturizare a relațiilor sociale socialiste. În primele etape ale procesului predomină momentul negării vechiului, al unei negări în care elementele critice constructive sînt încă puțin dezvoltate. În etapa superioară a desăvîrșirii construcției socialiste și a trecerii treptate la comunism, pe primul plan se impune momentul afirmator al dialecticii procesului social ; afirmator în dublu sens : ca exigentă preluare și folosire critică a valorilor trecutului, considerate drept elemente de construcție ale noului edificiu, dar mai ales prin constituirea unor valori noi, superioare, specifice și concordante cu esența noii societăți. Oricum, esențial este faptul că oamenii muncii, îmbinînd funcția de producători direcți cu cea de organizatori și conducători ai procesului de producție și, în genere, ai întregii vieți sociale, nu mai sînt figuranții sau executorii unor roluri dintr-o dramă ce nu le aparține, ci sînt totodată autorii scenariului și interpreții unor roluri pe care și le asumă în chip liber și responsabil, roluri pe deplin concordante cu demnitatea lor umană și cu exigențele proprii de realizare multilaterală a personalității. Ceea ce asigură maximum de eficacitate contribuției fiecăruia, precum și unitatea lăuntrică de țel și concepție a eforturilor constructive, este forța îndrumătoare a ideologiei marxist-leniniste și a conducerii de partid.

Așadar, sub raportul dinamicii valorilor, al creației și asimilării lor, dezvoltarea multilaterală a conștiinței nu vizează dezvoltarea egală și paralelă a diverselor sale laturi și componente, ci un proces de sinteză, de structurare și ierarhizare a valorilor după un model social perfecționabil, dar și după exigențe, tendințe proprii, specifice fiecărei individualități umane considerate ca personalitate. Pe temeiul determinismului social-obiectiv, în primul rînd al perfecționării relațiilor socialiste de producție, principiul axiologic al creativității este un principiu constitutiv fundamental al conștiinței socialiste multilateral dezvoltate.

În concluzie, prin *multilateralitatea* dezvoltării conștiinței sociale în condițiile revoluției și construcției socialiste în țara noastră înțelegem :

---

[11] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 96.

1) creșterea capacității spirituale a maselor de a reflecta mai *în profunzime* realitatea socială ; 2) geneza și afirmarea unor masive *conținuturi noi* în conștiința reală a maselor de muncitori, țărani, intelectuali ; 3) *îmbogățirea* conștiinței maselor cu o constelație de *noi valențe* față de practică, de viața socială, care sporesc mai mult ca oricînd capacitatea de creație socială practică a maselor, capacitatea de *a răspunde noilor solicitări* sociale, infinit mai complexe, pe care socialismul le ridică ; 4) schimbările structurii interne, pe verticală și orizontală, a conștiinței maselor, care indică direcțiile principale de evoluție a conștiinței societății în perspectivele viitorului comunist.

ÎNSEMNĂTATEA LUPTEI P.C.R. PENTRU AFIRMAREA FILOZOFIEI MATERIALIST-DIALECTICE ÎN PERIOADA DINTRE CELE DOUĂ RĂZBOAIE MONDIALE

DE

N. GOGONEAȚĂ

Istoricii culturii au înregistrat în perioada cuprinsă între cele două războaie mondiale un fenomen nou, care pe moment nu a putut fi explicat. Au remarcat anume o creștere a rolului filozofilor, al ideologilor în ansamblul vieții culturale, mergînd pînă la situarea dezbaterilor lor pe primul plan al interesului public. Constatarea implica și o concluzie care, într-adevăr, se verifică azi documentar — amploarea puțin obișnuită a producției filozofice din acei ani.

Explicația acestui fenomen nu poate fi căutată, cum înclinau unii gînditori să o facă, într-o mutație a preferințelor publicului, mutația însăși necesitînd o clarificare. Explicația trebuie căutată în gravitatea și importanța problemelor dezbătute, care trebuie să fi fost de asemenea natură, încît au reușit să atragă asupra lor atenția generală. Într-adevăr, în varietatea de scrieri filozofice apărute în perioada delimitată de cele două războaie mondiale se remarcă o temă comună, de un interes deosebit, a cărei abordare devine o notă specifică a filozofiei din această epocă. Problema care-și pune într-un fel specific amprenta pe întreaga filozofie din anii interbelici, suscitînd interesul general, este cea denumită atunci de unii problema crizei culturii umane, a crizei civilizației create de om. Problema „crizei culturii" nu era numai aceea a valorii și destinului civilizației umane, ci în același timp și a metodelor prin care a fost creată această civilizație, a metodelor fundamentale prin care s-a ajuns la cultura actuală. Odată pusă sub semnul întrebării cultura însăși, se pun în discuție și metodele epocii moderne prin care se considera că a fost creată cultura, metodele științei și gîndirii moderne, metodele empirio-raționaliste. Paralel cu „procesul democrației" se desfășoară în anii interbelici „procesul rațiunii", unii gînditori constituindu-se în acuzatori, detractori ai rațiunii, alții în apărătorii ei. Problematica

Rev. filoz., 13, 4, p. 483—495, București, 1966

filozofică a căpătat astfel mai mult ca oricînd acuitate politică și s-a situat în deplină actualitate. (Descartes, de pildă, devine pentru iraționaliști nu numai părintele raționalismului, dar și al democrației, pe care ei o atacă.)

Problema crizei culturii, a gîndirii umane e în sine mai veche; acum apar însă evenimente noi, care obligă la meditații, solicită soluții urgente. Chiar dacă unii gînditori nu o abordează direct, ea este prezentă în subtextul filozofiei lor ca o întrebare prin prisma căreia sînt obligați să examineze problematica filozofică, ca o întrebare impusă de atmosfera culturală a epocii. Marile răsturnări sociale cauzate de primul război mondial și de victoria primei revoluții socialiste, criza economică de mare amploare din anii 1929—1933, orientarea burgheziei imperialiste dintr-o serie de state spre fascism — pe plan social —, precum și teoria relativității a lui Einstein, principiul indeterminării formulat de Heisenberg, demonstrarea existenței unei anumite finalități în lumea organică, punerea în evidență a unor funcții ale subconștientului — pe plan științific — sînt evenimente care, impunîndu-se atenției generale, au determinat aprigi dispute filozofice, generînd curente și orientări contradictorii. În această perioadă de mari schimbări și de adînci frămîntări, de mari descoperiri ale gîndirii umane, care necesitau un efort de interpretare, reprezentanții ideologici ai extremei drepte, dezorientați și înspăimîntați de perspectiva istorică ce se deschidea, manifestă o adevărată predilecție pentru elaborarea sau reactualizarea unor teorii mistice, iraționaliste, subiectiviste, antiumane. Ei militează activ și iresponsabil în direcția distrugerii culturii umane. Dar lipsa totală a respectului pentru cultură, prin care se caracteriza ideologia de extremă dreaptă, ușurința cu care reprezentanții ei au aruncat blamul asupra rațiunii și asupra democrației au provocat riposta spiritelor lucide, care s-au simțit datoare să intervină în apărarea rațiunii, a științei, a progresului. O însemnătate deosebită în această aprigă dezbatere de idei a avut-o acțiunea Partidului Comunist Român de propagare a filozofiei științifice marxist-leniniste, de abordare și soluționare a problemelor filozofice ale acestei frămîntate epoci prin prisma materialismului dialectic. Examenul comparativ al filozofiei materialist-dialectice propagate de P.C.R. în perioada interbelică pune în lumină rolul pozitiv îndeplinit de filozofia clasei muncitoare în lupta de idei, contribuția ei la abordarea problemelor grave dezbătute în ideologia vremii, justețea soluțiilor oferite din perspectiva filozofiei științifice, ceea ce a situat-o în fruntea forțelor progresiste active ale vremii.

★

În anii care au urmat primului război mondial, în filozofia românească se semnalează simptomele crizei în care se aflau România și, în genere, „cultura europeană". Unii gînditori se referă numai la semnele din sfera gîndirii, alții și la cele din domeniile social-politic și economic. În deceniul al patrulea, tonul comentariilor capătă o notă în plus de gravitate și de îngrijorare.

Soluțiile propuse de gînditorii nemarxiști în vederea „lecuirii" crizei vădesc o neînțelegere a cauzelor adînci care au generat-o, a esenței acestei crize. Dar aceste soluții oferă și o anumită imagine asupra orientării principalilor gînditori români, orientare care îmbrățișează o gamă largă de poziții, începînd cu unele idealiste, dar optimiste, și mergînd pînă la pozițiile iraționaliste extreme, pesimiste, escatologice, nihiliste și agresive.

În repetate rînduri se ocupă de criza societății românești și europene C. Rădulescu-Motru. Iată cum o aborda în 1927 : „Ceea ce se petrece în România reprezintă în mic faptul crizei culturale care are loc în întreaga Europă" [1]. Motru vorbește deci de o criză a *culturii* și-i găsește explicația — inițial — în „lupta între personalismul anarhic și personalismul energetic".

Investigînd cauzele crizei, C. Rădulescu-Motru reprosează culturii europene o „defectuoasă organizare pentru creațiunea muncii" [2]. El consideră că europeanul este disciplinat în gîndire, dar anarhic în fapt, ceea ce l-ar împinge spre hiperbolizarea luptei. Cultura europeană se află, după el, într-o perioadă de tranziție, caracterizată prin dispariția „sufletului mistic" (medieval) și nestatornicirea deplină a „sufletului profesional". Pentru viitorul Europei, Motru prevede o cultură „mai productivă și mai practică" și mult mai „bogată în creațiuni" decît cea actuală ; va fi, susține filozoful personalist român, „cultura unei elite profesionale" [3]. Cîțiva ani mai tîrziu, Rădulescu-Motru este silit de împrejurările istorice să-și corecteze optimismul vădit în anii relativei stabilizări a capitalismului și să caute cauzele mai adînci ale evenimentelor, fără a reuși să le afle nici de data aceasta : „Sub ochii celor care trăim astăzi, în Europa se produc mari schimbări. Însă nu acelea dintre schimbări care par mari sînt în adevăr mari", afirmă Rădulescu-Motru în 1936. „Prăbușirea tronurilor de împărați și regi ; ridicarea de baricade pe stradă și amenințările ce se manifestă între bogați și săraci ; crizele economice și financiare, cu toate consecințele lor ; scăderile de preț la producte ; instabilitatea monetară și dispariția creditelor etc. ; toate aceste schimbări par mari, ba încă aceia care le simt pe pielea lor le cred prevestitoare de sfîrșitul lumii, și cu toate acestea sînt alte schimbări, cu mult mai profunde, care au hotărît pe cele enumerate și care nu se văd : schimbările din mentalitatea epocii" [4]. Motru, sesizînd simptomele crizei, inversează raporturile cauzale : „Prăbușirea tronurilor, ridicarea de baricade și crizele economice-financiare sînt simple consecințe. Criza cea mare care le-a provocat pe acestea stă în schimbarea resortului intern al gîndirii omenești" [5]. Neînțelegerea cauzelor duce evident la soluții fictive. Rădulescu-Motru propune ca remediu al crizei... o nouă spiritualitate, un nou naționalism — „românismul".

---

[1] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, p. 212.
[2] *Ibidem*, p. 142.
[3] *Ibidem*, p. 144.
[4] C. Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, București, 1936, p. 22.
[5] *Ibidem*.

La rîndul său, Lucian Blaga, căutînd să se mențină în afara sferei politice, consemnează simptomele spirituale ale crizei. Blaga vedea o înrudire între perioada interbelică și epoca elenistică, epoca de decadență a lumii antice. „Criza spirituală a timpului nostru e o criză «elenistă», cu multe aspecte, care pot fi privite ca tot atîtea avantaje și dezavantaje — susținea gînditorul clujean —: amestecul eteroclit de doctrine încă necoagulate într-un întreg, relativizarea filozofiei, năvala miticului în conștiința vremii, mijirea sfioasă a unui nou ontologism vizionar, setea de ultime sinteze și tragica neputință a intelectului de a le crea“ [6].

Lucian Blaga vede semne ale înrudirii între cele două epoci și în apariția unor încercări de sinteză (ca antropozofia lui R. Steiner și spiritualismul lui Keyserling), între doctrine asiatice, creștine și știința și filozofia modernă. El stabilește analogii între metoda simbolist-alegorică a gîndirii gnostice și metodele psihanalizei sau între gîndirea gnostică și „renașterea științelor magice despre corespondențele ascunse din univers“, între scepticismul antic și pragmatismul sau ficționalismul modern. În sfîrșit, în favoarea analogiei stabilite, Blaga notează „descurajarea de sine a filozofiei“, accentul pus pe „fatalitatea istoriei“, sentimentul escatologic al unui Spengler sau Berdiaev, „gustul pronunțat pentru filozofia istoriei“ etc. În lucrarea citată, Blaga își revendică meritul de a fi profetizat el primul un „nou eon“, în 1924, întrucît Berdiaev și-a publicat lucrarea *Das neue Mittelalter* (Noul ev mediu) cu cîțiva ani mai tîrziu, în 1927. Pentru că aceasta este într-adevăr soluția oferită de Blaga unor fenomene obiective de criză socială : ele ar vesti apariția unui eon dogmatic, a unei „lumi spirituale noi“, care ar accepta „gîndirea ecstatică“ ; ele ar vesti ivirea unei metafizici întemeiate „pe plăsmuiri ale unei noi gîndiri *mitice*“. „Ivirea une noi religiozități, care ar pune personalitatea omenească în slujba dogmei de mîine, ni se pare mai mult decît firească“ [7], încheie Blaga acest capitol al analogiilor istorice.

Un reprezentant al extremei drepte, Emil Cioran, e obsedat și el de ideea „purificării“ acestei lumi. Dar cum înțelege el „purificarea“ ? „Prin biciu, prin foc sau injecții aduceți pe fiecare om în agonie, la experiența clipelor din urmă, pentru ca într-un groaznic chin să încerce marea purificare din viziunea morții (...) Dacă aș putea, aș aduce întreaga lume în agonie pentru a realiza o purificare din rădăcini a vieții“ [8]. Nu e vorba — în concepția lui Cioran — de înlăturarea exploatării, de repararea nedreptăților sociale. Tot răul vieții s-ar reduce, după el, la lipsa de spiritualitate, iar la spiritualitate s-ar ajunge prin bici și foc. Semnificativ este faptul că Cioran scrie aceste rînduri în aprilie 1933, cînd ecoul marilor lupte revoluționare ale proletariatului român dăinuia puternic în conștiința contemporanilor.

Trăiristul Cioran asociază mizeria cu existența umană în genere, și nu cu societățile clădite pe exploatarea omului de către om ; el

[6] L. Blaga, *Eonul dogmatic*, în *Trilogia cunoașterii*, București, 1943, p. 141.
[7] L. Blaga, *op. cit.*, p. 144.
[8] E. Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 18.

respinge orice remediu oferit de doctrinele sociologice ; „Mizeria este strîns legată de existența omenească, nu mai pot adera la nici o teorie și la nici o doctrină de reformă socială. Toate îmi par egal de stupide și de inutile“ [9]. Concluzia nu poate fi decît dezarmantă — renunțarea la lupta socială și căutarea unui refugiu aiurea —, căci el privește mizeria obiectivă din viața socială ca un „reflex palid al infinitei mizerii lăuntrice“ a omului. Remediul propus este uitarea, evadarea în sport, vulgaritatea, arta și sexualitatea [10].

Din altă perspectivă abordează problema crizei gînditorii democrați, fără a reuși însă să ofere soluții satisfăcătoare.

P. P. Negulescu tratează problema cu sobrietate, cu simțul răspunderii omului de cultură față de „destinul omenirii“ : „Părerea aceasta atît de răspîndită că trecem printr-o criză gravă, din care ar putea să iasă orișice, chiar și o catastrofă care să prăvălească iarăși neamul omenesc în adîncurile pline de oroare ale animalității primitive, nu ne poate lăsa indiferenți“ [11].

El se întreabă dacă depresiunea ce apasă asupra conștiinței contemporanilor este numai un efect întîrziat al „nevrozei postbelice“, un efect subiectiv al „sîngerosului conflict“ mondial sau are și cauze obiective. Căutînd cauzele obiective ale crizei, P. P. Negulescu se oprește mai întîi asupra relațiilor internaționale schimbate mult în urma războiului mondial. El menționează egoismul național al unor puteri europene, resentimentele altora care vizează „expansiuni“ și „revanșe“ și se înarmează cu repeziciune.

Negulescu mai consemnează ca „nesatisfăcătoare“ relațiile dintre clasele sociale, care, după opinia sa, în loc să trăiască „în pace și bună înțelegere“, „se dușmănesc de moarte și luptă cu îndîrjire unele în contra altora“ [12].

El enumeră printre cauzele crizei sociale din perioada interbelică „o criză economică fără precedent ca adîncime și ca întindere“, care „bîntuie cu furie mai pretutindeni, impunînd mai tuturor suferințe — multe și mari — al căror capăt nu se poate încă întrevedea“ [13].

Negulescu descrie în pagini convingătoare distrugerile ce le-ar cauza un nou război la care ar putea duce „cursa înarmărilor“, începută de puterile europene. Vorbește de „scopurile imperialiste“ urmărite de anumite puteri etc. Problema pe care și-o pune Negulescu, în legătură cu situația descrisă în termeni realiști este de a stabili dacă omenirea se află în fața unei crize de structură sau a unei crize de adaptare. Și după ce trece în revistă „procesul democrației“, conchide că „îndreptarea neajunsurilor, atît de mari, de care suferă astăzi lumea“ ar trebui căutată „în schimbarea oamenilor“ [14] : „Democrația (...) nu e rea în sine, dar funcționează rău, din cauza democraților cari, în atîtea și atîtea

[9] E. Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 115.
[10] *Ibidem*, p. 141.
[11] P. P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol. I, ed. a 2-a, București, 1939, p. 13.
[12] *Ibidem*, p. 15.
[13] *Ibidem*, p. 16.
[14] *Ibidem*, p. 20.

cazuri, abuzează de libertatea pe care o acordă ea manifestărilor omenești (...)" [15].

Mircea Florian se ocupă, la rîndul lui, de „procesul rațiunii" intentat de antiintelectualiști, apreciind „barbaria antiintelectualistă" și „filozofia mușchilor" drept semne ale crizei culturii occidentale. Prin lucrarea sa *Știință și raționalism*, Mircea Florian urmărea, după cum mărturisește, „a demasca echivocurile și erorile ce se adăpostesc în polemica antiraționalistă" [16]. Florian caută o soluție care să permită depășirea crizei filozofiei contemporane, aflată în „zodia insecurității și precarității". Criza fiind mai generală, și reforma filozofică se impune în contextul unor sforțări largi de reorganizare, „cerute grabnic de societatea occidentală, care e zguduită dincolo de răstimpul unui veac de febra crizei" [17].

Soluția oferită de Florian în vederea ieșirii din criză e de natură idealistă, dar, ca și la Negulescu, este pătrunsă de încredere în umanitate : perfecționarea morală a omului.

Soluțiile diferite, oferite de gînditorii români nemarxiști crizei sociale, evidentă pentru toți, se asociază unor concepții filozofice și atitudinii sociale, diferențiate și ele. Concepții pesimiste, tînguitoare sau disperate, deopotrivă de demobilizante, au îmbrățișat reprezentanții claselor sociale condamnate de mersul istoriei, care au văzut în război și în criza care a urmat o prăbușire definitivă a democrației și a ideologiei corespunzătoare ei, a cultului rațiunii și al științei. Ei au cerut cu insistență agresivă întoarcerea la trecut, către evul mediu aristocratic și obscurantist (ortodoxiștii) sau au eșuat în mistică și deznădejde (trăiriștii).

Fără să se situeze la limitele extreme ale concepțiilor reacționare ale iraționaliștilor, alte categorii de gînditori au interpretat criza societății capitaliste, pusă în lumină cu violență de război, ca un insucces al materialismului, al filozofiei ce manifesta — socoteau ei — o încredere exagerată în virtuțile gîndirii științifice, exacte, repudiind construcțiile metafizice. În consecință au încercat o revenire la preocupările metafizice, și, dacă nu au acceptat *tale quale* obscurantismul, au preconizat o împăcare între religie și știință, între religie și filozofie, sau au dezvoltat concepții care duc la fideism (Motru, Petrovici).

Orientări deosebite de acestea sau chiar opuse lor s-au înregistrat printre acei gînditori care postulau încrederea în om și în rațiune, în cuceririle științei și nu întrevedeau altă cale de progres decît aceea a perseverării în înfăptuirea unui ideal de umanitate, a făuririi unei lumi mai bune. Chiar dacă mijloacele preconizate de ei s-au dovedit ineficiente — de cele mai multe ori recomandau numai calea educației —, iar idealurile lor sociale și morale au rămas abstracte, nefiind legate de o forță socială capabilă să le traducă în viață, concepțiile acestor gînditori încrezători în puterile omului s-au încadrat într-un orizont

[15] *Ibidem*, p. 21.
[16] Mircea Florian, *Știință și raționalism*, București, 1926, p. 18.
[17] Idem, *Reforma logicii*, în colecția „Caiete de filozofie", 1942, p. 30—31.

progresist, opus obscurantismului și barbariei (Negulescu, Ralea, Florian etc.).

Teoriile elaborate de gînditorii nemarxiști români spre a explica ceea ce ei denumeau criza culturii sau a gîndirii occidentale nu au reușit să dezvăluie rădăcinile adînci ale acestui fenomen, să-i definească în mod precis caracterul, deși unele i-au înregistrat cu mult realism simptomele. În consecință, soluțiile oferite în vederea ieșirii din criză — chiar și cele ce veneau de la gînditori situați într-o perspectivă progresistă — s-au dovedit ineficiente. Și aceasta întrucît și aceia dintre filozofii amintiți care îmbrățișaseră concepții în esență materialiste au dovedit incomprehensiune față de o filozofie consecvent materialistă și dialectică, singura apță să ofere cheia explicării științifice a vieții sociale și a *transformării* lumii.

★

Afirmîndu-se în numeroase publicații din perioada dintre cele două războaie mondiale, gînditorii marxiști au reușit nu numai să investigheze cauzele adînci ale crizei în care se zbătea societatea românească, dar totodată să propage o filozofie capabilă să dea o explicare științifică și dialectică lumii în ansamblul ei și să slujească drept instrument de transformare a acesteia. Foarte sintetic este definită misiunea asumată de marxiști în acești ani de revista „Era nouă", editată de P.C.R., în articolul ei program, ce caracterizează în mod pregnant societatea contemporană : „Criza generală a sistemului capitalist — se arăta în primul număr al revistei apărute în 1936 — este însoțită fără doar și poate și de o criză tot atît de generală și de acută a culturii și ideologiei acestui sistem (...). Ne luăm sarcina să tratăm în mod științific, pe baza largă a *materialismului dialectic,* problemele ideologice ale vremii noastre".

Abordînd problema „crizei culturii", marxiștii au relevat că, în realitate, criza, ale cărei simptome se manifestau atît de intens, nu punea în pericol omenirea și civilizația în ansamblu, ci numai un anumit tip de societate, măcinată de contradicții interne, și anume orînduirea capitalistă aflată în ultima sa fază — imperialismul. Cauzele crizei gîndirii burgheze trebuiau, în consecință, căutate în sfera factorilor economic și social : „Contradicțiile dintre proprietatea individuală asupra mijloacelor de producție și producția colectivă, dintre forțele dezvoltate ale producției și raporturile de proprietate — releva revista menționată — se manifestă pe plan social prin lupta dintre burghezie și proletariat, printr-o sumedenie de crize astăzi la apogeu". Criza generală a capitalismului își găsea un corespondent pe planul gîndirii, al culturii, dar al aceleia ce se constituise în suprastructură a capitalismului. În momentul în care realitatea îi anunță burgheziei „declinul și inevitabilitatea dispariției" — explicau gînditorii situați pe poziții marxiste —, burghezia nu mai are încredere în știința și gîndirea care reflectă realitatea : „De aceea, în genere, oamenii de știință și filozofii dominați de ideologia aceasta sînt spiritualiști-mistici, cu tendințe de izolare din mediul exterior, de tăgăduire — cel puțin în mintea lor — a contradicțiilor sociale" [18].

[18] „Era nouă", 1936, nr. 1, p. 118.

Definind deci ceea ce ideologii nemarxiști considerau o criză a civilizației umane drept „criza generală a sistemului capitalist", iar „criza culturii" drept „o criză tot atît de generală și de acută a culturii și ideologiei acestui sistem", marxiștii deschideau o nouă perspectivă asupra viitorului societății și ofereau, totodată, soluția rezolvării crizei. Se știe că, încă de la Congresul al V-lea al P.C.R., ținut în 1931, analizîndu-se contradicțiile de care era măcinată România în acel timp, se indicase remediul crizei sociale „în doborîrea cu forța a puterii de stat burghezo-moșierești și a monarhiei semifeudale imperialiste și în stabilirea dictaturii revoluționar-democratice a proletariatului și țărănimii".

Viziunea științifică asupra societății a permis gînditorilor marxiști să releve atît cauzele gnoseologice, cît și pe cele sociale ale crizei gîndirii burgheze, să explice și să combată iraționalismul, misticismul, relativismul și subiectivismul și totodată să le opună o filozofie științifică [19]. În mod firesc, gînditorii marxiști au insistat asupra cauzelor sociale și asupra rolului social îndeplinit de curentele care erau expresia crizei culturii burgheze, întrucît tocmai aceste determinări scăpau din vedere gînditorilor progresiști M. Ralea, P. P. Negulescu, Mircea Florian ș.a., care combăteau antiintelectualismul, misticismul, idealismul subiectiv, dar care erau lipsiți de înțelegerea materialist-istorică a vieții sociale. „Tot din cauza crizei îmbrățișează cu preferință burghezia și filozofiile tragice, pesimiste, eroice : clasa amenințată și-a fabricat și ea ideologia ei, alimentată de filozofi tragici de felul lui Nietzsche și Spengler" [20] — explicau publiciștii marxiști. „Pornirea aceasta de a reînvia trecutul, de a imagina «un nou ev mediu» nu apare decît atunci cînd burghezia este în degringoladă" [21]. Punînd în evidență rolul social îndeplinit de misticism, a cărui resurecție se înregistrează în perioada interbelică, „Era nouă" scria că mistica, servind „drept mijloc de evadare dintr-o lume plină de convulsiuni și frămîntări", trebuia „să mușamalizeze contradicțiile vieții sociale, să zădărnicească încercările intelectualilor în drumul lor de lămurire, să difuzeze ignoranța în privința fenomenelor sociale și mizeriei actuale, pentru ca, întunecați, să-i poată antrena mai ușor pe făgașul tuturor exaltărilor, din care numai clasele posedante pot profita, sau să amorțească, să anestezieze conștiința celor interesați pentru o viață mai bună, să-i facă inapți pentru lupta în vederea intereselor lor" [22].

Explicînd cauzele iraționalismului și funcția sa de instrument al forțelor sociale împotriva cărora rațiunea își dăduse verdictul de condamnare, gînditorii marxiști-leniniști au devenit fermi apărători ai rațiunii, ai gîndirii științifice. Ei au prevenit în mod deosebit tineretul asupra pericolului grav ce-l reprezentau curentele antiintelectualiste,

---

[19] Vezi și paragraful *Lupta P.C.R. pentru răspîndirea și aplicarea marxism-leninismului la condițiile din România. Combaterea filozofiei și sociologiei burgheze*, în cap. VII al lucrării *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1964.

[20] *Ideologia disperării*, în „Cuvîntul liber", 1934, nr. 8.

[21] *Ibidem*.

[22] „Era nouă", 1936, nr. 3, p. 62—63.

chemîndu-l să militeze activ împotriva acestora : „Datoria tinerilor intelectuali este apărarea raţiunii umane“ [23].

Dînd o caracterizare ştiinţifică epocii contemporane, marxiştii au dezvoltat un program social de transformare revoluţionară a societăţii. Explicînd funcţia socială şi combătînd filozofia idealistă, iraţionalistă, publiciştii marxişti îi opuneau *o concepţie ştiinţifică despre lume — materialismul dialectic şi istoric*. Numeroase studii şi articole publicate în „Era nouă“, „Korunk“, „Cuvîntul liber“, „Societatea de mîine“ etc. au fost consacrate afirmării principiilor materialismului dialectic şi aplicării lor la problemele ridicate de dezvoltarea fizicii, chimiei, biologiei, psihologiei etc.

În opoziţie cu concepţiile care dădeau o interpretare subiectivistă filozofiei, negîndu-i valoarea ştiinţifică şi proclamînd-o „lirică“, „act de trăire“ ce decurge din necesităţi strict individuale, marxiştii au afirmat înţelegerea ştiinţifică a obiectului filozofiei, a menirii ei revoluţionare. Ei au pornit de la cunoscuta teză a lui Marx despre rolul filozofiei ca instrument de transformare a lumii. Pentru filozofie se pune acum problema, subliniau publiciştii marxişti, ca „lumea să nu fie numai *interpretată* de gînditorii ei, ci *schimbată*, aşa cum cere Marx în tezele sale asupra lui Feuerbach“ [24].

Marxiştii au înfăţişat oamenilor muncii, intelectualilor principiile singurei filozofii capabile de a sluji drept instrument de transformare a lumii. Legile dialecticii marxiste, principiile gnoseologiei marxiste, legătura materialismului dialectic cu ştiinţele naturii, caracterul ştiinţific al materialismului dialectic au fost explicate în numeroase studii şi articole. „Această concepţie, materialismul dialectic şi istoric — se spune într-unul din aceste articole —, nu e himera unor viziuni..., ci forma şi etapa supremă a gîndirii sociologice şi filozofice moderne... Valabilitatea materialismului istoric şi dialectic e confirmată de ştiinţa contemporană, iar ştiinţa contemporană converge spre materialismul istoric şi dialectic“ [25].

Articolele şi studiile consacrate prezentării şi explicării legilor dialecticii marxiste au scos în evidenţă opoziţia dintre dialectică şi metafizică, au pus în lumină izvoarele ideologice ale materialismului dialectic : dialectica lui Hegel şi materialismul lui Feuerbach [26].

O mare atenţie s-a acordat tezelor dialecticii marxiste despre mişcare (înţeleasă ca automişcare), despre legile mişcării, despre contradicţii, despre nou şi vechi. S-a subliniat că lupta contrariilor constituie motorul oricărei dezvoltări, contradicţia fiind „rădăcina oricărei vieţi şi mişcări“, că noul triumfă în mod inevitabil asupra vechiului ; s-a

---

[23] *În faţa iraţionalului*, în „Cuvîntul liber“, 1935, nr. 16.

[24] „Cuvîntul liber“ din 22 august 1936.

[25] Ath. Joja, *Funcţia socială a delincvenţilor politici*, în „Cuvîntul liber“ din 29 iunie 1935.

[26] Vezi Ath. Joja, *Note asupra cunoaşterii* (I-III), în „Cuvîntul liber“ din 10, 17 şi 24 august 1935.

relevat opoziția dintre dialectica idealistă hegeliană și dialectica materialistă marxistă [27].

În gnoseologie, care a constituit un domeniu de predilecție al afirmării subiectivismului și iraționalismului, afirmarea punctului de vedere materialist-dialectic a avut o importanță deosebită. Reprezentanții iraționalismului nu numai că încercau să discrediteze rațiunea și metodele științifice de cunoaștere, dar rupeau cunoașterea de realitate și făceau efortul de a reabilita metode extraraționale, cum ar fi : „trăirea", „iubirea", „dogma", „experiența mistică", „actul magic". Adevărul devenea pentru ei incomunicabil, fiind exprimat în „simboluri" ce rezultau din identificarea subiectului cu obiectul (Nae Ionescu). Esența realității era pentru alții incognoscibilă datorită unei „cenzuri" puse de forțe supraomenești spre a-i împiedica pe oameni să descifreze misterele existențiale. Trăiriștii declarau produsele inteligenței și ale științei ca fiind lipsite de valoare, iar cunoașterea „o plagă pentru viață" și, în consecință, cereau statului „să-i aresteze pe toți înțelepții" și să declare „nule" adevărurile descoperite de ei (E. Cioran).

Iraționalismul a primit replica unor gînditori de orientare umanistă, ca M. Ralea, P. P. Negulescu, Mircea Florian, dar neînțelegerea dialecticii i-a lipsit și pe acești gînditori de posibilitatea interpretării consecvent materialiste a problemelor cunoașterii. Numai gînditorii marxiști au putut da o rezolvare pe deplin științifică complexelor chestiuni ale cunoașterii ridicate de știința și filozofia din perioada interbelică, au putut să contracareze de pe o poziție nu numai consecvent materialistă, dar și dialectică filozofia iraționalistă. În numeroase studii, marxiștii au demonstrat determinarea cunoașterii de către practica socială, de către procesul muncii, au interpretat în mod dialectic raportul dintre particular și general, au dovedit posibilitatea cunoașterii generalului, a legilor, în special a legilor dezvoltării sociale, au susținut caracterul progresiv al cunoașterii.

Opunînd agnosticismului și subiectivismului teza marxistă despre posibilitatea cunoașterii adevărului obiectiv, publiciștii marxiști au arătat că în practica socială trebuie căutat criteriul adevărului : „Dovada și criteriul adevărului cunoștințelor noastre e activitatea practică și, în special, procesul de producție" [28].

Urmărind istoricește raportul dintre cunoaștere și dezvoltarea societății omenești, marxiștii au scos în evidență condiționarea cunoașterii, a gîndirii în genere, de procesul muncii. „Astfel, gîndirea iese din procesul de muncă, e condiționată de el, se împletește cu el nedespărțit. La început a fost munca" [29] este concluzia unui studiu marxist închinat problemelor cunoașterii.

Expunînd tezele de bază ale materialismului dialectic și ale gnoseologiei marxiste, gînditorii marxist-leniniști au insistat în permanență asupra raporturilor complexe dintre filozofia marxistă și științele naturii. Ei au relevat atît fundamentul științific al principiilor dialecticii mate-

[27] Vezi „Era nouă", 1936, nr. 1 ; „Societatea de mîine", noiembrie-decembrie 1932 și martie-aprilie 1933.

[28] *Teoria materialistă a cunoașterii*, în „Cuvîntul liber" din 22 iunie 1935.

[29] Ath. Joja, *Note asupra cunoașterii*, în „Cuvîntul liber" din 10 august 1935

rialiste, generalizarea unui imens număr de fapte din toate domeniile științelor naturii, pe care o reprezintă aceste principii, cît și caracterul de metodologie a științelor ce îl are materialismul dialectic. Publicațiile îndrumate de P.C.R. au arătat că „dialectica materialistă dă științelor naturii fundamentarea filozofică“ [30], că „legile naturii constituie confirmarea spontană a materialismului dialectic“ [31].

Călăuzindu-se după principiile dialecticii marxiste, gînditorii marxiști au abordat de pe poziții materialist-dialectice o serie de probleme filozofice ridicate de dezvoltarea științei contemporane, a fizicii, matematicii, biologiei, fiziologiei etc.

În jurul marilor descoperiri ale științei din secolul al XX-lea (teoria relativității, teoria cuantelor etc.) s-a dus o luptă aprigă între materialism și idealism. Reprezentanții filozofiei idealiste din țara noastră au denaturat esența acestor descoperiri, încercînd să le folosească în sprijinul pozițiilor lor idealiste, relativiste, agnostice.

Dificultățile în interpretarea noilor descoperiri, care contraziceau unele din principiile clasice ale științei, au fost speculate de reprezentanții filozofiei iraționaliste. Teoria cuantelor era interpretată de aceștia ca un argument în favoarea „metodei dogmatice“, care acceptă contradicțiile și le „transfigurează“ în dogmă. Principiul indeterminării al lui Heisenberg devenea pentru Nae Ionescu un argument al tezei sale, după care știința actuală, demonstrînd că ar exista „alt fel de relații între existențe decît relațiile cauzale“, ar reedita metodele magice ale lui Hermes Trismegistul.

Dînd o interpretare materialist-dialectică marilor descoperiri ale științei contemporane, gînditorii marxiști au respins concepțiile instrumentalist-subiectiviste cu privire la adevărurile științifice, ca și concluziile iraționaliste, care căutau să justifice, prin referiri la știință, gîndirea „magică“. Astfel, bazîndu-se pe lucrarea lui V. I. Lenin *Materialism și empiriocriticism*, „Era nouă“ demonstrează necesitatea gîndirii dialectice pentru justa interpretare a ultimelor descoperiri din științele naturii. Totodată, revista pune în lumină contradicția ce se manifestă între dezvoltarea științei moderne, care confirmă materialismul dialectic, și concepțiile idealiste determinate de poziția de clasă a unor savanți burghezi, concepții care sînt tocmai manifestarea crizei gîndirii burgheze idealiste.

Trecînd în revistă cîteva domenii ale științei (matematică, fizică, biologie), revista evidențiază caracterul lor dialectic. „Matematicile, ca și întreaga știință, sînt în structura și progresul lor din ce în ce mai apropiate de dialectica naturii, adică de dialectica materialistă“, se conchide, după ce sînt trecute în revistă ultimele teorii matematice.

În analiza făcută crizei din fizica modernă se subliniază importanța lucrării lui Lenin *Materialism și empiriocriticism* pentru rezolvarea acelor probleme ale științei care au dus gîndirea burgheză în impas, relevîndu-se unul din aspectele contribuției lui V. I. Lenin la dezvoltarea filozofiei marxiste. „Lenin, în lucrarea sa *Materialism și empiriocriticism* — se spune în «Era nouă» —, criticînd subiectivismul și scepti-

[30] Gaál Gábor, *Filozofia în Rusia de azi*, în „Korunk“, 1931, p. 36.
[31] Jozsef Attila, *Științele naturii și marxismul*, în „Korunk“, 1932, p. 367.

cismul lui Mach, a reluat tezele principale ale materialismului dialectic, le-a îmbogățit cu noile date științifice cîștigate de la moartea lui Engels pînă la el" [32]. Revista subliniază mai departe că Lenin a dovedit în lucrarea sa că un mare număr de savanți au fost tîriți pe panta idealismului din cauza ignorării dialecticii materialiste.

„Era nouă" demonstrează, pornind de la tezele leniniste, că noile teorii din științele naturii, în special din fizică, departe de a contrazice dialectica, reprezintă o strălucită confirmare a acesteia. De exemplu, teoria relativității a lui Einstein a permis înțelegerea mai adîncă a relației spațiu-timp : „Teoriile einsteiniene ne dau posibilitatea să adîncim realitatea și nu trebuie confundate cu concluziile idealiste sau cu relativismul filozofic kantian, cu care n-au nimic comun" [33].

Ca un triumf al dialecticii este interpretată și teoria cuantică, arătîndu-se că prin ea dialectica naturii și a științei a dobîndit o nouă confirmare. Teoria cuantică „explică fenomenele pe care numai în parte izbutiseră a le explica teoria corpusculară și cea ondulatorie" [34].

Tot în legătură cu interpretarea datelor ultimelor descoperiri din fizică, în revistă este analizată critic concepția idealistă a lui Heisenberg, explicîndu-se și cauzele care au determinat-o. Folosind tezele leninismului, „Era nouă" supune criticii concluziile idealiste ale gînditorilor burghezi, care speculau dificultățile de moment ale științei, dezvăluie neputința acestora de a înțelege dialectic noile descoperiri și demască teama lor de dialectică.

Cît privește concluziile idealiste despre inexistența determinismului în domeniul atomic, revista dovedește că și aceste concepții apar ca nejustificate. Noile descoperiri confirmă și în această problemă materialismul dialectic. Fenomenele observate de Heisenberg, se spune în revistă, arată că avem de-a face cu o formă nouă de cauzalitate. Savantul idealist a confundat cauzalitatea în genere cu o formă de manifestare a acesteia. „Era nouă" amintește teza lui Engels : „Cauză și efect sînt valabile ca atare numai cînd sînt aplicate la un caz particular". O cauzalitate mai adîncă, mai corespunzătoare fenomenelor, nu înseamnă indeterminism, se subliniază în concluzia articolului.

Explicînd caracterul trecător al dificultăților ivite uneori în calea științei, revista precizează că știința, renunțînd la unele reprezentări vechi, „se primenește..., se împrospătează și se ridică la o formă nouă, mai plină, mai desăvîrșită, spre o gîndire mai capabilă să cuprindă nuanțele atît de variate, atît de policrome ale realului, să pătrundă mai adînc misterul cosmosului" [35].

Afirmarea filozofiei materialist-dialectice în perioada cuprinsă între cele două războaie mondiale a avut o deosebită însemnătate în istoria socială și spirituală a poporului român. Într-o epocă de criză socială, în care gîndirea burgheză era dezorientată de dislocarea tipului de civilizație capitalist, într-o epocă de confuzie ideologică, întreținută interesat

[32] „Era nouă", 1936, nr. 2.
[33] *Ibidem*, p. 34.
[34] *Ibidem*, p. 35.
[35] *Criza științei*, în „Era nouă", 1936, nr. 3, p. 33.

de reprezentanții extremei drepte, filozofia materialist-dialectică a explicat fenomenele sociale noi, complexe, le-a dat o caracterizare științifică desprinzînd, totodată, soluții în vederea ieșirii societății românești din criză. Marxismul a oferit un criteriu în vederea deosebirii și selectării a ceea ce era progresist de ceea ce purta amprenta caducității, prin relevarea funcției sociale a filozofiei. Gînditorii marxiști au pus în lumină funcția socială a teoriilor iraționaliste, ce se prezentau drept ultim rezultat al gîndirii moderne, și au promovat o filozofie care era într-adevăr științifică, revoluționară, și căreia îi aparține viitorul.

Explicînd ce este „criza culturii" generată de capitalism, de societatea burgheză, marxiștii au indicat totodată și clasa socială care este purtătoarea progresului, clasa care duce mai departe valorile culturii umane : „Proletariatul reprezintă interesele vitale și culturale ale omenirii — afirma «Era nouă». — Progresul acestei clase coincide cu progresul general al umanității [36]. Lupta P.C.R. pentru afirmarea filozofiei materialist-dialectice în anii interbelici apare astfel ca parte integrantă a marii lupte pentru eliberare socială și progres pe care o ducea clasa muncitoare în frunte cu comuniștii.

[36] N. D. Cocea, *Cuvînt înainte*, în „Era nouă", 1936, nr. 1.

COMUNICĂRI

VALOAREA MORALĂ A ÎNDATORIRILOR COMUNISTE

DE

GHEORGHE BERESCU

În cadrul categoriilor și valorilor etice pe care le proclamă, le amplifică și le conturează îndatoririle comuniste, disciplina și datoria morală ocupă o poziție centrală. Analiza unor elemente definitorii ale disciplinei și a rolului lor în realizarea datoriei morale scoate în evidență implicațiile bogate în semnificații *etice* ale cerințelor de ordin *politic* cărora le dau expresie sintetică documentele de partid, pe baza generalizării științifice a practicii, dezvăluind tendințele dezvoltării pe plan material și spiritual a societății noastre socialiste.

Problema valorii morale a îndatoririlor prezintă o importanță *teoretică* pentru conținutul și determinările dinamice ale categoriilor etice. Pentru *practica* muncii educative, chestiunea apare de asemenea importantă, deoarece se referă la cunoașterea tendințelor care apar în relațiile de conduită dintre oameni, având rezonanță pentru *eficiența* metodelor muncii educative.

Se știe că imperativele morale își vădesc valoarea și forța de înrîurire în măsura în care reflectă coordonatele și tendințele esențiale și necesare ale progresului social, în condițiile istorice concrete.

Tabloul îndatoririlor pe care Statutul Partidului Comunist Român le înscrie ca obligații politice și morale reprezintă o reflectare a exigențelor de bază ale normelor comuniste de conduită.

Ca și celelalte documente elaborate de Congresul al IX-lea al partidului, Statutul sintetizează experiența dobîndită de partid în decursul anilor, ține seama de schimbările petrecute în viața partidului și a societății noastre, de cerințele stadiului actual al desăvîrșirii construcției socialiste. „Prevederile sale — se arată în raportul prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu la congres — exprimă creșterea continuă a rolului conducător al partidului în întreaga operă de construcție socialistă, pro-

Rev. filoz., 13, 4, p. 497—504, București, 1966

fundul democratism caracteristic activității organelor și organizațiilor sale, caracteristic partidului nostru în general" [1].

Conținutul principal al prevederilor din Statut îl formează normele de organizare și activitate *politică*, însă o pondere importantă o au și exigențele de ordin *etic* implicate în îndatoririle politice sau exprimate ca note etice specifice. Acestea constituie o *sinteză* a trăsăturilor etice dezvoltate în activitatea de partid și în viața societății noastre. Totodată, ele reprezintă — pe plan social — *tendințe* determinate de relațiile sociale socialiste în proces de perfecționare și reflectă necesitățile politice și moral-spirituale ale oamenilor muncii.

Între etic și politic există o interacțiune care nu anulează specificitatea categoriilor, dar include punctele lor de întrepătrundere. Politica, fiind o expresie concentrată a economicului, o reflectare a relațiilor de clasă, are și pentru etică un rol *orientativ* și *formativ*. Aceasta înseamnă că politica dă eticii coordonatele sau liniile de dezvoltare socială, îmbogățește sistemul său categorial, modelează unele raporturi între categorii sau unele note ale categoriilor etice. La rîndul său, morala comunistă sprijină realizarea politicii sau, așa cum arăta Lenin, are la bază „lupta pentru întărirea și desăvîrșirea comunismului" [2]. Din corelația eticului cu politicul rezultă ca o necesitate metodologică analiza valorii morale a îndatoririlor în raport cu conținutul lor politic, ca expresie a tendințelor obiective apărute în procesul desăvîrșirii construcției socialiste.

În acest context, *esența* notelor definitorii ale disciplinei și datoriei ca trăsături morale depinde de natura relațiilor sociale și totodată de caracterul, scopul și conținutul politicului. Dacă în condițiile exploatării, disciplina impusă de exploatatori constituie în general o formă de asuprire a individului, o formă de înăbușire a voinței și năzuințelor sale, este evident că nu se poate vorbi de o valoare etică a acestei forme de disciplină.

Există totodată norme ale disciplinei celor ce se organizează în luptă împotriva exploatării. Ele sînt expresia unor cerințe ale progresului și a necesității de ordin etic care derivă din organizarea și lupta politică a maselor. Valoarea lor se dezvăluie în raport cu rolul pe care îl au în îndeplinirea îndatoririlor și în realizarea scopurilor luptei.

În raport cu conținutul nou al relațiilor dintre oameni în societatea socialistă, normele disciplinei capătă noi valori izvorîte din natura umană a problemelor pe care societatea le pune la ordinea de zi. Factorul exterior și formele de constrîngere, modalități de asigurare a disciplinei caracteristice orînduirilor trecute, nu dispar nici în socialism, dar, pe lîngă faptul că dețin altă pondere, își schimbă conținutul. Cu alte cuvinte, aceste forme nu sînt în afara moralei ; dar ele au un conținut și o valoare etică în raport cu natura normelor care reglementează relațiile umane în spiritul disciplinei.

---

[1] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1965, p. 76.

[2] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 31, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 277.

În etica de partid, valoarea morală a normelor disciplinei apare din înseşi cerinţele şi ţelurile îndatoririlor pe care le reclamă lupta pentru înfăptuirea progresului multilateral al societăţii socialiste. Este ştiut că disciplina ca cerinţă politică a partidului, respectarea principiilor centralismului democratic şi a îndatoririlor asigură capacitatea politică şi organizatorică în realizarea sarcinilor din toate domeniile de activitate şi îşi reliefează astfel şi valoarea morală, constituie o expresie a tăriei morale a partidului.

În Statutul Partidului Comunist Român imperativele disciplinei derivă din factorii obiectivi şi subiectivi care determină creşterea rolului conducător al partidului în procesul desăvîrşirii construcţiei socialiste şi care duc în acelaşi timp la îmbogăţirea valorilor etice comuniste. Concordanţa îndatoririlor politice cu interesele generale şi individuale ale oamenilor societăţii noastre reliefează în planul disciplinei un sens etic bogat.

Reglementarea comportării în spiritul relaţiilor sociale noi apare în Statut pe o multitudine de planuri aflate în strînsă legătură, toate de natură să contribuie la afirmarea integrităţii moral-politice comuniste. Este vorba de cerinţele disciplinei de *partid* şi de *stat, profesionale, sociale,* în *viaţa personală* şi *de familie.*

Prin aceasta, etica comunistă influenţează zone vaste din ansamblul relaţiilor sociale şi asigură realizarea îndatoririlor referitoare la aceste domenii, sporind valoarea lor morală, eficienţa lor socială.

Creşterea valorii educative a disciplinei nu rezidă însă numai în extensiunea sferei de manifestare, ci şi în conţinutul îmbogăţit al acesteia. În acest sens se constată modificări esenţiale şi în normele elementare ale disciplinei. Atributele de : punctualitate, respectarea unor reguli şi dispoziţii, îndeplinirea normelor de muncă, obligativitatea determinată de aplicarea unor măsuri de constrîngere juridică sau ale opiniei publice etc. au apărut istoriceşte în orînduirile anterioare socialismului. Dar aceste atribute elementare ale disciplinei au valoare morală în funcţie de conţinutul relaţiilor sociale din care derivă, în raport cu scopul cărora le sînt subordonate.

Coincidenţa normelor elementare ale disciplinei cu cerinţele progresului în societatea socialistă şi deci şi cu interesele generale ale oamenilor face ca aceste norme să aibă o valoare morală prin *natura* lor, prin *scopul* lor.

În corelaţia dintre disciplină şi datoria morală, un atribut comun şi de bază îl reprezintă elementul obligativităţii. Dar valoarea etică a obligaţiei poate fi judecată numai în funcţie de natura concretă şi de conţinutul acesteia. Cînd obligaţia reflectă elemente ale necesităţii unui proces social sau moral progresist, valoarea morală a datoriei este deplină. Cînd însă obligaţia vine în contradicţie cu necesitatea morală, ea nu are caracter de îndatorire morală. Or, îndatoririle statutare se prezintă ca obligaţii care oglindesc laturi ale necesităţii — cerinţe obiective ale progresului societăţii noastre şi consecinţe subiective ale dezvoltării multilaterale a profilului moral comunist.

Chiar în formularea imperativului respectării disciplinei, în Statut se subliniază caracterul de cerință „obligatorie în egală măsură pentru toți membrii de partid" și importanța sa ca „o condiție principală a unității partidului" [3].

Latura obligativității are implicații etice și în sensul obiectiv al necesității politice și generale care o determină, dar și în sensul subiectiv al necesității de a reprezenta o activitate conștientă, o obligație de a cărei necesitate omul e conștient. O serie de determinări calitative ale disciplinei ca trăsătură a eticii comuniste apar tocmai în sfera activității conștiente.

Caracterul conștient dă o multitudine de valori sociale și etice disciplinei și în acest spirit se degajă din îndatoririle stabilite de Statutul Partidului Comunist Român.

În primul rînd, conștientizarea, implicînd înțelegerea caracterului necesar și a scopului activității, depășește simpla modalitate de raportare exterioară la ceea ce este recunoscut îndeobște ca necesar și devine o *cerință interioară*. Acest fapt, ca și celelalte forme de reglementare, inclusiv constrîngerea pe plan etic, stimulează formarea deprinderilor și atitudinilor și adaugă totodată un plus calitativ de ordin etic disciplinei. Este cert că înțelegerea conștientă nu este specifică numai disciplinei, dar în raportul dintre conținutul nou al elementelor sale și transformarea lor treptată în cerințe interioare apar note noi, care îmbogățesc această categorie.

Normele elementare ale disciplinei sînt mult mai bine respectate atunci cînd elementul convingerii se adaugă formelor de constrîngere care le asigură obligativitatea.

Totodată, elementul convingerii face să dispară din ce în ce mai mult caracterul formal al îndeplinirii unor obligații și *stimulează atitudinea creatoare* în muncă.

Există, desigur, obligații sau îndatoriri care au valoare morală prin însăși esența lor. Realizarea lor sub influența factorilor de ordin material, juridic sau sub înrîurirea opiniei publice nu le anulează valoarea morală. Conținutul lor face totodată posibilă punerea în valoare a posibilităților de creație umană. Caracterul lor necesar în consens cu progresul le dă valoare. Dar înțelegerea conștientă sporește valoarea obligațiilor și, împreună cu convingerea, pune în acțiune o gamă mai largă de factori necesari unei atitudini creatoare (pasiune, energie, perseverență, inventivitate, spirit novator ș.a.).

Un rol tot atît de important al însușirii conștiente și al transformării în cerință interioară a normelor disciplinei constă în posibilitatea de *a răspunde adecvat* noilor sarcini sociale care apar, noilor situații care se creează permanent. Caracterul conștient potențează deci capacitatea de selecție a ceea ce este nou în ansamblul obligațiilor, avînd un rol important în anularea unor obligații care nu-și mai dovedesc eficiența pentru conținutul activității. Este important și faptul că transformarea unor norme în cerințe interioare duce la respectarea disciplinei

[3] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 798.

chiar și în absența celorlalți factori care-i asigură obligativitatea. De asemenea, procesul de *generalizare socială* a disciplinei pe temeiul noilor sale noi este mult extins și într-un ritm rapid.

Aceasta reprezintă o particularitate de bază a raportului dintre caracterul obligatoriu și însușirea conștientă. Normele disciplinei, ca și alte îndatoriri devin atît laturi ale conștiinței individuale cît și elemente ale conștiinței sociale, fiind astfel factori de reglementare, prin opinia publică, a raporturilor dintre oameni.

Se formează treptat acea disciplină bazată pe principii cu totul noi în care o pondere tot mai mare o ocupă laturile de ordin conștient, disciplină pe care Lenin o numea a încrederii în capacitatea de organizare a maselor, „disciplină tovărășească, bazată pe cel mai mare respect, pe independența și inițiativa în luptă" [4]. Aceste trăsături de ordin etic ale disciplinei, avînd o valoare intrinsecă în procesul de afirmare a moralei socialiste, reprezintă, totodată condiții care cheamă la afirmare alte potențe morale și politice apărute în activitatea socială. Și în Statutul Partidului Comunist Român, respectarea disciplinei, înțeleasă în ansamblul noilor sale, constituie o condiție a realizării sarcinilor, a aplicării corecte a principiilor, o condiție a îndeplinirii îndatoririlor. Fiind condiții cu efect stimulator, normele etice ale disciplinei apărute în practica maselor și ridicate pe o treaptă de conștientizare mai înaltă în etica de partid își sporesc valoarea în procesul activității multilaterale a maselor. Nu ne vom opri la analiza acestui proces, dar este evident că tocmai conștiința disciplinei în plenitudinea noilor sale a favorizat nu numai îndeplinirea planurilor de muncă și de creație, dar și depășirea lor an de an, datorită faptului că ceea ce numim contribuție creatoare, atitudine activă, spirit de sacrificiu, interes față de problemele generale și alte trăsături au fost potențate de modalitatea conștientă a însușirii determinărilor disciplinei și îndatoririlor. Fără luarea în considerație a laturii conștiente a disciplinei nu am putea înțelege depășirea sistematică a planurilor și ritmurilor de dezvoltare a economiei noastre și nici procesul de intensificare a creației în celelalte domenii.

Importanța practică a procesului de generalizare socială relevă și alte implicații de ordin educativ, deoarece numai în activitatea practică ceea ce constituie formalism, aplicarea mecanică a disciplinei și alte note ale vechiului sînt supuse unui examen critic, în care se selectează și trăsăturile noului.

Promovarea unor trăsături ale disciplinei ca îndatoriri, obligații, sarcini etc. întărește elementul necesității și în sfera datoriei morale.

Pe de o parte, în conținutul datoriei intră o serie de elemente noi, de raporturi noi, pe care politica le promovează în funcție de cerințele mai mari și mai complexe ale progresului social. Pe de altă parte, prin factorii multipli ai conștiinței obligativității, datoria devine eficientă, în strînsă îmbinare cu acțiunea cointeresării materiale, cu normele juridice, opinia publică, critica și autocritica și altele. În acest proces, necesitatea obiectivă și subiectivă a îndatoririlor își relevă concretitudinea.

[4] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 36, București, Edit. politică, 1965, p. 530.

În latura subiectivă a îndatoririlor comuniste sînt cuprinse nu numai conștiința, înțelegerea, ci și sentimentele morale. Cînd vorbim de îndatoririle participării active la desăvîrșirea construcției socialiste și la slujirea cu devotament a patriei ca și de alte îndatoriri, nu ne putem imagina îndeplinirea acestora fără existența sentimentelor. În raportul C.C. al P.C.R. la cel de-al IX-lea Congres se arată : „Comunistul — așa cum cere Statutul — trebuie să se distingă prin *energia, pasiunea* și *devotamentul* cu care luptă pentru înfăptuirea politicii partidului..." [5]. Îndeplinirea datoriei cere deci un simț al responsabilității, devotament, spirit colectiv, încredere în forțele sale și alte sentimente.

De asemenea, în îndatoririle care privesc grija față de om (obligația statutară a grijii pentru rezolvarea cerințelor celor ce muncesc și altele de acest fel) există mijloace morale și politice adecvate, care pun accentul pe rezolvarea problemelor, dar și pe valorificarea unor sentimente umane nobile.

Cu greu ar putea fi vorba de îndeplinirea unor îndatoriri referitoare la grija față de om fără existența unor concepții și atitudini profund umane. Însăși prevederea referitoare la scopul final al partidului, construirea societății comuniste, exprimă grija față de om, deoarece comunismul satisface în modul cel mai profund cerințele materiale și spirituale ale oamenilor, afirmă multilateral personalitatea lor. Lupta pentru acest ideal devine astăzi o cerință concretă, practică exprimată în astfel de îndatoriri cum sînt acelea care cer membrilor de partid de a se preocupa de antrenarea maselor la exercitarea unei munci creatoare prin care să-și dezvolte și să-și valorifice aptitudinile și talentele. Conținutul moral înalt al grijii față de om rezultă din optimismul concepției marxiste care se bazează pe *încrederea în capacitățile creatoare ale omului și pe stimularea forțelor sale.*

Iese în evidență și aici încă o latură importantă a valorii morale pe care o au îndatoririle comuniste. Amplificarea ei este asigurată de cadrul social în care afirmarea personalității înseamnă, totodată, înnobilarea sentimentelor umane.

Din sfera îndatoririlor politice și de muncă apar norme de respect pentru ordine și organizare în alte domenii ale vieții sociale unde influența opiniei publice sau a altor măsuri este mai limitată. O completare firească a acestor obligații politice și morale care întregesc profilul spiritual comunist o constituie și cerința înscrisă în statut ca membrul de partid să fie *„exemplu de corectitudine și de conduită morală în familie și societate"* [6]. El trebuie să aibă o comportare morală plină de grijă pentru întărirea bazelor morale ale vieții de familie, pentru creșterea și educarea copiilor, pentru respectarea normelor de conviețuire socialistă.

Analiza acestei îndatoriri relevă o latură importantă de ordin etic a datoriei, semnificația ei majoră în familie și societate. A fi „exemplu de corectitudine și de conduită morală" înseamnă a respecta în comportare normele de conduită, a asigura îndeplinirea îndatoririlor morale și

[5] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 77 (subl. ns.).
[6] *Ibidem*, p. 798 (subl. ns.).

în aceste sfere ale vieții. Realizarea obligațiilor morale în relațiile familiale nu e posibilă fără disciplină și datorie, acestea fiind necesare pentru realizarea umană a ceea ce este specific în relațiile familiale și pentru îndeplinirea mai eficientă a funcțiilor familiei. Aici însă nu este vorba de o „șablonizare" a vieții personale, cum încearcă să susțină doctrinele anticomuniste, ci de sporirea răspunderii față de valorile reale ale acestei vieți. Îndatoririle își dezvăluie aici sensul lor etic prin rolul lor în a ajuta, cum sublinia Marx, ca în *legătura naturală* să se dezvăluie mai bogat măsura *umană* a comportării unui om față de alt om atît din punct de vedere obiectiv, cît și subiectiv.

Prevederile statutare în ansamblul lor reflectă exigențele de ordin etic pentru manifestarea multilaterală a oamenilor în spiritul moralei socialiste. Ele pun ca un deziderat moral formarea personalității integre a comunistului care în orice domeniu trebuie să facă dovada unor calități morale înaintate. Se vădește aici grija de a ridica la înălțimea idealului moral comunist toate relațiile vieții, de a da un înalt conținut umanist activității sociale și vieții personale.

Concepția despre lume, nivelul ideologic și politic ridică gradul de înțelegere conștientă a necesității respectării normelor de conduită, adăugînd la notele *obligativității* datoriei morale și politice elemente a căror manifestare nu este posibilă fără o acțiune bazată pe *convingere*, pe nevoia interioară firească. Caracterul divers, bogat al îndatoririlor, încărcătura lor etică, atît ca obligativitate decurgînd din principiile morale înscrise în statut, cît și ca necesitate interioară, asigură acestora capacitatea de a contribui eficient la formarea și dezvoltarea continuă a omului activ, creator și liber al societății socialiste.

Valoarea morală a îndatoririlor statutare rezultă din experiența și activitatea practică în care se verifică aceste principii, în munca prin care ele capătă viață zi de zi.

Cu cît necesitatea luptei și activității pentru realizarea acestor imperative este mai profund înțeleasă și devine o convingere, cu atît datoria și disciplina conștientă constituie forțe care contribuie la sporirea responsabilității morale a omului. Îndatoririle care rezultă din Statut coincid în ansamblu cu procesul de realizare a intereselor și a înclinațiilor firești ale omului. Realizarea lor înseamnă o ridicare mai sus a calităților umane, afirmarea a ceea ce este mai bun, mai nobil, mai omenesc.

Se știe că în socialism există o corespondență între interesele particulare și cele sociale, iar libertatea morală este însușire a cerințelor necesității morale. În acest mecanism însă nu se exclude faptul că acordul sentimentelor, al voinței, al laturilor afective și emoționale ale omului ajută la transformarea necesității morale și într-o cerință interioară.

Atunci cînd sentimentele și motivele interioare de comportare în spiritul necesității morale sînt puternic consolidate se poate vorbi de o deplină libertate morală. Însăși exprimarea sentimentelor, a dorințelor, a plăcerilor capătă o încărcătură morală. Posibilitatea de acordare a sentimentelor și dorințelor la cerințe ale necesității normelor de conduită socială nu înseamnă sărăcirea acestor sentimente, ci umanizarea lor.

Fără a intra într-o analiză de detaliu, este suficient să menționăm că îndeplinirea datoriei și a normelor de disciplină nu numai din obligație, ci și cu sentiment și pasiune explică faptul că în toate domeniile de activitate și ca regulă generală obligațiile sociale sînt realizate și continuu depășite. Oricît de fundamental acționează aici principiul cointeresării materiale, nu putem să nu subliniem că, îndeosebi în profilul spiritual comunist, s-a consolidat sentimentul de răspundere, satisfacția și plăcerea de a acționa în spiritul imperativelor politice și morale, fapt care aduce *un plus calitativ* în realizarea cerințelor disciplinei și datoriei. Și dacă ar fi simplificator și contrar dialecticii să considerăm orice îndeplinire a datoriei și a normelor disciplinei pe baza înțelegerii conștiente și a sentimentelor de satisfacție, tot atît de simplificator ar fi să nu vedem rolul și valoarea morală sporită a îndeplinirii obligațiilor pe baza înțelegerii raționale a necesității și a concordanței cu aceasta a unei game largi de sentimente, dorințe și plăceri.

Prin caracterul lor de norme statutare, îndatoririle sînt ridicate pe o treaptă superioară pe baza experienței de luptă și de activitate a partidului, avînd un caracter realist, posibil de îndeplinit ca îndatoriri sociale actuale și în raport cu nivelul de conștiință al membrilor de partid.

Exigențele privind unitatea și disciplina, pregătirea profesională, ideologică, culturală, conduita și dezvoltarea morală, grija față de om, stimularea și potențarea creației sale oglindesc nivelul înalt al activității de partid, crearea unor noi condiții pentru înfăptuirea sarcinilor care stau în fața oamenilor muncii, pentru înflorirea patriei noastre socialiste.

INSEMNĂRI FILOZOFICE

DIMENSIUNEA FILOZOFICĂ A POEZIEI LUI GEORGE CĂLINESCU

DE

RADU NEGRU (Iaşi)

Înainte de a fi exclamaţie, ipostază a sentimentelor concretizată sensibil în imagini, poezia călinesciană este întrebare asupra tot ce constituie participare omenească în lucruri, în viaţa fiinţelor, în evenimente. George Călinescu a simţit tentaţia să dea răspunsul liric, uneori dramatic, la problema în ce măsură universul obiectiv poate fi asimilat de eul subiectiv, propriu spiritualităţii omului. Preocupat să dezlege sensul momentelor cruciale ale existenţei, ale vieţii, el va ajunge la afirmaţia lirică prin meditaţie asupra naturii lucrurilor [1], nu prin incantaţia continuă şi nediferenţiată în faţa luminozităţii şi a culorii fenomenelor. Prin aceste trăsături ale temperamentului său, George Călinescu este un filozof.

Estetician al marilor spectacole dramatice, George Călinescu a căutat mereu un echivalent plastic pentru atitudinea sa lirică, dar nu l-a fixat axiologic, static, ci a vehiculat între postura „Melancoliei" lui Dürer şi sensualitatea senină prezentă la Venus a lui Botticelli. Între aceste alternative, el găseşte o legătură necesară. Complementaritatea lor asigură psihologiei omeneşti vitalitatea, adaptarea la împrejurări noi, marea putere de a răspunde la diversitatea situaţiilor în evoluţia lor istorică, de a le cuprinde în structura afectivă tot mai profund adecvată realităţii, contrarietăţii ei implicite. Astfel dialectica sentimentelor o relevă pe cea a împrejurărilor care determină evoluţia eroului liric.

George Călinescu se apropie de marea vibraţie sensibilă pe măsură ce coboară adînc în esenţa fenomenelor. În universul său poetic se ghiceşte mereu prezenţa unei minţi analitice, participarea omului ca termen implicit al oricărei comparaţii, prezenţa unei cutezanţe cu ajutorul căreia pătrunde în definirea cauzală a proceselor. De aceea, chiar cele mai simple

[1] În sensul prim, epicureic, περὶ φύσεως este reluat de latini prin „de rerum natura". Paul-Henri d'Holbach se preocupă, din nou, în secolul al XVIII-lea, de „sistemul naturii", iar azi s-a generalizat în aşa-zisa „poezie cosmică" în special.

Rev. filoz., 13, 4, p. 505—519, Bucureşti, 1966

epitete și comparații au în versurile lui valoare de simbol, au o structură postmetaforică, și nu premetaforică, lucru mai puțin obișnuit. Vibrația intelectuală devine pe nesimțite, în momentele de maximă amplitudine, poezie de mare autenticitate [2]. Valoarea ei trebuie totuși căutată nu atît în obiectivitate, cît în forța obiectivării trăirilor afective, în cadrul dialogului dramatic dintre intelect și lumea exterioară.

Poezie a marii experiențe de cunoaștere omenească, lirica lui George Călinescu se diferențiază net de preocupările sale științifice. În timp ce savantul istoric literar și critic încearcă să cuprindă esența lumii obiective, totalitatea determinărilor unei opere în tabloul dinamic al istoriei, omul de litere caută să surprindă esența atitudinii subiective, reacția universului afectiv în fața marilor probleme ale vieții.

Este adevărat că poezia nu ocupă locul primei viori în orchestrația intelectuală a personalității lui George Călinescu. Istoricii și criticii literari revendică pentru el rolul de Sainte-Beuve al literaturii românești din ultimele trei decenii [3]. Pe drept cuvînt, Leon Baconsky îl situează pe linia ascendentă a marilor ctitori de cultură românească : Cantemir, Hasdeu, Iorga, Călinescu [4]. La el vocația critică, estetica în acțiune constituie nota dominantă. Prin judecata de valoare nu face o simplă cronologie, ci o ierarhie istoric-logică a literaturii, capacitate care-l apropie de Lanson, De Sanctis, Croce și Thibaudet.

Teribila rigoare geometrică, învățată de la Ramiro Ortiz, o convertește în aparentă spontaneitate, dovedindu-se estet și artist în reinventarea istoriei literare a românilor și a altor popoare.

Ca promotor al romanului modern a fost asemuit în rafinament pentru tipologia Otiliei și a lui Ioanid, cu latinul Petroniu [5].

Tentația lui pentru poezie, dramă, muzică îl face să ne apară și mai complex, figură umanistă de inspirație renascentistă, puternic influențată de exemplul lui Goethe, fin analist și prolific artist al contemporaneității, într-un cuvînt, un om de mare complexitate și frumusețe sufletească, de o genialitate incontestabilă în cele mai de seamă manifestări ale personalității sale [6].

Coordonatele, de-a dreptul impresionante, ale activității sale creatoare ne fac să considerăm mărturia lirică pe care ne-a lăsat-o despre viață ca fiind extrem de concludentă în discutarea problemei lansate de Emil Durkheim în gîndirea estetică : este sau nu judecata de valoare o judecată de existență ?

În ce măsură și în ce condiții lirica este însușire spirituală a lumii de către om, o realizare a personalității lui, o coordonată necesară și esențială a ființei lui sociale, iată numai cîteva din întrebările la care,

---

[2] Vezi Tudor Vianu, *Lucrețiu și poemul naturii*, prefață la volumul Lucrețiu, *Poemul naturii*, Edit. științifică, București, 1965, p. 14.

[3] Vezi Virgil Ardeleanu și C. Ciopraga, *George Călinescu și critica română contemporană*, în „Gazeta literară", 1966, nr. 11.

[4] Vezi Leon Baconsky, *George Călinescu*, în „Steaua", nr. 3 din 12 martie 1966.

[5] M. Petroveanu, în repetate rînduri.

[6] G. Ivașcu, Al. Piru, Matei Călinescu subscriu cu toții la această apreciere în ultimele studii.

gîndindu-ne, vom căuta un răspuns în creaţia poetică a lui George Călinescu.

Poet profund contemporan, George Călinescu a căutat o rezolvare lapidară, în imagini de cristalizare filozofică, a întrebărilor care-i frămîntă pe oamenii vremii lui, de aceea laitmotivele antice sau folclorice, care-i caracterizează procedeele de expresie plastică, îl conturează de la început ca pe un modern care-şi clasicizează temele. El adaugă genului clasic al poeziei didactice, gnomice subtila ironie modernă. Prin amploarea şi permanenţa omenescului, prin aria generală a sentimentelor pe care le exaltă, el reuşeşte să stabilească nu numai o continuitate, dar şi o echivalenţă de valoare cu marile modele clasice, şi mai ales cu universul lui Lucreţiu. Titlurile poemelor şi sublinierile de tonalitate filozofică sînt indicaţie directă asupra filiaţiei, a inspiraţiei clasice mărturisite de autor [7]. Deosebita afinitate a lui George Călinescu faţă de filonul poeziei clasice latine, în special linia Lucreţiu, Ovidiu, Virgiliu, nu-l împiedică să adopte un unghi de vedere, o atitudine corespunzătoare imperativelor epocii contemporane. El dă chiar replici vii, de pe poziţia unui umanism superior, mai complet, a umanismului socialist, concepţiilor clasice despre om, despre locul şi rolul său în lume.

Crezul poetic, profesiunea de credinţă, aduce aminte de preceptele înţelepciunii epicureene profesate în cartea a II-a a poemului *De rerum natura* :

E dulce de pe mal să vezi pe altul [8]
Cum se trudeşte cînd noianul mării
E răscolit de vînturi. Nu fiindcă
Te-ar desfăta pe tine chinul altuia,
Ci pentru că-i plăcut să vezi cu ochii
De cîte rele eşti scutit tu însuţi.
E dulce să priveşti fără pericol
Oştirile pe cîmp încălerate.
Nimic pe lume însă nu-i mai dulce
Decît să stai pe culmile senine,
Bine-ntărite, ale-nţelepciunii.

Ne aduce doar aminte, spun acest lucru pentru că George Călinescu olimpicul, adeptul „impersonalităţii" maioresciene, proprie criticului şi artistului, şi-a dat seama treptat, după o amplă şi amară experienţă, cît de inutilă, cît de sterilă este încercarea de a se izola de lume. Intelectualul turnului de fildeş îi pare o himeră, nu atît prin caracterul utopic al ipostazei eului izolat, cît prin imoralitatea poziţiei faţă de poporul din care face parte şi căruia îi aparţine ca raţiune şi sensibilitate. George Călinescu nu se mai inspiră din Diogenes Laertios în adoptarea

[7] Titlul volumului *Lauda lucrurilor* este echivalentul românesc al poemului *De rerum natura*.

[8] *Poemul naturii*, 1965, p. 434 (1—90). Morala epicureană condamnă ambiţia onorurilor exterioare, a puterii şi a bogăţiei. „Înţeleptul nu va lua parte la viaţa politică. Nici nu se va face tiran. Va acorda numai atîta atenţie reputaţiei sale cît să nu fie tratat cu dispreţ" (*Diogenes Laertios*, X, 119—121).

unei etici epicureene, în cadrul vieții cetățenești, ci atras de chemarea sinceră a conștiinței lui se alătură poporului în lupta pentru emancipare socială și culturală, se adapă de la izvorul filozofiei marxiste cu privire la rolul transformator, revoluționar al practicii social-istorice.

Părăsind nimbul olimpian, George Călinescu descoperă, în ultimele două decenii, adevărul că strălucirea poetului constă în a fi conștiința trează a cetății lui și conclude cu înțelepciune : „Construcția socialismului este pentru noi o problemă națională, și a solicita scriitorului să fie un magistral incitator la fapta de ridicare a civilizației materiale și a culturii poporului român este a face apel la patriotismul său". De aceea filozofia profesiunii de credință, pe care o face în lirică, are valoarea unei experiențe sensibile, extrasă cu emoție din autobiografie, dar capătă și o semnificație polemică față de eul anterior egocentrist :

Eram bărbatul care-n singurătăți petrece,
Ca vulturul pleșuv pitit în stînca rece.
Nesuferind cîmpia fugeam de cei de jos,
Băteam din aripi iute spre muntele sticlos,
Și peste creste ninse, făcînd ocoluri rare,
Granitul mohorît îl apucam în gheare ;
Să scriu pe cer elipse eu mă credeam ales,
Pe sus scoteam un țipăt de nimeni înțeles.

Cînd coama-mi străluci la tîmple sideral,
Mă coborîi în vale ca un Virgil pe cal,
Cu lira într-o mînă, cu hățurile-ntralta,
Unde foșnește grîul sau aschii scoate dalta,
Strînsei în spume frîul, făcui la oameni semn
Cum să arunce coasa, cum să cioplească-n lemn.
Cîntam. Dar prea departe de ei ședeam în șa,
Din gura mea un murmur nedeslușit ieșea.

Descălecai. Le-am zis : În obște mă prenumăr,
Lăsați-mă busteanul să-l țin și eu pe umăr,
Din moară să scot sacii, albit tot de făină,
Să trag cu voi din baltă de pește plasa plină.
Veghea-voi turma noastră-n ocolul de nuiele,
Cu plumb și cu mistrie urca-mă-voi pe schele.
Frățește mi-au strîns mîna : Tovarăș fii cu noi,
Un fluier simplu taie-ți și fă-ne cînturi noi.

Reîntors la plăcerile și frumusețile simple ale vieții, eliberat din izolarea intelectualului claustrat, formă specifică a înstrăinării, George Călinescu s-a alăturat maselor largi populare în opera de făurire a unei orînduiri noi, a unei civilizații socialiste gravitînd în jurul omului și al idealurilor lui nobile, de libertate și echitate socială. Poetul își amintește de psalmii lui David, de înțelepciunea versului și a legislației lui Solon, își alege simbolurile din cărțile vechii înțelepciuni. Dă ascuțiș sclipirilor minții printr-o coroborare pasionată a gîndului cu lira, a cîntecului

cu fapta, după marile exemple ale lui Dante și Goethe, al căror univers umanist îl regăsește viu în realitatea zilelor noastre.

În ultimele două decenii se cristalizează atitudinea ideologică a gînditorului marxist, a omului de știință care a fost George Călinescu, și acest fenomen face să se șteargă treptat decalajul dintre logica lui cristalină și psihologia izolării în căutarea febrilă proprie creatorului de imagini. Concepția sa materialistă despre lume reiese nu atît din declarații de intenție și comentarii marginale cît din *conținutul obiectiv al operei sale.*

Înțelegerea materialist-istorică a societății îl ajută pe poet să dea o definiție realistă eului său poetic, să-l degajeze de excesele egocentrismului, de izolarea solipsistă la care-l condamna vechea manieră a liricii, considerată simplă aventură existențială a unei sensibilități cu totul unice, cu totul individuale, nedeterminată, necondiționată obiectiv. Eliberat de mitul libertății absolute și subiective, precum și de cel al inutilității acțiunii [9] cu un conținut social, George Călinescu dobîndește, o dată cu întregul nostru popor, sentimentul libertății reale prin cunoașterea și utilizarea în interesul colectivității umane a legilor obiective. Cunoaște forța maselor largi organizate și conduse după criteriile științifice ale unei concepții noi, revoluționare despre lume ca realitate materială în veșnică dezvoltare dialectică, în care istoria este operă de transformare a relațiilor umane, conform cerințelor concrete, în acord cu necesitatea obiectului. Pătrunde tot mai adînc înfiorat în sensul acțiunii lor istorice și comunică emoția, prin imagini adecvate, semenilor săi. Identificarea eului poetic cu stările de spirit mai comune, dar esențiale, caracteristice epocii și oamenilor ei, conferă eroului liric, sau ipostazei lirice a autorului, valoare de personaj real. Caracterul liric devine tipic, fără a cădea în păcatul schematic al prototipiei. Poetul devine, alături de confrații săi din toate generațiile, exponent al idealurilor poporului, ale națiunii, ale clasei muncitoare și ale partidului său. După cum face mărturie Nicolae Labiș, pentru care poezia este prima vioară, definind înalta-i sensibilitate [10], intuirea perspectivelor luminoase ale viitorului este condiționată de ieșirea din singurătate, de sentimentul solidarității poetului cu demiurgii valorilor materiale și spirituale ale acestei societăți :

> Mai mult ca înainte iubim acum pămîntul
> Împodobit cu oameni, am înțeles să-i cer
> Adînca simfonie ce-n codri-o sună vîntul,
> Nu murmurul copacului stingher [11].

Este o confluență, un consens evident între această mărturisire și crezul poetic călinescian. George Călinescu are conștiința marii valori de reprezentare a imaginii, el simte răspunderea deosebită a gestului artistic unic prin care se obiectivează conștiința socială a unei comuni-

---

[9] Mitul lui Sisif și prelucrările lui existențialiste, la Camus, de pildă, exprimat în lupta umanismului contra situației absurde a condiției umane în capitalism.

[10] Recunoscută ca fiind de prim ordin al valorilor liricii de către G. Călinescu.

[11] Nicolae Labiș, *Primele iubiri.*

tăţi întregi. De aceea acceptă cu plăcere să fie exponent al sentimentelor, al mutaţiilor psihologice esenţiale pe care le trăiesc eroii simpli ai timpului său. Sublimă apare acum contopirea idealurilor general-umane în trăirea eroului liric. Acesta se desface din încorsetarea eului poetic, care se autodefineşte, devine pe rînd muncitor al ogorului, meşter al incandescenţelor metalului, intelectual încordat asupra arcurilor tainice şi lăuntrice ale materiei în mişcare veşnică.

Eroii poeziei călinesciene preiau tradiţia marii altitudini a meditaţiei umaniste din poezia universală, dar au ceva specfic, o simplitate care aduce aminte de tăietura scurtă a fluierului, mai degrabă decît de marea orchestraţie a orgilor Renaşterii. Pentru a aprecia concepţia filozofică despre om şi coordonatele activităţii lui în lume, este important să ne oprim asupra diferenţierilor, asupra notelor specifice, noi, pe care le au eroii în lirica lui George Călinescu.

Mai întîi să remarcăm faptul că George Călinescu a valorificat în sinteză atitudinea de participare afectivă la viaţa oamenilor, atitudinea lirică în artă, în general, care a avut mereu tendinţa să surprindă superlativul frumuseţii în forme monumentale, de maximă intensitate ale existenţei, iubirea, descoperirea adevărului, victoria sau înfrîngerea, moartea. De aceea eroul a constituit adesea substanţa imaginii. Eroii Greciei clasice sînt surprinşi în atitudini solemne atît de epos, cît şi în statuar. Ei obiectivează dorinţa de armonie, de echilibru sufletesc perfect, care să domine lumea prin ataraxie. Tragedia ateniană îşi desfăşoară dialogul între cutezanţa omului şi universul dominat de legile teribile, de nepătruns, pe care i le dictează zeii. Prometeu, al cărui mit l-a atras pe tînărul Marx, încearcă o eliberare din lumea senzorială şi fenomenală prin pătrunderea în zona luminoasă a esenţelor. Ce este focul decît puterea omului de a stăpîni natura, de care s-a desprins prin revoltă, cum zice Vercors. Eroii clasici înfruntă predestinarea şi înving cu preţul jertfei lor. Moartea tragică este o pledoarie de neînvins în favoarea idealului uman.

Şi creştinismul a preluat miezul uman al acestor mituri „păgîne", dar l-a pervertit în resemnare. Suferinţa devine aura eroilor, ea se personifică şi se amplifică în legendele biblice.

Eroii Renaşterii sînt întruchipări gigantice ale omenirii în efort de emancipare, au proporţii monumentale ieşite de sub mîna lui Michelangelo, autorul lui David şi al grupurilor alegorice din Capela de Medicis, unde se confruntă timpurile şi anotimpurile universului cu vîrstele trecătoare omeneşti. Zei şi oameni, demoni şi sfinţi, tot universul acesta contradictoriu, deformat spre fantastic, se mişcă în opera lui Dante cu o uimitoare transparenţă a realităţilor omeneşti. După secolul lui Shakespeare se creează premisele unei dihotomii, de tip manicheist, în arta romanticilor. Zeii şi sfinţii devin cu adevărat oameni în efuziunile imaginaţiei lui Delacroix şi în poezia lui Byron, care se întîlnesc în simbolurile *Greciei* luptătoare sau în celebra *Zeiţă a libertăţii pe baricade*. Aceasta poate fi şi efigia marilor construcţii epice concepute de Victor Hugo. Reprezentările eroice devin tot mai ample şi mai semnificative pentru o problematică a întregii umanităţi. În momentul afirmării prole-

tariatului, romanticul întîrziat se zbate în căutarea soluției conflictului social, a ieșirii omului din starea de înstrăinare și dezamăgire. Contrastul dintre ideal și realitate duce pînă la paroxism tragicul situațiilor și al caracterelor. Eroul liric din *Luceafărul* își sacrifică fericirea limitată, dar firească, a persoanei în numele unui ideal superior, dar abstract, ascensiunea cunoașterii omenești.

Sublimă în conținut, monumentală ca formă de exprimare, lirica marilor afirmări eroice ale omului tinde, și reușește, să treacă dincolo de valoarea ei în epocă și devine universală prin meditația asupra sensului existenței omenești, prin sentimentul continuității materiale și spirituale pe care-l dobîndește opera creatoare a omenirii dincolo de timp. Ideea aceasta, care străbate și din frămîntările Sărmanului Dionis [12], și-a însușit-o George Călinescu inițial în alura ei romantică, găsindu-i apoi soluționarea științifică în cadrul concepției materialiste a istoriei. Universul psihologic al personagiilor sale era, de obicei, în conflict cu universul real sau constituia o entitate aparte față de acesta. Romantică a rămas inadaptabilitatea, prin care George Călinescu nu a acceptat niciodată preceptul lui Horațiu „in aurea mediocritas", forțînd întotdeauna expansiunea universului propriu, subiectiv, în exterior. Dilema acțiunii subiectului asupra universului real și a înțelegerii universului subiectiv ca un produs al mediului, al factorilor geografici, istorici și de cultură, dilemă tipic iluministă, n-a rezolvat-o poetul nici cu ajutorul fatalismului, nici al voluntarismului. Numai înțelegerea marxistă a practicii social-istorice i-a înlesnit cristalizarea atitudinii într-o problemă atît de complicată și de importantă cum este raportul dintre erou și mediul său istoric. Omul transformă lumea și prin aceasta se transformă treptat pe sine însuși, toată această operă istorică este determinată de condiții obiective, în ultimă instanță de modul de producție, de modul în care oamenii își produc existența lor materială.

Poetul contemporan dă un sens polemic concepției sale despre eroism, despre locul și rolul omului în lume. El înțelege eroismul prin prisma concepției materialismului istoric, ca acțiune conștientă, deliberată, liberă a omului în procesul însușirii practic-spirituale a mediului înconjurător. Omul nu este un simplu produs al împrejurărilor, ci producătorul *mediului său, construit arhitectonic, social, artistic...* Eroul, în sensul cotidian al cuvîntului, acționează hotărît să determine progresul social. Baza propriei lui afirmări și realizări este construcția socialismului, crearea de valori materiale și spirituale. Datorită rezultatelor muncii sale, omul trece dincolo de limitele existenței sale fizice, rezolvă

[12] Pentru care G. Călinescu dovedește afinitate și înțelegere. El comentează fraza eminesciană: „În fiece om se'ncearcă spiritul Universului, se opintește din nou, răsare ca o nouă rază din aceeași apă, oarecum un nou asalt spre ceruri"... și-l apără pe autorul ei de aderență la hegelianism. G. Călinescu se sprijină pe scrisoarea din 1874 adresată de poet lui Maiorescu, pe convorbirile cu Bodnarescu la Junimea și pe precizarea făcută de Eminescu: „Ceea ce facem noi singuri în gîndire, face și natura în puteri, din care cauză ajunsese și Hegel să spue că orice existență este un silogism, pe cînd tocmai inversiunea ar fi adevărată: silogismul este un mod de existență al cugetării, el este o existență ca oricare alta, o specie *subordonată genului existenței*" (G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, vol. I, București, 1934, p. 35).

în favoarea lui colocviul cu veșnicia. Actul este simplu, firesc, iar poetul îl prezintă în imagine antitetică :

În loc să-nalți cu spada — sălbatic călăreț
Un groaznic osuariu
Tractorul ia de hățuri și fi-vei mai măreț,
Decît trufașul Dariu [13].

Imaginea de demiurg, prin crearea de valori materiale și spirituale, revine în antiteza care stă la baza portretizării poetice a țăranului muncitor. Acesta este comparat cu un luptător din carele romane :

În sacii răsunînd de cristale
Sînt de bună seamă, trofeele tale
Din ce luptă tînăr erou ?
E partea mea din grîul nou [14].

În aparență simplu, răspunsul dezvăluie sensul adînc al existenței umane. Oamenii sînt utili unii altora, sînt complementari unii față de alții, cum spune Marx, prin muncă. În aceasta constă secretul sociabilității și al spiritualității lor. Dar pentru a fi fericiți de pe urma muncii, aceasta trebuie să rămînă în condițiile comunității umane o activitate creatoare, nu un travaliu muscular epuizant, prestat în folosul altuia și, în ultimă instanță, degradant în condițiile societății bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție. Înstrăinarea de produsul activității creatoare, înstrăinarea de produsul muncii, duce în capitalism și la înstrăinarea de esența umană, la îndepărtarea de curiozitatea, inventivitatea și hărnicia firească a omului care-și modelează lumea conform dorințelor proprii. Într-o societate în care omul este înstrăinat de munca lui, el se îndepărtează treptat de activitatea practică, devine apatic, se simte inutil. Tragedia existențialistă are sens doar pentru ființa lipsită de posibilitatea afirmării prin creație, pentru cei ce n-au realizat nimic, ce au fost o umbră, o poză sau o *Rochie de moar*, cum spune poetul :

Nici babă și nici fată ! Pocnește-n violină
Unul din cei doi greieri, luminile declină,
Desfac capacul lăzii, în ea, pe fundu-i doar,
O veștejită rochie de jeuri și de moar [15].

Dar omul nu-i numai deșertăciune, aparență a ființei în spațiu și timp, el este conștiința de sine a imensului ciclu pe care-l străbate materia în univers, posibilitate și realitate a unei acțiuni eficiente, transformatoare :

Iscusită, înaltă făptură
E omul ce-n laț prinde vîntul,
Și care pe soare sau brumă
Cu plugul ară pămîntul.

[13] George Călinescu, *Tristețea este stearpă*, în volumul *Lauda lucrurilor*, București, E.P.L., 1963, p. 12.
[14] Idem, *Grîu nou*, în volumul *Lauda lucrurilor*, p. 40.
[15] Idem, *Rochie de moar*, în volumul *Lauda lucrurilor*, p. 66.

Sensul epicureic al fericirii, acel „carpe diem", îl afirmă cu liniștea stăpînului firii, nu cu disperarea clipei :

Mulțumit este omul cuminte
De cimpoi și de fluier,
De nisipul fierbinte,
De-al bondarului șuier.

. . . . . .

De fata cu sînii mici
Și cu roșie buză,
De pruncii voinici,
De nevasta lăuză [16].

Metamorfozarea și trecerea lucrurilor, anotimpurile și vîrstele nu-l sperie, nu-l înfioară decît gîndul eventualei inutilități a trecerii lui prin timp. Singurul remediu pare a fi trăirea deplină a vieții în virtutea măsurii ei proprii, măsură care-i dă frumusețea și putința de a trece dincolo de veac. O asemenea posibilitate de afirmare o are omul numai în condițiile libertății sociale, atunci cînd este singur stăpîn al muncii și al rezultatelor ei, al soartei proprii.

Eliberat de influența croceană, care l-a învăluit o vreme, împreună cu marele său prieten de generație Tudor Vianu, poetul se alătură idealului revoluționar al clasei muncitoare, înțelege că mijloacele de realizare a supremului umanism [17] nu stau la îndemîna unei acțiuni subiective și solitare, ci aparțin dezvoltării obiective a celor ce muncesc, a mișcării lor conștiente condusă de partidul revoluționar marxist-leninist. Îl atrage edificarea noii lumi, *„Comunismul,* în sensul desființării *pozitive a proprietății private,* considerată ca *autoînstrăinare* a omului și deci în sensul unei reale luări în stăpînire a esenței omenești de către om... este egal cu umanismul" [18]. Sesizînd această coincidență, George Călinescu a asimilat-o mesajului său poetic, a transformat-o în esență a verbului său.

O idee nobilă cum este cea a eliberării omului prin revoluția socialistă, o cauză cu adevărat general-umană, înalță opera la altitudini nebănuite, îi dă rezonanțe noi, pe care talentul, oricît de autentic, nu le-ar fi descoperit în căutarea propriului eu interior. În lirică, mai mult decît oriunde în artă, filozofia clasei muncitoare, legată de realitatea și de transformarea ei obiectiv-istorică, este capabilă să dea naștere unui mesaj vibrant. Profund gînditor, așa cum o dovedește în multiple domenii ale muncii intelectuale, poet ale cărui imagini au implicații cosmice, George Călinescu crede profund în capacitatea de cunoaștere a omului, în afirmarea posibilităților lui de a transforma lumea conform dorințelor raționale ale comunității. În acest cadru epopeic, de supunere a energiilor universale de către oamenii liberi, uniți prin aderarea la

[16] G. Călinescu, *Omul,* în volumul *Lauda lucrurilor,* p. 23.
[17] „Contemporanul" nr. 45 din 7 noiembrie 1962, p. 1.
[18] K. Marx și F. Engels, *Despre artă și literatură,* București, E.P.L.P., 1953, p. 109.

idealul socialismului și al comunismului, intelectualul își găsește locul și adevărata vocație :

Fii fraților tăi pildă, de ești cu-nvățătură,
De mari isprăvi te-apucă,
Pe cremenea cea tare fă loc de arătură
Și mările usucă [19].

Simplitatea clasică a versului este adecvată împrejurării și sună firesc, fără emfază, ca un îndemn la muncă. Dar dincolo de aparenta simplitate se aude, cu ecou de gong, concluzia unui ceas al împlinirilor. Întrebările doctorului Faust [20] și-au găsit răspunsul. Marea poate fi supusă, stînca poate rodi. Sensul vieții constă în munca roditoare a oamenilor liberi. Personalitatea se realizează prin fapte și dăinuiește prin ele peste vreme. Tristețea, veșnica meditație asupra sfîrșitului inevitabil sînt învinse de încrederea în temeinicia faptelor omului, de sentimentul forței nemăsurate pe care o au inteligența și brațul, agerimea ochiului și îndemînarea mînuirii uneltelor.

Prin creația sa, omul trece dincolo de clipă, dincolo de spațiile care-i păreau înaintașului său inaccesibile. Temeiul optimismului este orînduirea în care fiecare cetățean se întovărășește cu semenii săi muncitori, pentru a cunoaște și supune natura, în acord cu dorința și voința comună. Afirmarea forței creatoare are implicații sociale, căci trebuie mai întîi construită societatea în care oamenii muncii să aibă interese comune. Omul dăinuiește prin vreme datorită muncii și artei sale, dar acestea se manifestă liber, ca aptitudine esențială, numai în cadrul unei colectivități eliberate de exploatarea capitalistă.

Gîndirea bine cristalizată aduce în vers sublinierea condițiilor sociale în care munca și arta devin un mod de realizare a fericirii omenești.

Am curățat ogorul, egali în muncă grea
De buriana rea,
Din vițe și semințe am scos prin lungi altoiuri
Cele mai bune soiuri,
Am născocit unelte de sine mișcătoare,
Și-n mari laboratoare
Materia studiind, din stîncă facem scrum
Și țesături de fum,
Punînd în floră, faună și-n zona minerală
O nouă rînduială [21].

Atît metamorfoza materiei, care nu mai domină omul, ci se supune inteligenței și priceperii lui, cît și ideea unei orînduiri noi în toate regnurile universului, vin să sugereze nemărginita forță revoluționară a practicii umane. Ideea filozofică, fără a fi alambicată abstract, plutește

[19] George Călinescu, *Tristețea este stearpă*, în volumul *Lauda lucrurilor*, p. 12.
[20] J. W. Goethe, *Faust*, București, E.P.L.P., 1955, p. 523 : „Sînt tîrnăcoapele, le-aud, De bucurie strig ! / Aud mulțimea robotind, pămîntul / Cu sine însuși împăcîndu-l / Talazurilor ea hotar le pune / Și marea-ncinge cu un dig /...Își merită viața, libertatea-acela numai / Ce veșnic și le cucerește, ne-ncetat", aceasta este concluzia întregii opere.
[21] George Călinescu, *Rînduială nouă*, în volumul *Lauda lucrurilor*, p. 31.

deasupra imaginii extrem de simple, în aparență, a muncii pe ogor, în uzină sau în laborator. Dar gestul simplu are potențare de simbol.

Fiecare dintre actele metamorfozării naturii, sub acțiunea inteligentă a muncii, vine să dea parcă o nouă coordonată gigantică revoluției socialiste, în urma căreia omul a devenit puternic, înzestrat cu mijloacele corespunzătoare aptitudinilor sale creatoare. Viața este un prilej de bucurie, de profundă satisfacție și optimism creator, pentru că toate bunurile lumii aparțin omului. El și le însușește, fără reticențe, ca un laic al epocii Renașterii, fără să se rătăcească în ceața îndoielilor mistice. Forța de cunoaștere și stăpînire a lumii este nelimitată pentru rațiune, ea duce la progres și fericire. Acesta este un sentiment profund uman pe care-l dobîndește autorul *Laudei lucrurilor*, spre deosebire de Lucretiu, modelul său clasic, a cărui „peri füzeos" aistoric îl conduce la concluzia decăderii de la epoca de aur la cea de fier [22].

Acum sentimentul victoriei omului asupra naturii are un temei științific și dobîndește amploare în afirmația cu valoare de certitudine :

Adîncile probleme desface-le-va omul
Cu-ai rațiunii dinți,
În veci inaccesibil nu va rămîne pomul
Sublimei cunoștinți [23].

Mitul lui Prometeu și-a găsit un echivalent în legenda biblică a pomului oprit, al cunoașterii. El capătă o vibrație nouă, accesibilă, apropiată în cartea poetului materialist, care redităează un poem antic al naturii. Acum omul devine cu adevărat măsura tuturor lucrurilor și descifrează natura lor intimă, impulsionat de curiozitatea științifică, dar și de emoția pentru efectul social al descoperirilor sale.

Cum am mai spus, George Călinescu nu filozofează de dragul ipostazei meditative, lui i se poate aplica pe deplin aserțiunea altui mare contemporan [24] : „gîndesc pentru a acționa". Înțelegerea lumii materiale în toată realitatea ei, a omului și a locului ce-l ocupă în lume generează un optimism epicurean nedesmințit. Viața însăși este „piatra filozofală" și ea îndeamnă la hedonism :

Cînd te cuprind la piept
Sau îngenunchi vibrant,
Mă simt mai înțelept
Ca filozoful Kant,

Care-a ajuns cărunt
Scriind *Rațiunea pură*
Eu te sărut mărunt
Pe-obraji, nas, ochi și gură [25].

---

[22] La Lucretiu, preocuparea filozofică perseverentă în a descifra adevărul despre lucruri, despre natura lucrurilor, vădește înțelegere materialistă a ontologiei, dar în privința societății scoate la iveală un punct de vedere naiv, aistoric, o absolutizare a decăderii, proprie perioadei imperiale.

[23] George Călinescu, *La un portret*, în volumul *Lauda lucrurilor*, p. 35.

[24] Louis Aragon.

[25] George Călinescu, *Piatra filozofică*, în volumul *Lauda lucrurilor*, p. 123.

Desigur, aici, ca și în invocația lui Lucretiu către Venus, imaginea femeii și chiar actul erotic nu au decît sensul simbolic de a sugera victoria fecundității omului asupra lucrurilor nesimțitoare, în aparență imuabile, veșnice. Este și acesta un mod de afirmare a sensibilității, prin care nu numai corpul, dar și spiritul se perpetuează, ducînd poezia mai departe prin veac, fixînd sentimentul mai durabil decît bronzul sau marmora, conferind victorie ideii dincolo de orice obstacole.

George Călinescu a crezut constant în virtuțile vieții, în tot ce este omenesc. Filozofia materialistă singură dezvăluie adevărul cu privire la structura lumii, locul și rolul omului în univers, și de aceea poate să ne dea liniștea sufletească, echilibrul, de care a fost lipsită omenirea în tot lungul ei trecut. Convingerea aceasta nu s-a clătinat în ființa gînditorului nici la suflul rece al *Melancoliei* lui Dürer, nici la atingerea mîinii ei osoase.

Conștient că sfîrșitul inevitabil se apropie, că ființa lui fizică nu va fi cruțată de boală, George Călinescu și-a recapitulat lucid drumul parcurs și a încercat să-și încheie manuscrisele, această ultimă socoteală cu viața. Marea lui seninătate în fața morții este mai autentică decît a grecilor. Ea are un suport științific mult mai temeinic în înțelegerea legilor naturii, față de care este supus orice obiect sau fenomen finit, deci pieritor.

Cu atît mai mult emoția sfîrșitului dramatic ne cuprinde, așa cum l-a cuprins și pe poet, atunci cînd îi citim ultimele poezii, poate și cele mai frumoase, poezii în care nu simte tentația spre neant, pe care a încercat-o Nerval [26], ci se întoarce cu ochii limpeziți de lacrimi spre viață. Este aici un fierbinte elogiu al vieții, o încheiere lucidă făcută *Laudei lucrurilor*.

În ultimele sale poezii, George Călinescu a continuat să preamărească frumusețea unică a vieții, a tradus simbolul ei latin, adorația lui Venus, într-o imagine mai apropiată, transparentă aluzie la legile firii, care nu-l mai înspăimîntă pe cel ce le-a pătruns sensul. Crescut din pămîntul fertil al muncii și înțelepciunii acestui popor, mineralizat ca bătrînul stejar, poetul se vede înconjurat de dragoste :

> Să te-mpletești gingașă ca vița pe-al meu trunchi,
> Obrazul meu să-l lași lipit cald pe genunchi [27].

Sentimentul contopirii fertile cu natura, în îndelungata experiență a vieții și după ea, dă aura de liniște a unei datorii împlinite. Căldura sufletească ce emană din această împăcare caută să fie exprimată și reușește pe deplin să îmbrace contururile unor simboluri cu valoare general umană.

Cu toată dragostea fierbinte pentru culorile și căldura vieții, pentru planurile și proiectele încă nerealizate, dragostea mărturisită în ulti-

---

[26] Vezi N. I. Popa, *Le sentiment de la mort chez Gérard de Nerval*, Paris, Gamber, 1925.

[27] George Călinescu, *Deborah*, în „Gazeta literară", nr. 50 (561) din 10 decembrie 1964.

mele zile ale vieții prin mirificele imagini ale *Păsărilor minunate,* care apar postum, cu toată lupta îndîrjită, puterile îl părăsesc pe om și durerile îl copleșesc.

Fără reticențe, propriu fiindu-i tot ce-i omenesc, George Călinescu imploră parcă un sfîrșit al chinurilor, fără spaimă în fața morții, dar și fără ipostaziere stoică, simplu, firesc, așa cum o face și poetul anonim de-a lungul veacurilor. *Obstacol invizibil* ne dă o mărturie despre lupta înspăimîntătoare dintre ființă și neființă, în care ființa fizică cedează, cu licărirea de speranță că-i va supraviețui valoarea creată spiritual :

Un gîndăcel cu aripi subțiri sub carapace
Dintr-un mirific neam
Încondeiat cu aur, nu-și mai găsește pace
Mereu izbește-n geam [28].
Neînțelegînd acel obstacol invizibil
Dintre odaia mea
Și țara ierbii, cade, în iureșul teribil,
Zdrobit de dușumea.
Și eu desfac mari aripi în noaptea colosală,
Rup gratia de fier [29],
Voind să evadez spre ziua siderală,
Dar mă lovesc de cer [30].

Poezia este datată din 5 martie 1965. Înainte de a se stinge, cu o ultimă licărire, George Călinescu mai afirmă o dată deplina liniște și luciditate în fața morții în momentul încheierii acestui ciclu splendid al naturii pe care-l reprezintă viața :

Ades din tine, bulgări luînd în mînă,
Mă-ntreb ce ești țărînă ?
În tine, amestecați ca-n-trun aluat,
Zac Cicero, Socrat [31].

Ritmul este solemn, apăsător, ca al unui Hamlet, și este inevitabil să te sufoce emoția la privirea acestui cap leonin aplecat asupra țărînii în care se va întoarce. El meditează ca un materialist, fără spaimă de himerele imaginației primitive, gîndește despre rotirea sferelor, legitatea proceselor și locul pe care-l mai reprezintă o clipă ființa lui în univers.

Filozofia este chemată nu numai să întărească pe om, arătîndu-i cum să rămînă neclintit în mijlocul furtunilor vieții, ci să-i ofere și un sprijin temeinic spre a birui frica de moarte, pregătindu-l să înfrunte cu seninătate și curaj această necesitate inexorabilă a naturii.

---

[28] Cărăbușul de mai este simbolul egiptean al morții.

[29] Imaginea coliviei de lut în care este închis sufletul omenesc este de proveniență folclorică.

[30] George Călinescu, *Obstacolul invizibil,* în „Contemporanul", nr. 10 (1960) din 5 martie 1965.

[31] Idem, *Pămîntul,* în „Contemporanul", nr. 11 (1961) din 12 martie 1965.

Frica de moarte, comună tuturor oamenilor, își are izvorul, după cum l-a învățat Seneca, în ignorarea naturii ei adevărate și poate fi învinsă prin meditație asupra sensului vieții și sfîrșitului ei necesar. Spiritul filozofic dezvăluie caracterul fragil al lucrurilor, necesitatea sfîrșitului lor, înțelegîndu-l ca pe o realitate naturală în curgerea existenței. De aici rezultă însă concluzia pozitivă că domeniul în care trebuie căutată și realizată fericirea este cel al vieții, chiar dacă este scurtă și trecătoare. Dobîndește fericirea acela care, înfruntînd cu seninătate adversitățile, nu se teme de soartă. Amenințarea acesteia nu există pentru cel care, cunoscînd desfășurarea naturală a lucrurilor, se poate conforma legilor ei. Durata vieții este indiferentă pentru înțelept, fiindcă prețul ei este în funcție nu de numărul anilor, ci de intensitatea trăirii, fiindcă un interval scurt poate cuprinde o viață bogată și valoroasă.

„Să facem, îl sfătuiește Seneca pe amicul său Lucilius, așa ca viața noastră, ca și obiectele de preț, să cîntărească mult, nu să se întindă mult. Să o măsurăm prin fapte, nu prin durată. Vrei să știi ce deosebire este între omul energic și disprețuitor al soartei, care și-a îndeplinit toate îndatoririle vieții omenești și a ajuns la supremul bine, și acela peste care anii au trecut cu nemiluita ? Primul trăiește și după moarte, celălalt e mort înainte de moarte. Să lăudăm deci și să-l socotim printre oamenii fericiți pe acela care și-a drămuit bine timpul, oricît de puțin a avut, căci el a văzut adevărata lumină“ [32]. George Călinescu, după modelul lui Seneca [33], compară viața, mai ales ultima ei parte, cu o piesă de teatru. Valoarea nu depinde de durata ei, ci de felul în care a fost jucată [34]. Și deodată această înțelegere profundă izbucnește într-o replică de fină ironie, subtilă subminare a înclinației romantice, sau chiar idealiste, proprie unor asemenea momente de cumpănă a firii. Luciditatea filozofică triumfă definitiv :

Boerebist e-n munți de mult cenușă
Dar poate un drug de ușă
Pe care, putred, l-au zvîrlit pe foc
Stejar fu pe-acel loc.
Din lutul lui Homer, rapsod divin,
Ce știi de nu beau vin.
Și dacă huma ce-mi lipește vatra
Nu-i decît Cleopatra ? [35].

Poezia a apărut în ziua de 12 martie 1965. Vatra mai era caldă, stăpînul se stinsese. Rămîne însă opera de o mare amploare și complexitate, mărturie vie și nepieritoare a valorii pe care o reprezintă afirmarea rațională și sensibilă a unei prezențe omenești în univers. Vatra se va nărui, nimic nu va reduce însă la neant vibrațiile inteligenței și sensibilității poetice unice, irepetabile.

---

[32] Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Scrisoarea 93.
[33] *Ibidem*, Scrisoarea 77.
[34] Vezi I. Davidsohn, *Scepticii*, comunicare la sesiunea științifică a Univ. „Al. I. Cuza“ Iași, 1965.
[35] *Pămîntul*, în „Contemporanul“, nr. 11 (1961) din 12 martie 1965.

Visele adevăraților poeți spun totdeauna direcția în care merge omenirea [36], în aceasta constă marea lor valoare de reflectare și transformare a realității obiective. Metempsihoza antică, reluată ca mit și figurație în gîndirea eminesciană sau în poezia filozofică a lui George Călinescu, are semnificație de simfonie închinată transferului de valori spirituale de la o generație la alta.

La capătul acestui drum, străbătut alături de un gînditor care-a vibrat cu sensibilitate de poet, iată-ne ajunși la concluzia că judecata de valoare este o judecată de existență. Însuși conceptul de valoare este o afirmație, o obiectivare a existenței esențiale, raționale și sensibile a omului, prezentă în toate aprecierile. Omul este presupus ca sensibilitate * în orice moment al însușirii universului, ca măsură a frumuseții sau a urîțeniei, a grotescului sau a gingășiei, a dramaticului sau a liricului. Cu alte cuvinte, cunoașterea artistică, însușirea practic-spirituală a lumii în forma senzorială a imaginii, vor fi mereu o reflectare a obiectului, dar a unui obiect raportat tacit sau prin implicație la un subiect care vibrează afectiv. Raportul obiect-subiect în cazul creării sau aprecierii valorii de artă va fi de multe ori eliptic de subiect, de termenul afectiv al comparației obiectului, dar îl va presupune, ca într-o comparație incompletă, deci metaforică. Cunoașterea artistică este, prin urmare, metaforică în substanța ei, indiferent de figurile de stil pe care le îmbracă.

Poezia este marea artă a însușirii universului prin metaforă, adică a umanizării lui. Ea aparține în mod necesar, esențial și definitoriu sensibilității omenești. Ea este ecoul afectiv al cunoașterii și al transformării lumii.

---

[36] George Călinescu, *Mesaj*, în „Contemporanul" nr. 8 (1958) din 19 februarie 1965.

* Ca afectivitate, lume a sentimentelor și pasiunilor, nu în sensul prim de senzorialitate.

DISCUŢII

ÎNSEMNĂRI DESPRE PROGRESUL VALORILOR ESTETICE

DE

ION PASCADI

Studiul îşi propune să definească unele coordonate ale progresului estetic ca parte relativ autonomă a progresului social general, urmărind îndeosebi evoluţia idealurilor şi a sistemelor de valori estetice într-un anumit context social şi subliniind criteriile care permit depistarea progresului estetic. Printre aceste criterii, un rol deosebit îl joacă expresivitatea umană, găsirea unor noi dimensiuni estetice, multitudinea viziunilor despre om pe care acestea le fac posibile, rezonanţa socială, universalitatea mesajului, caracterul reprezentativ.

PROGRESUL SOCIAL

Acceptînd ideea evoluţiei lumii valorilor, deci şi a valorilor estetice, se pune, credem, în primul rînd problema *sensului* acestei evoluţii, a măsurii în care, datorită modificărilor ce au loc în conţinutul şi înfăţişarea acestora, se poate vorbi de un *progres*, de o înaintare în linie ascendentă. Nu este locul să discutăm aici pe larg noţiunea de progres social, întemeindu-ne pe argumentarea marxist-leninistă privitoare la legile obiective ale dezvoltării, la succesiunea în linie ascendentă a orînduirilor sociale, la înaintarea pe frontul ştiinţei şi tehnicii, la paşii făcuţi de civilizaţia omenească de la începuturi pînă în prezent. Noţiunea de progres social s-a conturat destul de limpede în cadrul cercetărilor sociologiei marxiste, ca expresie complexă şi nu o dată contradictorie, a cîştigurilor dobîndite de omenire pe scara evoluţiei sociale. Deşi negată de unii gînditori situaţi pe poziţii reacţionare, ideea de progres şi-a făcut loc din ce în ce mai mult în lumea contemporană şi puţini sînt aceia care în zilele noastre o resping în mod absolut, încercările de a ocoli esenţa progresului social mergînd acum îndeosebi pe linia limitării

Rev. filoz., **13**, 4, p. 521—533, Bucureşti, 1966

acestuia doar la planul spiritual. Multilateralitatea domeniilor în care progresul social apare evident — desigur îmbrăcînd o mare varietate de forme — nu ar putea fi epuizată în acest cadru, după cum nu pot fi enumerați toți factorii ce intervin în acest contradictoriu proces. Ni se pare însă important să subliniem că purtătorii progresului social sînt îndeobște acele forțe sociale ale căror interese merg pe linia legilor obiective, iar în rîndul acestora, în epoca contemporană, rolul hotărîtor îi revine clasei muncitoare, reprezentantului ei cel mai avansat — partidul marxist-leninist. Desigur, noțiunea de progres social nu se reduce numai la progresul economic sau cel politic — deși acestea sînt esențiale și, în ultimă instanță, determinante —, ci este vorba și de alte numeroase planuri, cum ar fi cel științific, moral, juridic, estetic. Mersul ascendent al dezvoltării lumii valorilor este istoricește determinat, în sensul că noile cerințe apărute necesită răspunsuri axiologice corespunzătoare și, pe această linie, aflîndu-se în fiecare moment la locul lor, aceste răspunsuri concretizează treapta uriașei scări evolutive. Precizînd conținutul istoric concret al acestora, C. I. Gulian arată că „valorile noi sînt istoric determinate, sînt normele pe care ni le cere Necesitatea istorică" [1]. Desigur, determinarea de către necesitatea istorică concretă nu este automată și nici nu se realizează direct, nemijlocit, mai ales în domeniile mai îndepărtate de baza economică, ceea ce dă naștere uneori la contradicții și neconcordanțe. Dacă procesul determinării sociale are loc mediat, în ultimă instanță, sensul axiologic al tuturor tipurilor de valori este dat de raportarea lor la legile procesului social. Clasificarea valorilor în pozitive și negative oglindește în acest sens tocmai un asemenea unghi de vedere. După cum arată H. Wald, „fiecare cuplu axiologic formează o unitate contradictorie care oglindește, în ultimă instanță, cele două sensuri ale istoriei : *înainte* și *înapoi*. Valorile pozitive înlesnesc dezvoltarea socială, iar valorile negative o frînează" [2]. Desigur, fiind justă în liniile ei generale, o atare formulare nu trebuie înțeleasă absolutizant, deoarece nu întotdeauna valori negative, ca rău sau urît de pildă, sînt contrare sensului progresist al istoriei, iar înțelegerea autenticei lor funcții sociale se impune. De altfel, problema se complică și mai mult prin faptul că în cadrul unei orînduiri sociale, alături de valori ce exprimă interesele claselor progresiste și care au îndeobște un sens pozitiv (deși lucrul acesta diferă în legătură cu momentul concret al evoluției sociale), există și valorile promovate de clasele reacționare, al căror sens negativ în genere nu anulează cu totul acele trăsături care — corespunzînd la vremea apariției lor sensului ascendent al dezvoltării, al descătușării esenței umane — rămîn valabile. Astfel, nu întotdeauna valorile pot fi împărțite atît de tranșant în progresiste și reacționare, iar elemente general-umane, incluse chiar în unele valori care istoricește au devenit reacționare, nu-și pierd perenitatea. Complexitatea situației este oglindită și de alt fapt : valorile, ca produse sociale care odată apărute dobîndesc o „realitate" proprie, nu dispar o dată cu acele condiții sociale

[1] C. I. Gulian, *Introducere în etica nouă*, București, Edit. de stat, 1946, p. 14.
[2] H. Wald, *Introducere în logica dialectică*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1959, p. 167.

care le-au chemat la viață, ci își continuă drumul alături de noile valori — pozitive sau negative — apărute și dobîndesc adesea un conținut social cu totul diferit de cel inițial. După cum subliniau pe drept cuvînt Mihai Ralea și T. Hariton, „valorile sociale se schimbă mereu, în funcție de formațiunea economică-socială, dar ele nu se schimbă dintr-o dată, așa că în sînul aceleiași societăți găsim la un moment dat valori vechi și valori noi, valori proprii și valori de împrumut, valori efemere și valori durabile, unele cu caracter strict local, altele cu o circulație cvasiunanimă. Interferența valorilor și succeselor este un fenomen inevitabil pînă nu se va instaura comunismul pe întreaga planetă" [3]. Fiind de acord cu caracterul inevitabil al interferenței valorilor de diferite proveniențe în sînul aceleiași orînduiri sociale, nu înțelegem de ce în comunism fenomenul acesta al interacțiunii lor ar dispărea, după cum se pare că se sugerează în cele de mai sus. Dimpotrivă, desigur cu un alt conținut, în comunism, mai mult ca oricînd, va fi prezentă această interacțiune a valorilor de diferite tipuri și cu proveniențe istorice diferite, numai că sinteza acestora se va realiza pe calea unei selecții sociale conștiente, în lumina idealului comunist care înglobează tot ce este valoros și permanent valabil în istoria spirituală a omenirii, iar dinamica dezvoltării va face ca și atunci să coexiste „valori noi" cu „valori vechi".

CRITERII ALE PROGRESULUI ESTETIC

Dacă ideea progresului social este, în general, mai ușor acceptată, poate în nici un domeniu mai mult decît în cel estetic, progresul n-a fost negat mai vehement. Ideea după care în lumea valorilor estetice nu există progres, nu se poate vorbi de nou și de vechi, de pozitiv și negativ sau de superior și inferior nu reprezintă, după părerea noastră, un simplu reflex în acest domeniu al teoriilor reacționare despre inexistența sau imposibilitatea progresului. Negarea progresului estetic a devenit posibilă aici în mare măsură datorită însăși naturii valorii estetice.

Dobîndind o independență relativă accentuată față de alte valori — îndeosebi pe o treaptă mai evoluată a dezvoltării — și oglindind adesea extrem de mediat mutațiile ce se petrec pe planul vieții materiale și spirituale, valoarea estetică a putut, mai ușor decît alta, apărea complet detașată de legile progresului social. Apoi caracterul de unicat al valorii artistice creează și o situație specială, întrucît nu permite subsumarea diferitelor opere unor scheme unificatoare, ci doar stabilirea unor trăsături și criterii comune extrem de generale în aprecierea lor în raport cu progresul social. Specificul valorilor artei le face astfel greu de ierarhizat sub raportul valorii lor artistice. Comparînd arta cu celelalte domenii ale lumii valorilor, Tudor Vianu atrăgea atenția asupra specificității ei : „S-a crezut că vremea noastră trebuie să nutrească și în domeniul artistic aspirația către integrare și unificare atît de legitimă

[3] Mihai Ralea, T. Hariton, *Sociologia succesului*, București, Edit. științifică, 1962, p. 380.

în știință, în morală, în viața socială. Dar o dată cu aceasta s-a trecut peste faptul că arta, întrupînd în fiecare dintre realizările ei, valori nefungibile, unități neînsumabile, că ea fiind «la țintă în fiecare moment al său», după cum sună formula elocventă a lui Goethe, tendința de a obține, în legătură cu ea, forme mai largi de integrare nu este nici legitimă, nici posibilă" [4]. Fără îndoială, preluarea și prelucrarea experienței artistice nu sînt excluse și într-un sens ele se integrează în substanța noii valori realizate, dar aceasta nu se așază în locul celei vechi, ci *alături* de ea.

Domeniul valorilor estetice ale naturii pare, poate, și mai puțin subordonat unor criterii care să desprindă elementele noi, înaintate, de cele vechi, retrograde, deoarece în natură nu sînt aplicabile legile progresului social. Se poate stabili o ierarhie estetică pornind de la legile fizice, chimice sau biologice, așa cum au încercat unii ? Putem spune că elefantul este mai frumos decît un fluture, deoarece se află pe o treaptă superioară a evoluției biologice ? Există criterii estetice după care un peisaj de munte este superior unuia marin sau o pădure unui luminiș ? Evident că nu. O anume concordanță cu legile progresului social poate fi întîlnită însă în domeniul valorii estetice a relațiilor sociale, deși intervin și aici numeroase contradicții și neconcordanțe.

Putem oare vorbi atunci de existența unui progres estetic ? După părerea noastră da, cu condiția de a lua în considerație specificitatea acestui domeniu și, ca atare, de a nu aplica în mod artificial criterii extraestetice acestui proces. Astfel, în primul rînd credem că se poate vorbi de un progres real în dezvoltarea idealurilor estetice ale omenirii, în sensul că acestea ajung să exprime din ce în ce mai complet esența umană obiectivată, ceea ce potențial creează premisele și pentru un progres în domeniul valorilor estetice finite. Faptul că idealul estetic al socialismului — parte a idealului social socialist — exprimă forțele esențiale umane libere în deplinătatea lor, reprezentînd astfel un pas înainte, nu duce însă în mod automat la realizarea unor valori estetice, aici un rol excepțional de important revenind talentului personalității creatoare.

Progresul estetic poate fi înregistrat și prin urmărirea evoluției sistemelor de valori estetice, prin locul pe care aceste valori îl ocupă în realitate, prin modificarea ponderii lor în raport cu alte valori și prin schimbarea conținutului lor. Reflectînd aceste modificări pe plan teoretic, sistemul categoriilor de azi nu poate fi identic cu cel hegelian sau aristotelic. Orînduirea socialistă transformă radical toate domeniile vieții, determinînd mutații sensibile și în lumea valorilor spirituale. Generalizarea caracterului complex și contradictoriu al acestui proces trebuie, desigur, și ea înnoită. Un aspect al problemei îl constituie sfera de manifestare a diverselor calități estetice, ponderea lor în viață și artă. „Esteticul se concretizează în variate forme — arată Ion Ianoși —, dar preferințele orînduirilor sociale nu sînt aceleași" [5]. Sînt semnificative, de pildă, în acest sens, unele tendințe caracteristice valorilor estetice

[4] Tudor Vianu, *Filozofie și poezie*, București, Edit. Casa școalelor, 1943, p. 252.

[5] Ion Ianosi, *Socialismul și valorile estetice*, în „Gazeta literară", 18 mai 1961.

ale vieții sociale în condițiile socialismului, ale căror reflexe, desigur nu automate și identice, se regăsesc și în arta care o oglindește. Un loc precumpănitor capătă astfel frumosul, ca și formele elevate ale acestuia — sublimul, monumentalul —, pe măsura măreției eforturilor constructive proprii orînduirii socialiste, în timp ce tragicul, de pildă, își restrînge evident sfera, întrucît principalul său izvor — exploatarea și nedreptatea socială — a dispărut.

Încercînd să conturăm maniera specifică de realizare a progresului estetic, ar trebui nu numai să adăugăm că ar fi greșită stabilirea unui paralelism cu legile progresului social general, dar trebuie să atragem atenția și asupra a ceea ce Marx numea „dezvoltarea inegală a artei". În sînul valorii artistice însăși, dezvoltarea unor ramuri și genuri nu are loc în mod uniform, și istoria internă a artei, intervenția geniului creator oferă nu puține surprize amatorilor de scheme. Este, prin urmare, dificil de a stabili legități general-valabile, deoarece, dacă tradiția și influențele externe nu trebuie neglijate, hotărîtor rămîne totuși, în ultimă instanță, felul în care individualitatea creatoare prelucrează în mod original substanța de viață și experiență artistică acumulată. Totalitatea condițiilor sociale nu ar fi deci niciodată suficientă pentru a explica progresul în artă, rolul principal revenind geniului și talentului inovator. Aportul personalităților creatoare se integrează, desigur, în contextul tuturor factorilor amintiți, întrucît el nu pornește niciodată de la zero, ci are la bază ceea ce istoria spirituală a omenirii a acumulat. La rîndul ei, odată apărută, opera are o viață estetică proprie în contextul istoriei artei și care ține, după cum subliniază Mikel Dufrenne, de „istoricitatea culturii estetice" [6], și, în decursul vieții ei ca valoare, ea poate juca un important rol în cadrul progresului estetic în general. Înțelegerea complexă și nuanțată a factorilor ce concură la realizarea progresului estetic ferește astfel de o înțelegere simplistă, sociologist-vulgară, de teorii cum sînt cele ale sincronismului, ca și de cufundarea în relativism și subiectivism total.

Lucrurile diferă și în legătură cu domeniul despre care este vorba. Referitor la natură, de pildă, idealul și valoarea neputînd fi distinse (întrucît concepțiile, ideile despre valoarea estetică a naturii nu se concretizează într-un produs estetic finit, distinct), se poate vorbi de progres numai în sensul că idealul omului de a stăpîni natura devine tot mai bogat în determinări și mai multidimensional în posibilități. Nu este vorba deci de faptul că natura ar deveni, o dată cu scurgerea timpului, mai frumoasă, ci că, în procesul umanizării și transformării ei, omul se recunoaște mai plenar în ea, își vede sporită capacitatea creatoare și raportează la aceasta aprecierile sale chiar și atunci cînd este vorba de natura neumanizată.

În viața socială, progresul estetic se concretizează în faptul că relațiile sociale superioare conduc la atitudini, fapte, ceremonii ale vieții sociale, care exprimă tot mai bogat lupta pentru descătușarea esenței umane, pentru eliberarea ei de exploatare și de înstrăinare în general.

[6] Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, I, Paris, P.U.F., 1953, p. 56.

Pe măsură ce plenitudinea vieții, creativitatea, armonia și tensiunea se realizează tot mai liber, relațiile sociale dobîndesc valențe estetice noi și crește și capacitatea maselor largi de a le recepta ca atare. În felul acesta, noi și noi domenii ale vieții sociale intră în zona atitudinii estetice și sînt valorificate ca atare prin prisma unor idealuri estetice superioare. În ce privește cadrul obiectual și ambianța cotidiană, ar fi, desigur, simplist dacă am vorbi aici de idealuri. Progresul poate fi evidențiat în aceste domenii după măsura în care esteticul se adecvează criteriilor funcțional-constructive ale obiectelor respective, reprezentînd o valență nu supraadăugată, ci inclusă a obiectului respectiv.

În sfîrșit, în artă, dacă pe scara idealului estetic ca parte a idealului social progresul este mai ușor de stabilit de la o epocă la alta, lucrurile se complică în cazul valorii unor opere concrete. În cazul rezultatelor de vîrf ale creației artistice născute în etape foarte diferite, fiecare operă realizează într-un mod specific din unghiul ei de vedere valori de mare perenitate, a căror comparare și ierarhizare ar fi simplistă. Din acest punct de vedere are dreptate Tudor Vianu susținînd că „marii artiști sînt cei incomparabili între ei și nu este cu putință a stabili un progres, o gradație a drumului ce-i desparte. Nu se poate spune că Dante este superior lui Virgiliu și Ariosto lui Dante“ [7]. Dacă în asemenea cazuri este greu de spus că unul dintre cei citați este „mai valoros“ decît altul, aceasta nu înseamnă că sînt excluse orice ierarhizări. De fapt, singurul mod științific de a studia istoria literaturii și a artei este analiza operelor sub o prismă axiologică ; or, în acest sens sînt obligatorii adoptarea principiului ierarhic, a scărilor de valori, recunoașterea unor valori diferite.

Acceptarea ideii de progres estetic obligă însă la găsirea unor criterii estetice, care să marcheze pașii înainte făcuți. Evident, este dificilă găsirea unor criterii care să se refere la valoarea estetică în ansamblul ei și este greu de stabilit un „clasament“ exact, dar credem că unele precizări pot fi făcute. Referindu-ne la valoarea artistică, ni se pare în acest sens că criteriul expresivității umane, *al omenescului făcut artisticește sensibil* este cel fundamental, deoarece, pentru a se putea impune conștiinței, valoarea trebuie în mod obligatoriu să fie expresivă. În acest sens, căutările, noutatea în artă nu sînt prețioase în sine, ci numai în măsura în care sînt puse în slujba expresivității umane, adică a transmiterii sugestive, cu forță a semnificațiilor incluse în substanța ei. Atrăgînd atenția asupra importanței criteriului expresivității umane, asupra măsurii în care opera ne ajută să cunoaștem mai îndeaproape omul, gîndurile și sentimentele sale, trebuie să precizăm că interesul psihologic pe care îl prezintă o operă nu se confundă cu valoarea sa artistică. „Psihologicul nu poate să existe în afara unei anumite structuri artistice, și despre expresivitatea acesteia este vorba atunci cînd căutăm criteriul progresului estetic“ [8].

---

[7] Tudor Vianu, *Probleme de stil și artă literară*, București, E.S.P.L.A., 1955, p. 222.

[8] Joseph-Emile Müller, *L'art moderne*, Paris, Librairie Générale Française, 1963, p. 170.

Un alt criteriu îl reprezintă, după părerea noastră, găsirea unei noi dimensiuni estetice, adică evidențierea unui aspect încă necunoscut în cadrul multitudinii de direcții și sensuri ale progresului estetic. Noutatea estetică, caracterul inovator al unei opere în contextul de ansamblu al evoluției istoriei artei și literaturii constituie o măsură destul de exactă a progresului estetic realizat, cu condiția ca ea să nu fie cercetată în sine, să nu devină modă sau manieră. Din păcate, îndeosebi în arta modernă, criteriul noutății a fost împins uneori atît de departe, încît pentru unii el a sfîrșit prin a deveni unicul criteriu, valoarea supremă. Desigur, asemenea exagerări duc la formalism, la căutarea unor forme așa-zis noi în afara unui conținut de idei nou, soldîndu-se evident cu eșecuri.

Problema progresului în artă nu poate fi înțeleasă în afara raportului dialectic dintre tradiție și inovație, dintre continuitate și discontinuitate. Fără pretenția de a analiza acest raport în multilateralitatea sa, ni se pare că el este dătător de seamă pentru progresul estetic, întrucît subliniază baza de la care se pornește și sensul în care el se îndreaptă. Cîteva considerații referitoare la literatura și arta noastră din acest unghi de vedere ni se par edificatoare.

Arta, ca de altfel toate fenomenele sociale, nu se naște prin „generație spontanee" și nu poate fi explicată în afara solului din care se trage și fără raportare la tradiția pe care o continuă sau o neagă. După cum se arată în documentele Congresului al IX-lea al partidului, creația literară și artistică, care „continuă tradițiile progresiste ale culturii românești, a îmbogățit patrimoniul spiritual al poporului, bucurîndu-se de prețuirea partidului, a tuturor oamenilor muncii" [9]. Sublinierea continuității existente între arta socialistă și tradiția progresistă a culturii noastre este esențială pentru conturarea profilului specific al literaturii și artei românești în concertul artei mondiale și scoate în evidență filonul național în care aceasta este ancorată. Geniul creator al poporului nostru s-a exprimat în mod strălucit în operele valoroase ale lui Alecsandri, Eminescu, Caragiale, Coșbuc, Sadoveanu, Goga, Grigorescu, Brîncuși, Enescu ș.a., care au intrat de mult nu numai în patrimoniul național, ci și în cel universal, dar încercarea de a-i imita ar da naștere unor pastișe inexpresive și incapabile să răspundă aspirațiilor de astăzi ale maselor. Inovația autentică trebuie măsurată prin raportarea noilor valori la cele precedente, dar și prin analiza felului în care apar noile structuri artistice puse în slujba unor noi conținuturi.

Trebuie să atragem atenția de asemenea asupra caracterului multidimensional al progresului estetic, împotriva prejudecății caracterului unidimensional, liniar al oricărei evoluții. Din acest punct de vedere, „o operă de artă este cu atît mai valoroasă, cu cît izbutește să prindă în structura ei expresia unui număr mai mare de relații umane. Opera vorbește graiuri cu atît mai variate, cu cît forțele ei, oglindind fiecare o altă trăsătură umană, sînt mai numeroase" [10], observa Marcel Breazu. În cele

[9] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1965, p. 94.

[10] Marcel Breazu, *Cunoașterea artistică*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1960, p. 247.

de mai sus apare limpede necesitatea unei concepții complexe asupra operei privite din unghiul de vedere al multilateralității viziunilor artistice despre om pe care le face posibile, ceea ce determină și sporul intelectiv și afectiv realizat în înțelegerea vieții. Pe această linie, de pildă, formularea lui Plehanov, după care „valoarea operei de artă este determinată în ultimă analiză de greutatea specifică a conținutului său" [11], trebuie completată în sensul că această greutate specifică nu poate fi luată în considerare ca atare, ci numai în măsura în care ea devine artisticește sensibilă și convingătoare.

Sporul de cunoaștere și influența educativă sînt, desigur, indicii ale progresului în artă, dar ele nu există niciodată în sine și pentru sine (decît în lucrările didactice și moralizatoare), ci trebuie să fie integrate structurii estetice a operei, substanței imaginii artistice. După cum preciza G. Călinescu, „există o ierarhie de valori după complexitate sau după profunditate. Dar nu trebuie să se creadă că această profunditate este a conținutului. Atunci un poem slab ar fi mai bun decît o poezie erotică bună" [12].

În aprecierea progresului realizat în evoluția valorilor estetice, credem că poate fi luată drept criteriu și rezonanța pe care acestea o au în dezvoltarea istoriei literaturii și artei. După cum am mai arătat, valorile se constituie prin funcționarea socială, și în acest sens au o deosebită însemnătate acelea care se impun conștiinței estetice nu numai în epocă, dar și în perspectiva dezvoltării istorice, care, datorită noutății lor, reușesc să deschidă noi orizonturi, inaugurînd serii noi în istoria valorilor artei și literaturii. După cum arată Tudor Vianu pe baza unei amănunțite analize istorice, „nu orice noutate este prețioasă, ci numai aceea care stă în originea unei serii istorice" [13], evidențiind astfel locul pe care-l dobîndesc, prin consacrarea lor în procesul social de valorificare, asemenea deschizători de drum. Desigur, adesea capetele seriilor se pierd și numai o analiză minuțioasă poate reconstitui punctul de pornire, iar pe de altă parte, în numeroase cazuri, abia opere de mai tîrziu exprimă plenar și cu maximă concentrare o direcție sau alta, și prin aceasta valoarea lor estetică este indiscutabil superioară. Importantă este apoi nu o arheologie estetică menită a dezgropa izvoarele operelor, ci o axiologie estetică întemeiată pe funcția reală pe care o operă o exercită în societate. În sensul acesta, nu întotdeauna prioritatea artistică a unor formule sau stiluri de creație conduce la o valoare superioară. În jurul anului 1890, un neoimpresionist de mîna a doua, cu Dubois-Pillet, putea apărea, de pildă, mai avansat decît Monet sau Cezanne, dar evident nu putea fi pus alături de ei. În 1908, Matisse a fost „depășit" de Picasso, și într-un anumit sens se poate spune că nu l-a „ajuns" niciodată, dar tocmai acesta este meritul său, că, nelăsîndu-se tîrît de o modă, a transcris artisticește propria-i personalitate.

---

[11] G. V. Plehanov, *Arta și viața socială*, CR, 1958, p. 178.

[12] G. Călinescu, *Principii de estetică*, București, Edit. fundațiilor, 1939, p. 104.

[13] Tudor Vianu, *Probleme de stil și artă literară*, București, E.S.P.L.A., 1955, p. 443.

Istoria literaturii și artei dovedește că, printr-o selecție a valorilor realizată în timp, au ieșit la iveală tocmai „piscurile", adică operele reprezentative, în care într-o maximă concentrare au fost relevate și păstrate în conștiința generațiilor unele idei și sentimente care în epocă puteau fi întîlnite și în numeroase alte lucrări aparținînd acelorași orientări artistice.

În sfîrșit, un alt criteriu al progresului estetic îl reprezintă măsura în care o operă sau alta reușește să pătrundă mai mult în adîncimea ființei umane, surprinzînd semnificații esențiale și de o valoare cît mai generală, care depășește impresiile pur subiective ale creatorului ei. Cum se exprimă plastic Goethe, „atîta timp cît artistul nu ne comunică decît mărunțele sale impresii subiective, valoarea sa e nulă; îndată însă ce știe să-și apropie lumea și să-i dea cuvînt, devine poet. Din clipa aceea puterea sa e nesecată și se poate oricînd reîmprospăta; dimpotrivă, o natură subiectivă își sleiește grabnic puținul ei sufletesc și decade în manieră" [14]. Subliniind — îndeosebi în condițiile actuale ale unei intense circulații a valorilor spirituale — faptul că au șanse de a rezista timpului acele opere care includ elemente general-umane, universale, nu trebuie să transformăm, așa cum se face uneori, universalitatea mesajului într-un unic criteriu al valorii estetice.

Pentru înțelegerea naturii progresului artistic mi se pare necesară compararea lui cu progresul științei. E un adevăr vechi acela că, dacă în știință noile descoperiri le încorporează, de regulă, pe cele vechi, subsumîndu-și rezultatele obținute, în artă, datorită caracterului de unicat al operei, individualitatea fiecărui produs este mult mai precis marcată și delimitată. Nu este vorba de a nega existența continuității, a filiațiilor artistice, însă în artă inovația autentică presupune căutarea a „ceva ce nu s-a mai spus" și a unei modalități încă nefolosite. Pornind de aici, amprenta originală a subiectului creator transpare în artă cu destulă ușurință, în timp ce, chiar în descoperirile științifice de profundă originalitate, este greu de spus ceva despre personalitatea descoperitorului.

Din argumentele expuse mai sus credem că se poate desprinde ideea că progresul estetic, deși legat de progresul social general în care se încadrează, trebuie înțeles mult mai complex și că desprinderea criteriilor care-l statuează nu poate fi absolutizată, întrucît în cazurile concrete sînt necesare adesea o seamă de nuanțări. De aici nu poate fi trasă însă concluzia — așa cum face Louis Lavelle — că dacă există o oarecare evoluție în lumea valorilor, aceasta nu presupune neapărat un progres, ci doar faptul că „valoarea ni se prezintă sub aspecte diferite după condițiile înseși ale vieții noastre istorice" [15]. Valoarea în general și cea estetică în special nu sînt un dat absolut și existent dintotdeauna, pe care omenirea nu face decît să-l descopere sub diferitele sale aspecte, ci ea este un produs social, rod al activității creatoare umane și, ca atare, măsura progresului ei se găsește în caracterul din ce în ce mai plenar și profund al obiectivării esenței umane.

[14] J. W. Goethe, *Despre literatură și artă*, București, E.S.P.L.A., 1957, p. 43.
[15] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, I, Paris, P.U.F., 1951, p. 409.

DRUMUL DE LA SINCRETISMUL ANTIC LA DIFERENȚIERE ȘI INTERACȚIUNE — EXPRESIE A PROGRESULUI ESTETIC

Una din expresiile cele mai convingătoare ale existenței progresului estetic o oferă cercetarea drumului istoric de la sincretismul primitiv, reprezentat printr-un conglomerat nediferențiat de valori, la autonomizarea acestora, menținîndu-se o strînsă interacțiune.

Privit din unghiul de vedere al valorii estetice, acest proces nu se realizează însă în același fel în toate domeniile. Astfel, în cazul valorii estetice a naturii în primele etape ale dezvoltării societății, legătura cu valorile economice, cognitive, etice și religioase referitoare la ea era extrem de strînsă. Dacă conștiința socială a ajuns să disocieze aceste valori între ele, desigur rolul hotărîtor l-au avut modificările petrecute în existența socială, faptul că treptat omul a putut să se desprindă de necesitatea naturală imediată. Întrucît însă în cazul naturii valoarea estetică nu se concretizează într-un produs finit cu o existență de sine stătătoare, deși conștiința diferențelor s-a constituit istoricește, un anumit sincretism se păstrează în unele cazuri. În domeniul relațiilor sociale primitive, valoarea estetică se îmbină sincretic cu valorile economice, etice, religioase și, mai tîrziu, cu cele politice și juridice. În acest domeniu, procesul de autonomizare a fost mai evident îndeosebi în cazurile în care aspectele reprezentative ale relațiilor sociale marcate de ceremoniile vieții sociale s-au detașat, devenind valori estetice relativ independente. În celelalte cazuri, valoarea estetică a relațiilor sociale — chiar pe o treaptă superioară a dezvoltării — este greu de desprins, chiar și metodologic, și ea nu aparține decît unor relații sociale care, prin natura lor, sînt în primul rînd economice sau politice și etice, dar care, prin forța lor expresivă, reușesc să intre în zona atitudinii estetice.

Domeniul unde procesul trecerii de la sincretism la diferențiere poate fi urmărit cu cea mai mare ușurință și unde, ca atare, progresul devine mai evident este cel al artei. Ca produs cu finalitate estetică expresă, arta s-a detașat de sincretismul primitiv al valorilor, înglobîndu-le în substanța ei, dar neacordîndu-le valoare în sine, ci subordonîndu-le acestei finalități. Desigur, acest proces de autonomizare a fost determinat de factori complecși și a avut consecințe pe numeroase planuri. Astfel, unul din factorii care au contribuit la acest proces de autonomizare îl reprezintă diversificarea practicii sociale, faptul că nevoilor acesteia nu-i putea răspunde decît o conștiință socială bazată pe un bogat sistem de referințe privitor la lumea înconjurătoare. Pentru a putea face față nevoilor sociale variate, societatea a creat tipuri distincte de valori materiale și spirituale, a căror finalitate răspundea unei mari diversități de utilități sociale. Un element care a permis acest proces a fost și faptul că, o dată cu scindarea societății în clase antagoniste și cu apariția unei categorii sociale care se putea dedica activității intelectuale, creația valorilor se individualizează. Pe planul artei are loc trecerea de la activitatea artistică a întregului grup social la creațiile artistice individuale. În sfîrșit, între factorii care determină și accelerează această dezvoltare trebuie inclusă însăși dinamica internă a vieții

spirituale, care o dată cu îmbogățirea și înmulțirea produselor ei conduce în mod obligatoriu la specializare, întrucît mintea unui singur om nu poate cuprinde un spațiu atît de vast ca acela în care se realizează în epoca contemporană progresele cunoașterii și valorificării umane.

Avînd în principal efecte pozitive, întrucît a condus la constituirea unor tipuri distincte de valori, răspunzînd unor nevoi sociale și contribuind la descătușarea forțelor umane creatoare, procesul de autonomizare a artei are însă și unele efecte negative. Dacă arta primitivă era strîns asociată cu tendințele eteronome și înnobila toate manifestările grupului social, dînd o formă artistică tuturor activităților omului primitiv (economică, războinică sau religioasă), în societatea capitalistă contemporană, îndeosebi, se manifestă unele tendințe de exacerbare a acestei autonomii, ca reflex spiritual al diferențierilor de clasă extrem de accentuate ce favorizează dezvoltarea artei pentru un restrîns grup de privilegiați, care-și pot permite luxul de „a gusta" forme artistice din ce în ce mai absconse și mai îndepărtate de realitate. Paralel cu aceste tendințe, în societatea capitalistă contemporană se dezvoltă însă o artă înaintată, ale cărei legături strînse cu celelalte tipuri de valori exprimă tendința de formare a unui sistem de valori comun forțelor progresiste.

O unitate deplină nu devine însă posibilă decît o dată cu dispariția antagonismelor de clasă în socialism, cînd se dezvoltă tendințele de sinteză a valorilor, corespunzătoare fenomenului obiectiv de descătușare a esenței umane de exploatare, și de dezvoltare integrală, plenară a forțelor sale esențiale. Desigur, multitudinea de tipuri și forme de activitate spirituală nu va putea fi cuprinsă de fiecare individ în întregimea ei, dar tendința de unificare și integrare (păstrîndu-se, desigur, individualitatea lor) este în condițiile socialismului nu numai un comandament spiritual, ci devine și o posibilitate reală, prin faptul că, eliberîndu-se treptat de tirania necesității de a-și asigura traiul zilnic, oamenii au din ce în ce mai mult timp pentru o viață spirituală bogată.

În această situație, bogăția nevoilor umane capătă o nouă semnificație și un alt conținut, iar manifestarea forțelor esențiale umane privește omul întreg, care nu mai este sclavul orb al diviziunii muncii. Desigur, în stadiul actual de dezvoltare a societății socialiste, sinteza valorilor, exprimînd omul integral, trebuie înțeleasă în procesul și perspectiva pe care o deschid tendințele actuale. Succesele culturii noastre socialiste, noile valori sociale proprii membrilor societății socialiste sînt încă o dovadă elocventă a direcției de ansamblu a acestui proces.

ARTĂ PRIMITIVĂ ȘI ARTĂ INFANTILĂ. ARTĂ CULTĂ ȘI ARTĂ POPULARĂ

Semnificativă din punctul de vedere al procesului de trecere de la sincretismul valorilor la diferențiere și apoi la sinteză este și comparația dintre arta primitivă și cea infantilă.

Făcînd o analogie, vom putea spune că raportul lor este similar cu raportul dintre istoric și logic și că dezvoltarea fiecăreia ilustrează — una pe plan social general, alta pe plan psihologic individual — tocmai

această trecere de la sincretism la diferențiere. Observarea acestei asemănări a dus de altfel la confundarea artei primitive cu cea infantilă, ceea ce eludează originile și caracterul lor calitativ deosebit. Produse ale copilăriei omenirii (sociale și individuale), primitivismul și infantilismul pot fi reîntîlnite cu o pregnanță destul de marcată îndeosebi pe tărîmul artelor plastice. Înseamnă oare aceasta o reîntoarcere a omenirii la trecut sau o revenire a formelor acestuia, eventual, pe un alt drum ? Putem să vorbim atunci de un caracter ascendent al evoluției valorilor artei ? După părerea noastră, procesul este complex și cere descoperirea comandamentelor sociale care au rechemat la viață un moment sau altul din evoluția istorică a artei. Încercînd o explicație, Joseph-Emile Müller spunea : „Acest gust al primitivismului în artă, pe care-l observăm la artistul contemporan, nu ne obligă oare să admitem pînă la urmă că civilizația noastră ea însăși îl suscită, dînd naștere necesității de a compensa ceea ce, pe altă cale, împinge omenirea contemporană să înscăuneze domnia luminii și a regulii ? Să scape, măcar trecător, de constrîngerile vieții sociale, de convențiile care limitează, care înăbușă, de ideile confortabile și sterilizante ; să privească cu ochi noi ; să fie primul care să vadă lumea, s-o vadă palpitînd și deformată de entuziasmul primelor contacte cu ea ; oare fiecare dintre noi nu simte născîndu-se asemenea dorințe în inima sa ?“ [16]. Explicația ni se pare interesantă, dar incompletă, dacă o limităm la coordonatele ei psihologice. Oare faptul că prerafaeliții s-au întors într-un sens la *quatrocento*, că impresioniștii au redescoperit stampele japoneze, iar cubiștii sculptura neagră poate fi explicat numai prin nevoile psihice ale creatorilor ? Ni se pare că problema necesită o explicație mai largă și, dacă nu se poate formula chiar o legitate, în orice caz istoria artei relevă existența unei permanente tendințe de reevaluare a valorilor trecutului, de preluare a materialului artistic preexistent în funcție de anumite nevoi sociale contemporane. În fond, Renașterea a reluat, în alt spirit, valorile Greciei antice, pentru că ele slujeau de minune asaltului pe care burghezia născîndă îl dădea valorilor religioase promovate de cler și de nobilime, afirmînd triumful omului, al capacităților sale creatoare. Trebuie să observăm însă că asemenea „întoarceri“ nu reprezintă în astfel de cazuri un regres, deoarece revenirea la trecut are loc pe un plan superior și în funcție de cerințele contemporane ale dezvoltării, astfel încît ar fi greșit să negăm pe această bază progresul estetic.

Tot o expresie a drumului sinuos, dar ascendent al evoluției valorilor estetice o constituie, după părerea noastră, cazul amatorismului artistic în condițiile noastre. Dacă în arta primitivă nu se constituiseră încă o diferențiere și o individualizare în procesul creației, în decursul evoluției, apariția artei culte alături de arta populară a exprimat cu claritate acest proces, reprezentînd totodată un uriaș pas înainte. După cum arată Al. Tănase, „distincția care se face — în măsura și în sensul în care se menține și astăzi ca îndreptățită — între *literatura cultă* și cea populară este analogă cu aceea dintre *mișcarea artistică profesionistă* și cea de *amatori* și vizează anumite particularități de ordin is-

[16] Joseph-Emile Müller, *L'art moderne*, p. 94.

toric și artistic“ [17]. Fără îndoială, comparația necesită încă precizări, ea fiind mai complexă decît apare, dar credem că se poate spune că amatorismul artistic reprezintă în socialism expresia unei descătușări plenare a forțelor creatoare ale indivizilor și colectivităților, oarecum asemănătoare cu manifestarea neîngrădită a acestora în arta primitivă, dar cu imensa deosebire pe care o aduce uriașul salt înfăptuit în civilizație și cultură — capacitatea omului de a se manifesta liber și independent ca stăpîn al esenței sale umane.

Înțelegerea complexă și multilaterală a raportului dintre primitivism și infantilism, dintre cult și popular în artă ca jaloane istorice ale evoluției sale evidențiază caracterul dialectic al progresului estetic.

★

Încheind aceste însemnări despre progresul valorilor estetice, trebuie să precizăm că în practica creației artistice lucrurile sînt adesea mai complexe, diferind de la un domeniu la altul, de la o ramură de artă la alta și chiar de la o operă la alta. Considerațiile de mai sus oferă doar o perspectivă axiologică generală, neputînd înlocui cercetarea analitică particulară.

[17] Al. Tănase, *Cultură și conștiință*, în „Cercetări filozofice“, 1963, nr. 4, p. 861

EXISTĂ UN PROGRES AL VALORILOR ESTETICE?

DE

M. CIURDARIU

La întrebarea de mai sus, Ion Pascadi răspunde pozitiv la însemnările din acest număr al revistei : „Măsura progresului ei (al valorii estetice) — se spune în concluziile însemnărilor — se găsește în caracterul din ce în ce mai plenar și mai profund al obiectivării esenței umane". Din premisa aceasta sînt derivate apoi o serie de criterii în baza cărora s-ar putea constata și măsura progresul istoric al valorilor estetice. De notat însă că aceste criterii — cantitative și calitative — sînt condiționate la autor de un alt factor — relizarea estetică — a cărui natură și a cărui contribuție sînt mai puțin precizate în însemnări.

În ce sens putem vorbi de un „progres al valorilor estetice" ? Lipsa unei teorii marxiste a valorilor face dificilă elucidarea mai temeinică a problemei. Reducționismul privează axiologia de un domeniu propriu, autonomismul ipostaziază obiectul ei în sfere suprasociale și supraistorice. Cel dintîi reduce natura intimă a unei valori, sau a tuturor, la o altă valoare ; al doilea face din ele idei platonice sau monade leibniziene. Încercările de tratare dialectică s-au mulțumit cu soluția „complexității" contradictorii, fără a pătrunde mai adînc natura esteticului, care este, într-adevăr, greu de prins în determinări univoce. Termenul „progres", în accepțiunea marxistă, înseamnă dezvoltare în linie ascendentă, de la inferior la superior. Se justifică oare termenul pentru domeniul valorilor estetice ? Putem afirma, cu alte cuvinte, despre valoarea estetică, în particular, ceea ce afirmăm despre om și societate, în general ?

În *Estetica* sa, Tudor Vianu admitea realitatea unui *progres artistic* în care identifica un criteriu al ierarhizării valorilor artistice. „Conștiința noastră manevrează, fără îndoială, un criteriu al progresului artistic, care permite ierarhizarea feluritelor opere în unitatea aceleași serii istorice" (ed. a III-a, p. 442). Subliniem aici precizarea, esențială și importantă, de la sfîrșit : „în unitatea aceleași serii istorice". Același Tudor Vianu scria, însă, în *Introducere la teoria valorilor :* „Din aceeași împrejurare a neintegrabilității valorilor estetice rezultă și faptul notoriu că *artele nu progresează*" (p. 122). Ideea progresului, adaugă T. Vianu, a putut fi susținută pînă cînd „o axiologie mai exactă a descoperit o dată cu semnificația proprie a esteticului, caracterul lui neintegrabil". Să reținem din aceste afirmații faptul că, într-un sens anumit, se poate vorbi și sîntem îndreptățiți să vorbim de un progres artistic, iar în alt sens — al teoriei valorilor — nu se poate vorbi de un progres estetic.

Afirmații similare, dar într-un alt context filozofic, descoperim la Marx. „În artă — scria Marx — este știut că anumite *epoci de înflorire* ale acesteia nu au nici un raport cu dezvoltarea generală a societății, deci nici cu a bazei materiale, cu alte cuvinte, a scheletului organizării sale. De exemplu, grecii sau Shakespeare în raport cu modernii". Însă tot

Rev. filoz., **13**, 4, p. 534—538, București, 1966

Marx arăta că „Raffael, ca și oricare alt artist, a fost un rezultat al progresului tehnic pe care arta l-a realizat înaintea lui, al organizării societății și al diviziunii muncii în localitatea sa, în sfîrșit, al diviziunii muncii în toate țările cu care localitatea sa era în contact. Dezvoltarea talentului unui ins ca Raffael depinde pe de-a-ntregul de cerere, care la rîndul ei depinde de diviziunea muncii și de stările culturale ale oamenilor, care decurg din această diviziune". Cu alte cuvinte, într-un sens anumit, creația artistică *depinde* de starea istorică a societății, într-un alt sens însă (ca „înflorire" a valorii estetice) ea poate să nu *depindă* de această stare. Cercetătorii marxiști în genere au preferat să dezvolte prima accepțiune a valorii estetice, meditînd mai puțin asupra ultimei. Faptul e cît se poate de firesc și în spiritul filozofiei marxiste, deoarece prin natura sa explicația științifică năzuiește să descopere conexiunile ascunse, cauzalitatea fenomenelor. Dacă omenirea în general se dezvoltă în linie ascendentă, progresiv, de ce nu s-ar dezvolta în același sens și arta ca manifestare a ei, de ce să nu admitem și un „progres al valorilor estetice ?" De aici căutarea criteriilor de progres și a metodelor (normative) pentru realizarea lui.

Chestiunea a rămas totuși deschisă și practica artistică a evoluat relativ independent de reflecțiile de ordin estetic. Uneori, sau într-o privință anumită, se constată o corelare pozitivă a valorii estetice (a mărimii ei) cu starea societății (înapoiată, dezvoltată), alteori nu. Faptul ni se pare demn de atenția gîndirii filozofice. Raportul dintre întreaga sferă a artei și dezvoltarea generală a societății include, după Marx, anumite contradicții. „Dificultatea — arăta Marx — constă numai în formularea generală a acestor contradicții. Odată specificate, ele sînt deja explicate". Dorim să ne expunem mai jos cîteva reflecții personale pe marginea acestei probleme.

Umanitatea vie, reală trăiește întotdeauna în prezent, în actualitate și problemele ei nu pot fi decît probleme ale prezentului și, parțial, ale viitorului. Trecutul există pentru ea numai în urmele lui actuale și în reprezentarea pe care și-o face despre el pe baza urmelor păstrate și a deducțiilor științifice din aceste urme. Valorile produse de generațiile trecute există pentru generațiile prezentului numai în măsura în care sînt cunoscute și aduse în prezent, în sfera umanității vii, actuale. De aceea, orice societate preia, păstrează și transmite diferitele genuri de valori. În primul rînd, valorile materiale care îi fac posibilă viețuirea fizică și biologică, bunuri și instrumente de producție care îi asigură existența. Ea preia și păstrează apoi cu grijă sistemul de cunoștințe și adevăruri cîștigate de predecesori, precum și acele obiecte în care s-au concretizat valorile artistice create de generațiile trecute (biblioteci, muzee, discoteci etc.). A desconsidera sau distruge aceste valori înseamnă barbarie, de care nu sînt în stare decît pornirile inconștiente ale vandalului, sau mizantropia lucidă a „supermenilor" moderni. Fără preluarea și asimilarea acestor valori prin învățare și educație, ele rămîn pentru prezent semne moarte. Modalitățile de preluare și asimilare, ca și acelea de perfecționare și îmbogățire, sînt determinate de natura intimă a fiecărei valori. Tocmai aceste modalități ne revelează în mod

concret natura și specificul valorilor și, indirect, o perspectivă pentru discuția de față.

Să presupunem că intrăm într-o expoziție de istoria tehnicii în care sînt reprezentate toate instrumentele tehnice create de omenire, de la uneltele de piatră pînă la cea mai nouă „mașină de gîndit". Pentru oricine, progresul istoric va fi un fapt evident. *Ultima* realizare este și cea mai înaltă sub raportul valorii ei umane, întrucît reprezintă perfecționarea și însumarea tuturor cuceririlor tehnice anterioare. Criteriul de constatare și măsurare a progresului istoric este aici indiscutabil, *cert*, și nu vom recurge niciodată la plugul de lemn cînd avem la dispoziție un plug cu tracțiune mecanică.

Să presupunem, de asemenea, că voim să ne însușim valorile de adevăr ale științei, ale gîndirii științifice. Cum vom proceda ? Vom recurge, firește, la *ultimul* și *cel mai nou* tratat teoretic în domeniul care ne interesează. Actul nostru dezvăluie modul cum înțelegem natura valorii științifice. Ultima și cea mai nouă concluzie o presupunem ca fiind și cea mai valoroasă (sub raportul adevărului), adică însumînd și integrînd în ea valorile de adevăr ale cunoașterii anterioare. Așadar, și aici avem criterii *certe* de constatare și măsurare a progresului istoric. Există însă științe și domenii ale științei în care criteriile nu pot fi stabilite atît de sigur, în care vom constata, pe lîngă o situație de progres, aspecte mereu discutate și controversate. În estetică, de exemplu, problema progresului este tocmai o asemenea temă controversată și susceptibilă de discuție. În filozofie, situația este și mai complicată. Logica lui Aristotel conține adevăruri prezentînd și astăzi actualitate, valoare eficientă. Nu tot așa fizica lui Aristotel sau cosmologia sa, care, astăzi, prezintă mai mult un interes documentar, istoric.

Să presupunem, mai departe, că intrăm într-un muzeu de arte plastice în care sînt reprezentate toate epocile însemnate din istoria artelor, începînd cu arta primitivă și terminînd cu ultimele bienale de artă modernă de la Veneția. Cum ne vom comporta în fața obiectelor în care s-au concretizat valorile estetice ale diferitelor epoci și popoare ? Vom spune oare și aici că ultimele exponate sînt cele mai valoroase, că sînt superioare celor vechi a căror valoare au integrat-o ? Vom susține că esența umană s-a obiectivat în ultimele mai plenar și mai profund decît în artele Greciei și Renașterii ? Subiectiv, le putem prefera pe acestea din urmă, după cum se întîmplă de obicei, dar exigența judecății obiective nu ne îndreptățește să stabilim o ierarhie istorică, o serie ascendentă a valorilor. Putem prefera, bunăoară, *Pasărea măiastră* a lui Brîncuși pe motivul că exprimă o viziune modernă, mai esențializată asupra lumii, mai pe măsura sensibilității noastre. Totuși, nu vom putea demonstra cu vreun criteriu obiectiv că exprimă „mai plenar și mai profund" esența umană decît Venus de Milo. Putem prefera lui Grigorescu-Andreescu pe Luchian-Tonitza, dar nu vom reuși să măsurăm ascendența ultimilor asupra celor dintîi, după cum nu putem măsura obiectiv ascendența estetică a lui Arghezi și Ion Barbu asupra lui Eminescu, a lui Dante asupra lui Homer. În măsura în care, esteticește,

sînt realizate superior, ele exprimă plenar și profund esența umană din vremea lor.

Valorile estetice sînt în istorie *sinteze originale, discontinue, neintegrabile* și mărimea lor corelează cu factori umani și sociali greu de surprins în termeni cuantificabili. Pentru a măsura ceva, îmi trebuie o unitate de măsură. Stabilesc raportul de mărime dintre 2 și 3 prin unitatea ce le stă la bază. Care este însă unitatea de comparație între Dante și Goethe, între Fidias și Henry Moore ? Gradul de obiectivare a esenței umane ? Dar esența umană nu este ceva static, determinat, ci *autocreație* dinamică a generațiilor umanității. Putem compara între ele, sub raportul mărimii estetice, o calitate nouă a umanului cu o calitate veche, neactuală ? Lucrul ar fi posibil numai prin raport la un model uman prestabilit, un ideal de artă unic și neschimbător. Dar idealul estetic — ca și sensibilitatea estetică — nu este o fantomă de concepte, ci emanație și aspirație izvorîtă din însăși dinamica vieții sociale. În laboratorul ei *secret* se plămădesc marile *sinteze ale sensibilității artistice*. Un poet bătrîn se poate simți, și pe drept, mai plenar și mai profund ca om decît omonimul său din vremea tinereții și maturității. Cu toate acestea, ne plac uneori mai mult poeziile sale din tinerețe și din vîrsta matură decît din epoca plenitudinii.

Adevărul este că noi nu cunoaștem încă legile care aduc marile primăveri ale artei, după cum nu știm prețul pe care istoria îl plătește pentru a dezvolta dialectic esența umană. Hegel prezicea declinul artei în faza de triumf total al conștiinței de sine. Marx recunoștea în arta greacă „modele inegalabile", posedînd un farmec veșnic tocmai pentru că condițiile lor genetice nu se mai pot întoarce niciodată.

Vechii greci considerau sfera un simbol al perfecțiunii. Dacă, prin convenție, am socoti *volumul* sferei drept criteriu (cantitativ și calitativ) al esenței umane obiectivate în artă, iar *sfericitatea* drept criteriu al realizării estetice, am putea admite că arta progresează istoricește de la sfere mai mici la sfere din ce în ce mai mari, că exprimă, cu alte cuvinte, o esență umană din ce în ce mai profundă. Exprimarea aceasta e condiționată însă de realizarea ei estetică, pe care o poate da numai sfericitatea. Sub raportul sfericității însă, toate sferele sînt echivalente și egal de perfecte. De aceea valorile estetice create de marile epoci istorice sînt unice și incomensurabile, sînt „la țintă în fiecare moment al lor" (Goethe, Vianu). Progresul valorilor estetice e posibil în istorie numai de la nonsferă la sferă sau de la o sferă mai mică la o sferă mai mare : în cadrul vieții unui artist, al unui stil, al unei epoci, „în unitatea aceleiași serii istorice" (Vianu). Aceasta, însă, este altă problemă.

Un bloc de marmoră inform poate valora mult în anumite privințe. Prețul lui *estetic* îl dă geniul artistului. La fel și cu esența umană : sfericitatea ei artistică, expresivitatea ei estetică o dă un factor istoricește prezent, dar nedeterminat : π. De aceea sensurile marilor creații artistice nu pot fi descifrate niciînd integral și univoc în „planul" unui limbaj critic pur conceptual, oricît de subtil. Criticului însuși, pentru a revela sensurile intime ale valorilor estetice, i se cere un π al său, un *Weltanschauung* critic, în parte artistic, în parte filozofic. De aceea, marii artiști, ca și marii critici de artă pot avea cel mult imitatori sau emuli,

niciodată discipoli. „Geniul — scria G. Călinescu — este întîlnirea tipică dintre finit și infinit, ... el exemplifică tensiunea continuă spre umanitatea superioară" ; opera lui cuprinde „acel infinit ce dă fanteziei noastre putința de a visa natura în spiritul aspirațiilor noastre". Tot de aici și faptul că educația estetică, receptarea și asimilarea valorilor estetice pot fi realizate eficient nu pe căi indirecte, prin intermediari, ci numai prin *contactul nemijlocit cu obiectul estetic,* original sau în copie (lectură, vizionare și televizionare, audiție etc.). Nu apreciem lumina soarelui după reflexul ei lunar.

În concluzie, dacă nu se poate, după părerea noastră, dovedi realitatea unui progres al valorilor estetice „în linie ascendentă", — datorită motivelor arătate (natura intimă a acestor valori și nedeterminarea criteriilor de măsură) —, putem în schimb demonstra, și încă în mod practic, statistic, dintr-un alt punct de vedere, realitatea unui progres estetic continuu în istorie, în sensul îndoit al creșterii acestor valori ca număr și al valorificării lor de către cercuri tot mai largi de oameni. Aceeași natură neintegrabilă a esteticului determină societatea să cumuleze cu grijă atît valorile vechi, cît și pe cele nou create — firește, pe cele autentice — și să le pună la dispoziția generațiilor prezente. Aici rolul științei, al tehnicii și mai ales al organizării sociale este imens. Mijloacele de comunicare în masă create de știința și tehnica modernă, posibilitatea de conservare și transmitere în spațiu și timp a valorilor estetice reprezintă un neîndoielnic factor de progres în *actualizarea* și *valorificarea* bunurilor estetice. Întoarcem un buton la radio, și tăcerea apăsătoare a camerei se umple dintr-o dată de umanitatea muzicală a lui Mozart sau Beethoven, a lui Stravinski sau Enescu. Scoatem din raftul bibliotecii un album de artă — modernă sau veche — și petrecem clipe singulare în contemplarea imaginilor și frumuseților din alte locuri și alte timpuri. Aducerea acestor valori în prezent, în conștiința și percepția umanității vii și actuale, iată ce poate și trebuie să urmărească o generație. Arta, expresie originală a umanității, este ea însăși un factor de creație și de îmbogățire a umanului, un criteriu de măsură al „obiectivării esenței umane".

ESTE JUSTIFICAT SCEPTICISMUL?

DE

ION PASCADI

Reflecțiile lui M. Ciurdariu mi se par extrem de utile, atrăgînd atenția asupra complexității problemei în discuție. Antinomia dintre reducționism și autonomism a fost într-adevăr prezentă în întreaga istorie a axiologiei în general, ca și a esteticii în special, iar pozițiile extreme n-au izbutit să dea o explicație satisfăcătoare genezei și evoluției valorilor. Dacă problemele axiologiei marxiste sînt încă insuficient elaborate, credem însă că *principial* rezolvarea acestei antinomii este indicată încă în textele clasicilor marxism-leninismului. Subliniind determinarea, în ultimă instanță, a valorilor de condițiile social-istorice concrete, marxismul a atras atenția asupra relativei autonomii a acestora nu numai în sensul unei autodezvoltări a lumii ideilor oarecum independentă de condițiile vieții materiale, dar și asupra intervenției unor factori — chiar esențiali — cum e talentul, care nu sînt determinați neapărat de contextul social, dar care nu acționează *în afara* acestuia. Apoi, dacă este adevărat că într-un anumit sens valoarea estetică nu depinde de starea istorică a societății (înapoiată-înaintată), ea nu constituie mai puțin o *expresie* a acesteia, un simptom semnificativ al epocii.

Fiind de acord cu semnatarul intervenției de mai sus că stabilirea unui paralelism între dezvoltarea ascendentă a societății și evoluția artei este simplistă și într-un anume sens chiar imposibilă, nu credem că aceasta infirmă însăși ideea de progres în artă. Comparațiile individuale dintre capodopere ale unor epoci diferite nu spun, într-adevăr, mare lucru tocmai pentru că unicitatea „perfectă" stînjenește găsirea unor criterii de ierarhizare, ceea ce nu exclude cîtuși de puțin comparația unor epoci artistice între ele. Pentru sesizarea progresului artistic *trebuie să ne situăm pe planul de ansamblu al dezvoltării artei ca formă a conștiinței* sociale, ceea ce va permite observarea acestuia nu numai în sînul aceleiași serii istorice, dar și în succesiunea permanentă a noi și noi asemenea serii. Faptul că arta contemporană *reușește să foreze mai adînc* în complexitatea realității e aproape un truism. Surplusul de *subtilitate și nuanță* se transcrie în structura valorii estetice. *Îmbogățirea și diversificarea mijloacelor de investigație artistică*, apariția unor noi ramuri contribuie la o exprimare artistică superioară sau în orice caz mai bogată a esenței umane. Însăși desființarea ideii imuabilității genurilor și speciilor, chiar a ramurilor artei, se înscrie pe aceeași linie. Găsirea unor mijloace de expresie și procedee artistice noi, descoperirea unei game mereu mai variate de instrumente, aparate, tehnici nu reprezintă oare la fel o premisă pentru realizarea unui progres artistic ? După părerea noastră, da. Luate în sine, genurile artistice, mijloacele de expresie sau tehnicile nu determină apariția unor valori superioare, dar existența lor marchează un pas înainte în relațiile estetice dintre om și realitate, în posibilitatea realizării unor asemenea valori. În aceste condiții *este cu putință în mai mare măsură* ca umanul să fie făcut „artisticește sensibil", ceea ce arată că realizarea estetică nu este un factor nedeterminat. Recunoscînd impor-

Rev. filoz., **13**, *4*, p. 539–540, București, 1966

tanța excepțională a geniului creator, nu credem deci că acesta poate da singur „prețul estetic" al operei, cum înclină să creadă M. Ciurdariu.

Cît privește esența umană, oare tocmai faptul că ea nu rămîne neschimbată, întrucît pe măsura complicării vieții sociale sistemele ei de referință — între care și arta — se diversifică, nu se răsfrînge și asupra valorii operelor care o oglindesc ? A descoperi toți factorii care concură la acest progres este practic imposibil, iar măsurarea este într-adevăr dificilă, dar toate acestea nu justifică scepticismul, ci cel mult *îndoiala metodică* de la care au pornit — nu mă îndoiesc — reflecțiile lui M. Ciurdariu. Cercetarea acestei complexe probleme are nevoie firește și de o asemenea atitudine.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

O CERCETARE SOCIOLOGICĂ ASUPRA MIŞCĂRII INOVATORILOR

Printre cercetările sociologice de teren pe care le desfăşoară colectivul sectorului de materialism istoric din Institutul de filozofie se numără o investigaţie asupra *mişcării inovatorilor* în întreprinderile industriale. Cercetarea (efectuată de Mihail Cernea, responsabilul lucrării, Maria Micu şi V. Dumitrescu) se înscrie pe linia preocupărilor sectorului pentru cunoaşterea şi analiza corelaţiei actuale dintre progresul tehnic accelerat din ţara noastră şi dezvoltarea personalităţii muncitorului, pe linia investigării unor aspecte şi implicaţii sociale ale progresului tehnic, ale participării muncitorilor la înfăptuirea lui. Prin problemele abordate, această investigaţie este strîns legată de alte două cercetări pe care le desfăşoară membrii sectorului pe temele *Integrarea profesională a muncitorului în întreprindere* şi *Atitudinea muncitorilor faţă de progresul tehnic.*

Ca obiect de studiu sociologic, mişcarea inovatorilor prezintă un interes multilateral. Produs specific al condiţiilor social-economice ale socialismului, fenomenul inovaţiei ca *mişcare de masă,* ca acţiune colectivă de tot mai largă răspîndire este simptomatic şi caracterizant pentru realitatea noastră. El a putut să apară şi să crească în ţara noastră numai pe solul *relaţiilor* economice şi politice socialiste, în formele favorizate de *organizarea socialistă* a întreprinderii, ca unitate de muncă, şi a procesului de producţie, ca expresie concretă a diviziunii de tip socialist a muncii, în contextul efortului general spre progres tehnic şi dezvoltarea bazei tehnice-materiale a ţării. Dar, mai ales, acest fenomen social este rezultatul dezvăluirii şi punerii în valoare a rezervorului inepuizabil de resurse creatoare şi talente ale clasei muncitoare, mărturie a dezvoltării aptitudinilor şi pregătirii sale tehnice, mărturie, printre multiple altele, a noii conştiinţe a muncitorului.

Semnificaţiile numeroase ale mişcării inovatorilor ca fenomen social, incidenţa sa cu cîteva procese social-economice şi tehnice esenţiale, determinante pentru etapa actuală a dezvoltării ţării noastre deschid multiple unghiuri investigaţiei sale sociologice ştiinţifice. Cu atît mai mult interes prezintă cercetarea sociologică **pe teren** a acestui fenomen cu cît cunoştinţele existente despre el sînt încă — în ciuda răspîndirii sale largi — surprinzător de limitate.

Cercetarea mişcării inovatorilor constituie, în primul rînd şi prin excelenţă, o problemă de sociologie a muncii sau de sociologie industrială (deşi cei doi termeni nu sînt identici). Dezvoltarea acestor ramuri ale sociologiei a luat în ultimul deceniu o amploare deosebită pe plan internaţional. Sociologia industrială

Rev. filoz., **13**, 4, p. 541—546, Bucureşti, 1966

are de investigat în socialism realități diferite de cele de care se preocupă sociologia industrială în condițiile capitalismului. Căutîndu-și corpul de probleme care s-o definească în socialism, care s-o diferențieze specific nu numai prin concepția teoretică generală, ci și structural, problematic, sociologia muncii ca disciplină științifică găsește în analiza mișcării de masă a inovatorilor unul din fenomenele sociale *specifice socialismului*, specifice întreprinderii și muncii socialiste, care se înscrie cu necesitate în tematica ei de studiu.

Cercetarea mișcării inovatorilor prezintă interes direct și în cadrul problematicii mai vaste a *stratificării sociale*. După dispariția claselor antagonice, în socialism dobîndește un interes crescînd analiza mai nuanțată a altor aspecte ale stratificării sociale, cum sînt: structura lăuntrică a claselor societății socialiste, analiza diferitelor grupuri sociale sau categorii profesionale, interpenetrația acestor grupuri, raporturile lor, mobilitatea socială, grupurile formale și cele neformale etc. În acest context problematic, analiza inovatorilor ca grup caracteristic înăuntrul clasei muncitoare sau ca o categorie a intelectualității tehnice este de natură să aducă un plus de lumină în cunoașterea componenței și structurii societății socialiste. De asemenea, printre problemele care solicită în prezent tot mai mult gîndirea sociologică se înscriu și procesele complexe, profund înrîuritoare asupra societății contemporane, ale revoluției tehnice-științifice. Mecanismul și implicațiile sociale ale progresului tehnic extrem de rapid, efectele sale asupra progresului societății în ansamblu și asupra personalității individului uman sînt studiate tot mai intens din cele mai variate unghiuri. Este de aceea evident că cercetarea proceselor creației tehnice de masă în socialism, cercetarea condițiilor, a stimulilor, a formelor și a efectelor participării unor mase tot mai largi la opera de inovare și perfecționare a tehnicii și tehnologiei poate oferi un material deosebit de interesant, propriu societății socialiste, pentru cunoașterea unor aspecte sociale ale revoluției tehnice-științifice contemporane.

Pe baza unei asemenea cercetări, efectuată cu instrumentele specifice sociologiei, vor putea fi degajate, de asemenea, o serie de recomandări practice, sugestii, propuneri de măsuri etc. care să contribuie la extinderea și intensificarea mișcării inovatorilor, la perfecționarea organizării ei.

Cercetarea mișcării inovatorilor se efectuează în 11 întreprinderi industriale din București, Brașov, Florești, Sibiu, Cluj, Sighișoara, Timișoara, și anume: Uzinele „Tractorul", „Steagul roșu", „Rulmentul", Fabrica de anvelope „Danubiana", „Independența", „Partizanul roșu", „Victoria"-Florești, „Complexul industrial de sticlă și faianță", „Electromotor", Fabrica de încălțăminte „Clujeana", „Porțelanul". Întreprinderile sînt alese din mai multe ramuri: industria constructoare de mașini, industria petrochimică, industria textilă, industria pielăriei și încălțămintei, industria de sticlă și faianță. În afară de cercetătorii sectorului de materialism istoric, la culegerea materialului de teren în Cluj și Timișoara contribuie cadre didactice universitare. În întreaga efectuare a cercetării și în analiza pe parcurs a materialelor și a concluziilor parțiale, autorii colaborează strîns cu directorii cabinetelor tehnice de la uzinele respective și cu alți specialiști ai acestor cabinete.

Investigația se desfășoară asupra tuturor inovatorilor din întreprinderile respective. Soluția aceasta a fost considerată preferabilă față de cercetarea numai a inovatorilor din unele secții ale fiecărei uzine (cum s-a procedat, de pildă, în cadrul investigației asupra muncitorilor expuse în lucrarea *Profilul spiritual al clasei muncitoare*). Pentru a extinde nu numai în spațiu, *ci și în timp* dimen-

siunile fenomenului supus analizei, cercetarea s-a făcut nu doar asupra mișcării inovatorilor din anul efectuării investigației de teren, ci pe o perioadă de 6 ani: 1959—1964. S-au culeș date pe această perioadă la majoritatea parametrilor studiați, ceea ce a permis și urmărirea *evoluției* fenomenului cercetat, dinamica indicatorilor săi cantitativi și structurali.

Sistemul de indicatori stabilit pentru cercetare urmărește să ducă la un considerabil *spor de cunoaștere* în primul rînd asupra caracteristicilor obiective ale acestui fenomen, ca mișcare de masă.

Pornind de la convingerea că cercetarea sociologică numără, printre funcțiile ei, și pe aceea de a aduna în problemele studiate un cît mai bogat material faptic inedit și de a-l plasa pe orbita circulației științifice, de a-l supune cunoașterii opiniei publice, în genere, ca și specialiștilor și practicienilor domeniului respectiv, investigația își propune analiza unor aspecte mai puțin cunoscute, deocamdată, ale mișcării inovatorilor.

În prezent, statistica curentă asupra mișcării inovatorilor urmărește numai cîțiva indicatori generali: numărul de propunători, propuneri acceptate și respinse, soldul propunerilor nerezolvate, economii și alți cîțiva indici la fel de impersonali. Reproducînd aceleași preocupări la scară mai mică, statistica existentă în întreprinderi se limitează la aceleași rubrici. Oricît ar fi însă acestea de importante, *ele lasă în umbră — necunoscute — zone întinse ale acestei mișcări de masă* —, zone din cele mai semnificative sub raport sociologic, și în primul rînd rămîne în umbră eroul principal al acestei mișcări — inovatorul. Este suficient de menționat că statistica actuală curentă nu urmărește măcar cunoașterea numărului de inovatori existenți; ea se limitează la „propunători", ceea ce este cu mult mai puțin concludent. Cu atît mai nesistematic sînt cunoscute acele categorii de date în stare să caracterizeze personalitatea acestui inovator creator, să contureze biografia sa profesională, să definească cîteva elemente ale profilului său spiritual.

Tocmai acest grup de probleme constituie unul din obiectivele principale ale investigației sociologice întreprinse. Cine este evasianonimul erou al acestei impresionante mișcări a inovatorilor? Care sînt trăsăturile distinctive principale ale tipului de muncitor-inovator în etapa actuală a dezvoltării bazei tehnice-materiale și a forței de muncă din țara noastră?

Cercetarea caută să cunoască cîteva caracteristici ale acestei personalități active, creatoare, înzestrate cu însușiri care îi îngăduie să spună un cuvînt propriu în domeniul specializat al tehnicii. Ea urmărește să descifreze îndeosebi acele trăsături ale inovatorului care prezintă interes din unghiul de cercetare al *sociologiei muncii* și a căror cunoaștere ar putea contribui la înțelegerea cîtorva premise esențiale ale creației tehnice. Sînt avute în vedere elemente precum: *calificarea* profesională a inovatorului, *pregătirea sa școlară*, atît de specialitate, cît și de cultură generală, *vechimea în muncă* și *experiența în producție, vîrsta, meseria* exercitată. Toate aceste elemente constituie caracteristici obiective (sau „caracteristici dure") ale unui anumit nivel de dezvoltare a inovatorului. Cercetarea se oprește cu precădere la aceste însușiri ale corpului de inovatori, întrucît ele sînt **funcțional legate** de fenomenul creației tehnice de masă și vizează premise esențiale care fac posibil acest fenomen. Considerînd inovatorii ca un corp, ca un grup ce se distinge de ansamblul colectivităților din uzinele cercetate tocmai printr-o activitate specifică, personală, de creație tehnică, se caută prin analiza

cîtorva factori importanți ai acestei activități sesizarea și măsurarea deosebirilor dintre cele două colectivități. Caracteristicile amintite sînt, în mare parte, măsurabile cantitativ, ceea ce permite o analiză relativ detaliată.

Metodele statistice sînt folosite pe larg în cercetare. Orientarea deliberată spre metodele statistice, *locul preponderent* ce li se acordă în cercetare față de anchetă, de pildă, decurg în primul rînd din însuși *caracterul de masă* al procesului investigat, precum și din obiectivul investigației, care își propune să studieze fenomenul tocmai în calitatea sa de proces de masă. Pentru statistică este în primul rînd specific caracterul de masă al fenomenelor și proceselor studiate. Inovatorii, apariția și activitatea lor fac parte tocmai din acele fenomene care se produc în urma unor cauze multiple și complexe și care nu pot fi cunoscute în legitățile lor de manifestare decît prin studiul *masei lor*, al totalității lor. Cercetarea sociologică are de aceea foarte mult de cîștigat din folosirea cît mai largă a metodelor și procedeelor pe care le oferă statistica.

Observarea statistică constituie, în cercetarea la care ne referim, *principalul mijloc* de adunare a materialului primar. Se efectuează în toate uzinele o înregistrare statistică exhaustivă a colectivităților cercetate, cu caracteristicile corespunzătoare ale fiecărei unități de investigare. (Unitatea de investigare a fost definită ca fiind „inovatorul", nu „propunătorul", cum se procedează în alte studii sau cercetări, întrucît nu orice propunător este deja inovator). Dintre diferitele tipuri de documente statistice existente în uzine și la cabinete, sînt utilizate — spre a preveni infiltrarea erorilor — aproape exclusiv cele de *evidență primară*, adică cele care provin din consemnarea și înregistrarea faptelor individuale în timpul și la locul unde se petrec (fișa individuală a inovatorului, dosarele inovațiilor, registrul de înregistrare cronologică a propunerilor de inovație, ca și cărțile de muncă întocmite pe baza actelor personale oficiale ale inovatorilor ș.a.).

Prelucrarea statistică a materialului primar va încadra variațiile caracteristicilor studiate în sisteme de grupări combinate, întrucît de fiecare dată înăuntrul colectivității integrale sînt introduse distincții între trei mari grupe profesionale — muncitori, maiștri și ingineri-tehnicieni ; fiecare grupă va fi împărțită în grupe mai mici, urmărindu-se nuanțarea intensității și nivelului la care se manifestă caracteristicile studiate. Deși analiza se concentrează asupra grupului inovatorilor-muncitori, sînt urmărite de cîte ori este cazul și datele corespunzătoare pentru grupul inovatorilor ingineri și tehnicieni ; pe lîngă asemănările existente, înseși deosebirile dintre aceste două grupuri de inovatori, reliefate prin analiză, vor contribui la *definirea lor reciprocă* mai precisă. Totodată, în cursul analizei este combinată, de cîte ori aceasta apare ca interesant și util, caracteristica atributivă — pregătirea școlară, vîrsta, vechimea — cu una de spațiu, pentru a se obține un eventual spor de cunoaștere asupra locului unde fenomenul prezintă anumite abateri particulare sau, dimpotrivă, pentru a pune în evidență regularități ce se manifestă independent de condițiile deosebite de loc și mediu.

Alături de observarea statistică sînt folosite, ca metode de cercetare, *studiul documentelor, interviul* (liber și dirijat) cu diferite categorii de inovatori, *ancheta* pe bază de chestionar și, uneori, cu colaborarea specialiștilor, *analiza* economică sau tehnică.

Pentru reliefarea deosebirilor dintre muncitorii inovatori și muncitorii neinovatori s-a făcut un *studiu comparativ* la cîteva caracteristici fundamentale. Valoarea comparației ca procedeu de analiză sociologică decurge din faptul că, analizînd

paralel două colectivități, ea este apță să pună în relief particularități, deosebiri, trăsături definitorii caracteristice uneia sau alteia. Comparația ușurează analiza factorială, atît de dificilă în cercetarea sociologică. Prin raportare la un grup martor, ale cărui determinări rămîn relativ invariabile, pot fi mai precis măsurate efectele anumitor factori și modificări ce intervin în condițiile de existență sau activitate ale altor grupuri. Invers, deosebirile constatate între două colectivități pot fi mai lesne supuse unei analize cauzale și sesizate în mecanismul lor genetic printr-un studiu comparativ al caracteristicilor intrinseci ale acestor colectivități.

Ca „grup martor" pentru compararea cu muncitori inovatori a fost luată colectivitatea muncitorească globală din întreprinderile cercetate, însumînd circa 33 000 de oameni. Datele despre totalul muncitorilor au fost obținute supunîndu-se unei prelucrări speciale, cu ajutorul serviciilor de personal și organizare a muncii din întreprinderi, a datelor unei înregistrări făcute de Direcția Centrală de Statistică în 1964.

În cursul cercetărilor este folosită, de asemenea, *metoda biografică*, urmărindu-se o cunoaștere mai aprofundată a personalității inovatorului. Sînt studiate în acest scop diferite *documente personale* — autobiografii, scrisori, jurnal personal, autocaracterizări, referințe, procese-verbale ale unor ședințe de primire în partid ș.a. —, se poartă convorbiri cu tovarășii de muncă ai inovatorului, cu membrii familiei sale sau cu vecini de locuință, urmărindu-se conturarea unor portrete sau „biografii sociale" care să întregească și să individualizeze cunoașterea statistică.

O preocupare specială în cadrul cercetării o constituie dezvăluirea corelației existente pe scara unor colective numeroase între *meseria exercitată* și *activitatea creatoare*, în ce măsură anumite meserii favorizează mai mult, prin situațiile în care-l pun zilnic pe muncitor, dezvoltarea spiritului inovator, sau, dimpotrivă, îi limitează orizontul prin solicitări stereotipe și printr-o activitate monotonă, uniformă *. Alte obiective urmărite sînt analiza *corelației dintre munca individuală sau colectivă în elaborarea inovațiilor și complexitatea tehnică* a inovațiilor sau cercetarea continuității activității inovatorilor și dezvăluirea eventualelor resurse încă neutilizate de intensificare și regularizare a activității de invenții.

Pentru analiza unora din aceste probleme au fost puse la punct, în cadrul cercetării generale, programe speciale adecvate unui aspect sau altul.

Astfel, de pildă, se efectuează un program special de investigare a *colectivelor* de inovatori, mai bine zis de investigare a *relației* dintre creația individuală și cea colectivă în actuala etapă de dezvoltare a mișcării inovatorilor și a *aspectelor sociale ale cooperării* inovatorilor. Programul amintit cuprinde :

— o analiză cantitativă a dimensiunilor creației individuale și a celei colective, ponderea acestora, degajarea unor eventuale tendințe ;

— studiul comparativ al calității inovațiilor individuale și colective, evaluarea diferențiată a randamentului lor pentru producție ;

— o cercetare asupra colectivelor de coautori, ca *celule de creație*, cu analiza funcționalității lor, precum și a influențelor pozitive sau negative pe care *cooperarea* în elaborarea inovației le poate avea asupra dezvoltării personalității individului inovator ;

— analiza motivației colaborării inovatorilor.

* Unele rezultate parțiale ale cercetării acestor aspecte au fost publicate în articolul *Observații asupra raportului dintre meserie și activitatea de inovații* de V. Dumitrescu, în „Revista de filozofie", 1965, nr. 12 ; vezi, în aceeași revistă, articolul lui M. Micu, *Pregătirea școlară și vechimea în muncă a inovatorilor.*

Principala ipoteză de lucru prevăzută în cadrul acestui program se referă la relația acestor două forme fundamentale de creație — individuală și colectivă — cu *progresul tehnic actual* și cerințele sale.

Ancheta prin chestionar, prevăzută în cadrul cercetării, își propune să completeze materialul faptic *obiectiv*, care precumpănește, cu cunoașterea îndeosebi a *opiniilor inovatorilor* despre activitatea de inovații în general și despre propria lor activitate pe această linie. De aceea chestionarul pentru inovatori cuprinde o serie de întrebări menite să îngăduie cunoașterea părerii inovatorilor despre munca lor curentă, să permită aprecierea gradului lor de satisfacție în muncă, întrebări care să ducă la cunoașterea gradului de integrare a inovatorului în întreprindere ; alte întrebări sînt menite să furnizeze material pentru aprecierea relațiilor dintre inovatori, precum și a raporturilor dintre inovatori și cabinetul tehnic, documentarea inovatorilor, opinia lor despre stimulii materiali și morali ai activității de inovații.

In ansamblu, materialul chestionarului urmează să completeze cercetarea mișcării inovatorilor atît ca fenomen social specific socialismului, cît și analiza *trăsăturilor caracteristice personalității* inovatorului, urmărind îndeosebi, în conexiune cu interviurile, să dezvăluie mai precis *motivația subiectivă* a activității de inovație.

Rezultatele întregii cercetări vor fi expuse în cadrul unui volum ce va apărea în 1966.

Mihail Cernea

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Aram Frenkian despre învăţământul oral în şcoala lui Plotin *

Bazîndu-se pe anumite atestări ale lui Porfir, regretatul nostru coleg şi prieten A. Frenkian stabileşte că lecţiile predate de Plotin la şcoala lui din Roma, care îmbrăcau caracterul unei veritabile discuţii libere între maestru şi discipoli, nu aveau nimic din expunerea închegată şi sistematică a unei doctrine. Mai exact, maestrul era consultat liber de elevii săi asupra anumitor chestiuni ale căror soluţii erau dornici să le cunoască şi el le răspundea cu multă bunăvoinţă şi pe larg ; în cursul acestor răspunsuri cu totul spontane, maestrul se încălzea treptat, inteligenţa lui se desfăşura din plin şi îşi apăra punctul de vedere cu tărie şi într-un mod strălucit.

Această învăţătură orală, care nu urma nici un plan definit şi care păstra înfăţişarea unei convorbiri libere, ne dă anumite indicaţii asupra felului în care Plotin şi-a elaborat *Eneadele*. Mai bine zis, această învăţătură lasă se se întrevadă anumite trăsături ale geniului lui Plotin, care ne ajută să înţelegem anomaliile ce le prezintă textele scrise care ni s-au păstrat. În genere, Plotin scria aşa cum şi vorbea în faţa elevilor săi, urmînd inspiraţia liberă, fără reveniri, fără nici o remaniere a expunerilor sale, acestea rămînînd improvizaţii în jurul unor probleme ridicate accidental pe parcurs şi la care el se străduia să răspundă pe larg. Latura cea mai ciudată a acestui paralelism între elocuţiunea spontană a lui Plotin şi expunerile sale scrise constă în faptul că se pot descoperi la el erori de pronunţie care se repetă şi în manuscrise ; primind scrierile lui Plotin şi examinîndu-le, Longinus a atribuit neglijenţei copiştilor numeroasele greşeli pe care le găsim în ele. În realitate, acestea erau provocate de modul prea expeditiv de a lucra al maestrului, lucru inevitabil într-o expunere verbală, dar care trebuia înlăturat într-o prezentare scrisă pe care nimic nu-l împiedica s-o supună reviziilor cărora în mod natural se conformează autorii.

Caracterul vorbit al *Eneadelor* nu-i de natură să ne determine a ne opri la defecţiunile operei scrise a lui Plotin, ci, dimpotrivă, ne îndeamnă să salutăm caracterul excepţional al învăţăturii predate de maestru în şcoala sa din Roma şi să ne întrebăm dacă aceste comunicări

* Aram M. Frenkian, *L'enseignement oral dans l'école de Plotin* în „Maia", nuova serie, fascicole IV, an. XVI, ottobre-dicembre 1964.

Rev. filoz., 13, 4, p. 547—561, Bucureşti, 1966

verbale de mare importanță n-au influențat opera anumitor neoplatonicieni, discipoli mai mult sau mai puțin direcți ai lui Plotin. Urmînd linia indicată pe scurt de Paul Henry în 1937 în Prefața *la Études Plotiniennes I,* care anunță o serie de studii asupra operei lui Plotin neapărute pînă astăzi, Frenkian ne prezintă, la rîndul său, texte care ar trebui luate în considerare în vederea unei identificări eventuale a urmelor lăsate de lecțiile lui Plotin.

În această ordine de idei, trebuie în primul rînd supuși unui examen critic comentatorii neoplatonicieni ai tratatului lui Aristotel despre *Categorii,* respectiv Porfir, Dexipp, Ammonius, Simplicius, Olympiodor, Philopon, Elias, ale căror opere au fost editate de A. Busse, în afară de *Comentariul* lui Simplicius, acesta editat de C. Kalbfleisch ; ar fi să mai adăugăm aici parafraza, ajunsă pînă la noi, a unui Anonim, editată de M. Hayduck. Pe de altă parte, trebuie folosite, firește, și comentariile despre *Isagogul* lui Porfir, făcute de Ammonius, Elias și David. În sfîrșit, avem a ne referi la un număr destul de însemnat de opere pierdute, dar din care, printre alții, ne-a transmis extrase Simplicius și care s-ar putea să reproducă din ideile lui Plotin ; e vorba de autori ca Alexandru din Afrodisia, Herminus, Aedetios, Maxim, Boetos, Lucius, Nicostate, „divinul" Iamblic, Syrianus, Andronicus din Rhodos, Atticus, Adraste, Cornutus, Athenodor, Eudoros etc. și mai ales de Pseudo-Arhitas.

Acești comentatori ne trimit uneori în chip deschis la învățătura lui Plotin, dar de cele mai multe ori ei vorbesc numai aluziv ; singuri Dexipp și Simplicius citează totdeauna și sistematic obiecțiile sau argumentările lui Plotin. În orice caz, atît la unii cît și la ceilalți trebuie înțeles ca avînd legătură cu învățătura orală a maestrului tot ceea ce ar putea fi socotit că-i aparține și nu este consemnat în *Eneade.* Paul Henry nu-și face nici o iluzie în privința dificultăților și a cantității de muncă pe care le presupune o asemenea selecție ; el nu face altceva decît să-i afirme posibilitatea.

O a doua sursă care ne-ar putea lămuri asupra lecțiilor orale ale lui Plotin ne-ar fi oferită de *Plotiniana Arabica* și în special de ceea ce s-a numit *Teologia lui Aristotel.* La rîndul lor însă, examinarea și analiza acestor texte „nu pun probleme mai puțin arzătoare și mai ușor de rezolvat decît grupul precedent", mai ales că originea lor e destul de discutată. După ce examinează mai multe posibilități, Frenkian se fixează la opinia că *Plotiniana Arabica* provine în cea mai mare parte din *Scoliile* lui Amelius, un elev al lui Plotin, foarte legat de doctrina maestrului.

În fine, mai avem o resursă cu ajutorul căreia ne putem apropia de învățătura predată de magistrul neoplatonismului în școala sa ; sînt acele *Logia* semnalate de Henry. Scurte sentințe enunțate de Plotin, cuvinte și expresii ce i s-au pus în seamă și care apar la Iamblicus, la Theodor din Asine, la David și la cîțiva alții. Folosindu-se de acest prilej, Frenkian se străduiește să stabilească identitatea lui David, pe care unii îl consideră ca un filozof neoplatonician de origine armeană ; autorul nostru se raliază la această opinie.

Ceea ce impune în numeroasele studii lăsate de Frenkian este, pe lîngă analizele riguroase și pătrunzătoare, marea afecțiune nutrită de el cu un fel de supremă eleganță față de micile lucruri care de foarte multe ori l-au răsplătit pentru străduința de a le fi observat. E o dovadă în plus că ansamblurile cele mai importante nu sînt decît complexe în care se organizează materiale diverse, și că un fapt simplu, neluat mult timp

în seamă, poate fi chemat să arunce o lumină nouă asupra unei chestiuni arzătoare, rămasă fără răspuns tocmai din lipsa unui număr suficient de elemente. Scurta lucrare recenzată de noi este un model în această ordine de idei ; ea fixează jaloane ce ne duc în direcţia integrării plotinismului într-un singur tot, faţă de care *Eneadele* nu vor mai reprezenta decît o parte.

Dan Bădărău

Leeţii asupra istoriei logicii *

Această excelentă lucrare este, în chip evident, rezultatul unei selecţii îndelung gîndite, în urma unor cercetări desfăşurate cu succes, mereu reluate şi revizuite în decursul multor ani ; şi nu încape îndoială că ea corespunde exact scopului căruia autorul pare s-o fi destinat. Aceste „lecţii" de istoria logicii nu constituie, de fapt, o expunere istorică a diferitelor probleme aparţinînd logicii în genere şi, cu atît mai puţin, un manual sau un tratat constituit în felul faimoasei lucrări a lui Prantl, care şi-ar lua sarcina să răspundă tuturor problemelor legate de dezvoltarea logicii şi să ne ofere un tot, apt, în intenţia autorului, de a satisface curiozitatea publicului pus în faţa repertoriului impresionant de nume proprii referitoare la acea masă uriaşă pe care o reprezintă logica formală clasică.

Dar sîntem, pe de altă parte, foarte recunoscători academicianului polonez pentru faptul că nu s-a mulţumit să editeze un curs menit a-i informa pe cititori despre propriul său fel de a vedea teme ajunse, în majoritatea lor, lucruri curente şi că nu ne-a cerut să stăruim, în tovarăşia lui, cu examinarea unor probleme rămase, în genere, printre amintirile celor care, mai de departe sau mai de aproape, au consacrat logicii o parte din atenţia lor.

De altfel, structura unei cărţi ca acea pe care o avem în faţă nu putea să nu fie puternic influenţată de un concurs de împrejurări avînd un caracter cu totul special. După cum se ştie, *Organonul* aristotelic s-a bucurat de un destin aparte ; timp de peste douăzeci de secole, el a avut latitudinea să se dezvolte aproape fără concurent, să stimuleze şi să grupeze în jurul lui toate eforturile, să contribuie la dezvoltarea uneori lentă, alteori accelerată, a ideilor, să fie accesibil la toate iniţiativele şi mai ales să creeze impresia, adeseori într-un chip abuziv, că ar conţine toate inovaţiile posibile. În secolul trecut s-a prăbuşit total şi definitiv o domnie necontestată bimilenară, în cursul căreia societatea feudală asigurase „Şcolii", secol după secol, în special în materie de logică, o situaţie mai mult decît priincioasă, nu numai făcînd din ea cadrul oricărei forme de învăţămînt, dar şi îngăduindu-i să devină un tipar pentru idei şi pentru expresia lor. Adevărul este că, în ultimul secol, logica a devenit un teren mişcător, a cărui instabilitate este cu atît mai mare cu cît constituie efectul ruperii unui echilibru considerat în trecut dintre cele mai trainice. Teritoriul acesta în aparenţă solid dezvăluie acum crăpături adînci care pătrund pînă în străfunduri, zdruncină bazele însele şi pot duce la noi şi noi cataclisme. Pe baza acestor constatări, încep discuţii despre măsurile necesare pentru a opri răul ; modul diferit de a fi înţelese şi dorinţa fiecăruia de a vedea folosit remediul

* Tadeusz Kotarbinski, *Leçons sur l'histoire de la logique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964.

său duc la formarea unor grupări care se înfruntă şi, pînă la urmă, se combat cu îndîrjire. Cît priveşte studiile despre natura şi structura logosului, din cauza amploarei şi profunzimii prăbuşirilor, ca şi a unei evoluţii a situaţiei într-o direcţie oarecum neprevăzută, nu s-a putut ajunge la o istorie a logicii, ci la o istorie a istoriilor logicii. Fiecare din aceste „istorii" dă expresie tendinţelor, curentelor de opinie ale unor şcoli avînd rădăcini adeseori în trecutul cel mai îndepărtat, creînd rivalităţi, discuţii şi înfruntări care, în ultimă analiză, ca în toate luptele ideologice din ştiinţele sociale, sfîrşesc prin a-i opune pe idealişti, adepţilor materialismului.

Cartea academicianului Kotarbinski se impune în această dezbatere cu o autoritate cu atît mai mare cu cît savantul logician din Varşovia nu a rămas străin de luptele evocate mai sus. Activitatea lui ştiinţifică şi mai ales opera sa se înscriu la loc de cinste în efortul comun ce a dus la constituirea şcolii poloneze de logică, al cărei prestigiu internaţional a crescut mereu şi în rîndurile căreia, alături de Kotarbinski, unul dintre principalii şi cei mai statornici animatori ai şcolii, întîlnim numele lui Lesniewski, Lukasiewicz, Tarski, Mostowski şi ale altora [1].

Nimeni n-ar putea contesta că autorul operei *Leçons sur l'histoire de la logique* era pe deplin calificat să înfăţişeze publicului un tablou în care să reconstituie istoria logicii noi, în mod deosebit şi cu atîta succes reprezentată în Polonia de el însuşi şi de alţi savanţi din epoca noastră; în adevăr, academicianul din Varşovia era cu deosebire chemat să ne lămurească — privindu-le dintr-o perspectivă nouă — numeroase aspecte istorice, mai ales în privinţa premiselor pe baza cărora s-a dezvoltat treptat acea ştiinţă desemnată în mod obişnuit cu numele de *logică simbolică* (ca şi cum nu aşa ar fi fost şi logica aristotelică).

Prolegomenele la această ştiinţă sînt ceea ce interesează înainte de orice în studiile lui Tadeusz Kotarbinski şi tot ele formează obiectul cărţii pe care o avem în faţă; autorul nu uită să ne atragă mereu atenţia asupra conţinutului lor istoric, asupra sensului ce trebuie să-l atribuim acestora atunci cînd le raportăm la tradiţiile din care îşi trag sursele. Ceea ce, repetăm, înseamnă că munca foarte stăruitoare a lui T. Kotarbinski nu are ca scop principal să urmeze pas cu pas calea triumfală a logicii clasice şi nici să examineze felul cum ea apucă în epoca noastră pe drumurile urmate de logicienii care i-au deschis posibilităţi noi, ci, măcar în parte, să surprindă, să descopere în trecut orice element posedînd vocaţia de a se afirma hotărît în organizaţiile ce urmau să apară în timpul nostru [2]. Academicianul din Varşovia nu-şi limitează, e de la sine înţeles, cercetările istorice aşa încît să pună în concordanţă tradiţia cu lucrările logicienilor moderni polonezi în chip exclusiv, cu toată importanta contribuţie a acestora; el subliniază participarea lor la crearea logicii noi, dar nu încetează nici o clipă să considere această logică drept o operă colectivă, care a întrunit inovatori din toate ţările şi din epocile cele mai diferite, începînd cu antichitatea greacă.

[1] În ce priveşte contribuţia lui Kotarbinski la dezvoltarea logicii în Polonia, se poate consulta, cu toată modestia dovedită de autor, Tadeusz Kotarbinski, *L'image de mes idées*, in „Ricerche filosofiche", an. 33, fasc. 2, dec. 1965.

[2] După cum arată autorul însuşi în prefaţa la ediţia franceză, capitolele I—XVIII ale cărţii lui, „care merg de la Aristotel la Boole, se succed în ordinea cronologică a temelor", în vreme ce restul capitolelor, pînă la sfîrşit, sînt consacrate unor probleme diferite, „în conformitate cu marile diviziuni care sînt pe cale de a se contura în logica contemporană".

Cartea lui T. Kotarbinski cuprinde treizeci şi şapte de capitole, unele din ele poate puţin prea scurte, dar foarte dense şi dovedind o informaţie — cu bună ştiinţă şi cu intenţie definită — adusă la scara esenţialului. Ea se desprinde astfel, în multe puncte, din făgaşul unor cunoştinţe istorice tratate în grabă în numeroase opere de specialitate sub formă de aluzii la teme discutate, dar pe care nimeni nu şi-a dat osteneala să le expliciteze cititorului de forţă mijlocie şi de care nimeni nu se atinge ; autorii se vădesc absorbiţi de examinarea unor chestiuni de însemnătate periferică, dar apte să le ofere prilejul de a se pune în valoare, în vreme ce cititorul e lăsat la propriile lui mijloace şi în ignorarea esenţialului.

Schiţa lucrării profesorului polonez este foarte simplă. După o expunere deosebit de concentrată privitoare la structura generală a logicii clasice a lui Aristotel (cu o întrerupere de cîteva pagini consacrate stoicilor în cap. al VII-lea), urmează o prezentare de ansamblu asupra ecoului stîrnit de *Organon* la sfîrşitul antichităţii sclavagiste şi în lumea feudală (cap. VIII—XIII). O cotitură evidentă se produce în cap. al XIV-lea, unde Leibniz e prezentat ca „precursor al logicii moderne a deducţiei sau, altfel spus, al logisticii". Cine a urmărit cele arătate de noi pînă aici va înţelege că acesta este capitolul-cheie al întregii cărţi. Nu putem, totuşi, examina acest capitol (al XIV-lea) despre Leibniz, fără a ţine seama de faptul că în logică, geniul filozofului german a dat roade în două sectoare bine conturate, în două direcţii care cu greu ar putea fi reduse la una singură ; pe de o parte e vorba de analiza judecăţii de inerenţă, considerată de toată lumea de o imensă importanţă, formă logică ce se găseşte la originea criticismului şi a problemei *apriorismului*, aşa cum a fost vehiculat de filozofia clasică germană. De bună seamă, această temă leibniziană, cu toată importanţa ei de netăgăduit, rămîne în afara subiectului tratat în cartea lui T. Kotarbinski şi de aceea autorul nici nu o examinează. Ceea ce îl interesează în cel mai înalt grad este efortul prodigios al creatorului sistemului armoniei prestabilite de a găsi faimoasa *characteristica universalis*, principiile artei de a raţiona, care ar constitui cheia sistemului cu ajutorul căruia omul să poată descoperi fără greş adevărul în toate problemele. Efortul lui Leibniz n-a dat roade cu adevărat ; „pînă azi, scrie autorul (p. 132), nimeni nu a reuşit pe deplin să construiască cu ajutorul acestei ideografii universale un număr suficient de forme de raţionament care să îngăduie a calcula aproape toate formele unui raţionament corect". Leibniz a avut însă meritul de a fi deschis calea spre o logică nouă, logistica, care „dă problemei o soluţie parţială". Dar nici marele logician german, şi de altfel nici urmaşii lui, nu au marcat sfîrşitul acestor cercetări. Leibniz a aruncat o punte între trecut şi viitor, reluînd subiecte care îi fuseseră transmise de secolele scurse şi care mai tîrziu vor lua dezvoltarea cunoscută ; „el a elaborat un număr destul de mare de formule logice, printre altele numeroase formule de calcul propoziţional, cunoscute de stoici şi de specialiştii medievali în teoria consecvenţelor, dar pe care el le-a redescoperit oarecum, întrucît nu ştia că aceste rezultate fuseseră obţinute de vechii gînditori" (p. 133).

Într-o serie de capitole foarte importante (de la al XV-lea la al XXXIII-lea) ni se înfăţişează istoricul constituirii treptate, ulterioare lui Leibniz — începînd cu tentativa silogistică infructuoasă a lui Hamilton şi continuînd cu A. de Morgan, Boole, Quine, Brouwer, Heyzing şi alţi mari logicieni — a ceea ce se poate numi algebra logicii, cu structuri foarte diferite de la un autor la altul. Examinînd numeroasele lucrări

consacrate în secolul al XIX-lea construcţiei unor sisteme de logică deductivă, T. Kotarbinski ajunge să abordeze probleme deosebit de interesante, printre care cuantificarea, relaţia logică, axiomatica, definiţia, noţiunea de clasă, precum şi chestiunea paradoxelor logice menită să trezească în mod special curiozitatea cititorului antrenat în astfel de probleme.

Să aruncăm o scurtă privire asupra acestui capitol atrăgător intitulat *Paradoxele antichităţii şi antinomiile moderne care stau la baza semanticii, logicii formale, teoriei ansamblelor şi cinematicii (teoriei mişcării)* (cap. XXIX). Paradoxul este constatarea unei stări de lucruri susceptibilă să fie confirmată printr-o demonstraţie care înfrînge principiile logice. Antichitatea greacă a pus în circulaţie paradoxe celebre, ca, de pildă, binecunoscutul paradox al lui Zenon din Eleea asupra deplasărilor săgeţii, care aşază sub semnul îndoielii realitatea mişcării şi aruncă o umbră asupra validităţii principiilor logicii, iar, pe de altă parte, a determinat „la întemeietorii dialecticii marxiste o revizuire a atitudinii faţă de principiul contradicţiei" (p. 281); în ce-l priveşte, paradoxul lui Eubulid din Megara, numit al „omului cu văl", pune în joc legile extensiunii pentru a motiva răspunsurile logicienilor în legătură cu ceea ce se numeşte în prezent funcţiile intensiunii (p. 283); în sfîrşit, paradoxul „mincinosului" este o sfidare aruncată principiului terţului exclus şi nu poate fi înlăturat decît dacă termenii „adevărat" şi „fals" sînt luaţi în sensul lor verbal (p. 284). „Dar epoca noastră, scrie autorul mai departe, abundă în antinomii tot atît de profunde şi de chinuitoare ca şi cele mai celebre paradoxe din antichitate" (p. 286). Din lipsă de spaţiu nu ne oprim decît la antinomia lui Nelson şi Grelling, cu o structură foarte apropiată de cea pe care Bertrand Russell o formulează sub numele de clasă a claselor şi care a jucat un mare rol în dezvoltarea logicii moderne (T. Kotarbinski tratează aparte această din urmă antinomie sub denumirea de „antinomie a claselor nereflexive", p. 271—279). Antinomia lui Nelson şi Grelling asupra expresiilor heterologice se bazează pe distincţia dintre termenii zişi heterologici care privesc cuvinte ce sînt altceva decît propria lor denumire (cuvîntul „orologiu" nu-i orologiu şi nici cuvîntul „verde" nu-i verde) şi termenii zişi autologici, care corespund cu propria lor denumire (cuvîntul „român" e românesc, după cum cuvîntul „substantiv" este el însuşi substantiv).

Problema e să ştim dacă termenul *heterologic* însuşi aparţine primului sau celui de-al doilea gen. „Dacă este autologic, arată academicianul polonez (p. 288), atunci are acelaşi caracter cu accepţia sau, altfel spus, are caracterul de a fi heterologic şi, în consecinţă, este heterologic; dacă, dimpotrivă, este heterologic, atunci nu are acelaşi caracter cu accepţia lui, altfel spus nu are însuşirea de a fi heterologic, deci are caracterul de a nu avea acelaşi caracter cu accepţia lui şi atunci are acelaşi caracter cu propria-i accepţie, prin urmare este autologic". În faţa acestei constatări ameţitoare, profesorul T. Kotarbinski se raliază în cele din urmă la opinia că un obiect de forma expresiei „heterologic" nu aparţine aceluiaşi limbaj ca diversele expresii particulare date în exemplu („ceas", „verde", „român", „substantiv"), ci unui metalimbaj cuprinzînd denumirile acestor expresii. De altfel, antinomia lui Nelson şi Grelling nu trebuie considerată un caz izolat. Pentru a rezolva antinomiile, explică T. Kotarbinski, trebuie neapărat „să diferenţiem limbajul unui domeniu determinat de cercetări de «metalimbajul» corespunzător, cuprinzînd numele expresiilor acestui limbaj, precum şi să respectăm extensiunea veritabilă a termenilor aparţinînd

acestui limbaj de cea a termenilor aparţinînd metalimbajului corespunzător" (p. 289).

Aceeaşi secţiune a doua a volumului *Leçons sur l'histoire de la logique* mai cuprinde un capitol consacrat algebrei lui Boole (cap. XVII) şi unul privitor la dificultăţile întîmpinate de aceasta, mai ales din cauza defectelor sistemului de simbolizare folosit cu acest prilej (cap. XVIII), defecte care au urmări foarte supărătoare asupra sensului ce trebuie dat operaţiilor logice de scădere, multiplicare şi împărţire (ibidem). Întîlnim apoi un expozeu al axiomatizării de către Hutington a aceleiaşi algebre (ibidem), apoi expunerea axiomatizării lui Lewis şi cea a lui Mostowski, care sînt perfecţionări ale precedentei (ibidem), în sfîrşit, o prezentare foarte interesantă şi clară despre diferitele notaţii, printre care şi notaţia fără paranteze a lui Lukasiewicz (cap. XIX). Paginile pe care autorul nostru le consacră apoi axiomaticii implicativo-negative a lui Frege, descoperirii anumitor operatori primitivi indicaţi de H. M. Scheffer sau de P. Nicod sînt de asemenea dintre cele mai instructive (cap. XX), întrucît arată mai ales cum calculul propoziţional devine treptat „un teren pentru ceea ce s-ar putea numi manevre logice extrem de diversificate" (a se vedea, în special, subcapitolul intitulat *Funcţiile adevărului şi funcţiile intensiunii*, p. 196—197). Regretăm că nu ne putem opri mai îndelung la analiza atîtor subiecte abordate succesiv în lecţiile academicianului polonez care duc la examinarea unor probleme legate de filozofia logicii formale (cap. XXXII), la capătul unei contopiri poate puţin forţate a prea multor şi, ca atare, inevitabil dispersate ansambluri, dar care, fără îndoială, deschid cititorului perspective adeseori neaşteptate tocmai prin aceste îndrăzneţe prescurtări de drumuri ce dovedesc la autor o ingeniozitate excepţională.

Să trecem la ultima parte a lucrării, consacrată istoriei inducţiei. Autorul îi acordă intenţionat o anumită autonomie care aduce în expunere o adevărată soluţie de continuitate ; opera devine mai puţin sistematică, dar, în acelaşi timp, mai spontană şi mai vie. E drept că lipsa de omogenitate poate fi un defect pentru studiile de acest gen, dar totuşi savantul logician ne apare bine inspirat atunci cînd nu caută scuze pentru această procedură a sa în prefaţa la ediţia franceză. „Prin urmare, scrie el (p. 1), putem considera că ansamblul reprezintă o istorie a logicii ? După cît se pare, nu. Ar fi mai curînd un ansamblu de tablouri din istoria ei. Cine vrea să afle mai mult poate consulta alte lucrări, de care nu ducem lipsă". Desigur, aşa este. Şi nu încape îndoială că ansamblul lecţiilor pe care ni le oferă aceste studii adeseori scurte are calităţile defectelor lui ; oricum, ultima parte a cărţii conţine multe pagini îndrăzneţe care dau măstere la probleme legate de eventuala formalizare a aparatului ştiinţific inductiv, ceea ce, în caz de reuşită, ar avea drept efect să asigure logisticii posibilităţi pe care astăzi încă nu le putem bănui. Şi este cazul să adăugăm că lucrarea nu s-ar putea parcurge fără să ţinem seama de subcapitolul 4 al cap. XXXVII, care pune faţă în faţă într-un mod deosebit de interesant logica formalizată şi probabilitatea inductivă, printr-o evocare a legăturii dintre lucrările lui H. Reichenbach şi cele întreprinse în Polonia de Czezowski în a sa *Logică*. În acest sens, formalizarea raţionamentului inductiv ar găsi un foarte serios punct de sprijin în calculul probabilităţilor, propoziţiile stabilite pe asemenea baze fiind de tipul : p implică q cu o probabilitate m/n (p. 370).

Parcurgînd cele cîteva sute de pagini ale volumului *Leçons sur l'histoire de la logique*, cititorul descoperă în T. Kotar-

binski un filozof familiarizat cu problemele logicii matematice, dar, înainte de toate, un filozof care știe să păstreze logicii semnificația ei profundă și care înțelege pe deplin necesitatea în care se găsește teoreticianul de a justifica și legitima această știință altfel decît prin succesele tehnice ale diferitelor procedee de formalizare. Mărturisim că, în ceea ce ne privește, nu am apreciat niciodată autoritarismul în știință, dar nici modul prea degajat al multor logisticieni de a duce discuțiile și încă mai puțin disprețul lor față de tot ce are vreo legătură cu teoria, ca și cum descoperirile lor, uneori de mare importanță sau, de cele mai multe ori, pline numai de bun-simț, ar fi doar rodul unei întîmplări fericite ce abia reușește să ascundă spontaneitatea unei inspirații a cărei taină numai ei o cunosc. Vrem să credem că ermetismul în materie de știință, cu atîta zel urmărit de anumiți pontifi, și-a trăit traiul. Sîntem recunoscători savantului polonez, autorul unei cărți de importanța celei pe care noi am prezentat-o atît de fragmentar și în termeni atît de imperfecți, că, în modestia sa, își manifestă mereu intenția de a nu deveni un „maestru", ci de a rămîne un „cercetător", un cercetător curajos și animat de o curiozitate neobosită, pe care nimic nu o poate sili să bată în retragere ; nimic, și nici chiar vîrsta.

Dan Bădărău

Pagini alese din opera lui Gusti*

Lucrarea antologică apărută sub îngrijirea lui Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu se alătură binecunoscutelor acțiuni, frecvente în ultimii ani, de descifrare a locului pe care Dimitrie Gusti îl ocupă în evoluția culturii românești în general și în istoria sociologiei românești în special. Această menire, desigur lăudabilă, este evidentă nu numai în consistentul studiu introductiv semnat de Ovidiu Bădina, o adevărată micromonografie deosebit de utilă cititorului, ci și în concepția care a stat la baza alcătuirii acestei lucrări. Selectînd și publicînd, fragmentar sau integral, din lucrările lui Gusti, Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu facilitează cititorului crearea unei imagini larg cuprinzătoare, de ansamblu, atît asupra operei teoretice, cît și a activității social-culturale a celui care a rămas cunoscut îndeosebi ca șef al școlii monografice de la București.

Merită remarcată străduința îngrijitorilor culegerii, ca și a Editurii științifice, de a-l prezenta pe Dimitrie Gusti ca o personalitate marcantă, cu preocupări multilaterale. Ca sociolog militant, cu toate contradicțiile și confuziile metodei sale de cercetare, el tindea spre o cunoaștere concretă a realității sociale, în vederea unor reforme sociale cu caracter democratic (cărora, e drept, nu a reușit să le dea o fundamentare științifică). Bun cunoscător al vieții țăranilor, a relevat adesea, împreună cu discipolii săi, mizeria socială a satului românesc în regimul burghezo-moșieresc. Echipele de cercetare sociologică au inițiat numeroase acțiuni practice de ajutorare a țăranilor, au contribuit prin activitatea lor la atragerea țăranilor în munca de gospodărire a satelor, la răspîndirea cunoștințelor de igienă ș.a.m.d.

De la formele elementare de organizare a culturii și învățămîntului la munca de cercetare științifică în cadrul Academiei, problemele complexe ale organizării și eficienței activității cultural-ști-

* Dimitrie Gusti, *Pagini alese*, București, Edit. științifică, 1965. 406 pagini.

inţifice l-au preocupat în mod constant, iar culegerea oglindeşte pe larg aceste aspecte. Sentimentele sale patriotice şi democratice, conştiinţa sa de savant progresist erau lezate de faptul că în ţara sa şcoala primară „... nu numai că nu stîrpeşte analfabetismul, dar îl şi alimentează" (p. 275), şi exclama sincer indignat : „Ce greu e să-l pui să înveţe cînd copilul nu mănîncă nimic" (p. 280). Pe de altă parte, aceleaşi condiţii sociale generale frustrau pe oamenii de ştiinţă de baza materială necesară cercetărilor lor, iar Academia funcţiona „...fără a avea însă nici măcar personalul indispensabil întreţinerii corespondenţei curente cu străinătatea"... (p. 218).

Numeroase pagini ale culegerii prezintă ideile şi acţiunile cu caracter progresist ale lui Gusti — democrat burghez, animat de idealuri umaniste şi receptiv la progresul social-politic al contemporanilor săi (vezi, îndeosebi, cap. V). Se remarcă astfel fragmentul inedit „Cele două Germanii", elocvent pentru convingerile sale antifasciste ; de asemenea, suscită un real interes ideile şi acţiunile sale în sprijinul păcii şi al creării unui organism internaţional, care să contribuie la cunoaşterea reciprocă a popoarelor.

În sfîrşit, deşi într-o legătură mai puţin directă cu paginile culegerii, dar în strînsă şi esenţială legătură cu înţelegerea activităţii lui Gusti de după eliberare, în studiul introductiv se aduc unele precizări importante privind revizuirea atitudinii acestuia faţă de marxism. Se menţionează astfel în mod judicios că trebuie avut în vedere, deopotrivă, că el s-a apropiat de înţelegerea eficienţei teoretice şi practice a marxismului, dar fără a fi devenit marxist, străduindu-se mai ales să găsească puncte de contact între marxism şi sistemul său sociologic.

Deşi în actuala culegere paginile de doctrină sociologică propriu-zisă nu sînt numeroase şi nici judicios selecţionate (din acest punct de vedere, ea nu este tocmai reprezentativă), studiul introductiv este totuşi în mare parte îndreptat în această direcţie — ecou firesc al actualelor discuţii în jurul valorii şcolii monografice.

Încă în plină înflorire fiind, metoda monografică şi sistemul sociologic pe care în general se baza, au fost întîmpinate, după cum se ştie, cu elogii, dar şi cu critici, ajungîndu-se chiar la negarea oricărei valori sociologice a acestei şcoli. Este meritoriu pentru critica marxistă că, în cadrul acestei controverse, a repudiat atitudinile nihiliste. În acest sens ni se pare relevabilă îndeosebi ideea că trebuie respinse carenţele idealiste şi metafizice ale *sistemului* gustian, ca şi ale *metodei* sale de cercetare monografică, dar reţinută critic iniţiativa de cercetare *directă* a realităţii sociale şi valoarea materialului documentar cules şi chiar a unor concluzii parţiale formulate. Este ştiut iarăşi că o parte din acest material sociologic era demascator pentru regimul burghezo-moşieresc şi, fapt doar în aparenţă ciudat, dovedea şubrezenia chiar a doctrinei sociale a lui Gusti.

Poziţiile sociologilor marxişti de azi, deşi se diferenţiază adesea prin unele puncte de vedere, converg în principiu spre aceleaşi concluzii generale. Imperativele sociale prezente au dus însă, firesc, la lărgirea tematicii în discuţie, în legătură mai ales cu necesitatea, unanim recunoscută, de a analiza tehnica de cercetare folosită de şcoala monografică pentru a vedea în ce măsură conţine elemente viabile, în raport cu nivelul actual de dezvoltare pe plan mondial a tehnicii de cercetare, şi care pot fi preluate actualmente în cercetările sociologice concrete.

Apărute în acest context, *Pagini alese* devine ecoul binemeritat al unei activităţi progresiste din trecut, un prilej

de a fi cunoscută, îndeosebi de tinerii cititori, dar și o invitație spre noi meditații. În acest spirit — de popularizare, dar și de investigație științifică — este elaborat și studiul introductiv al conf. univ. Ovidiu Bădina, o reluare de fapt a ideilor principale din monografia sa apărută nu cu mult în urmă.

Autorul reînnoiește încercările sale de a defini caracteristicile doctrinei lui Gusti, pe care o apreciază ca idealist-metafizică de nuanță voluntaristă, cu multe influențe neokantiene și elemente pozitiviste (p. 15—17). Argumentele aduse în sprijinul acestor concluzii nu sînt lipsite de rigurozitate și, luate separat, ele apar concludente. Acest contur teoretic definitoriu ar fi dobîndit însă în coerență, claritate și forță de convingere dacă se analizau cu mai multă suplețe ponderea și nota gustiană imprimată acestor atribute (volutarism, neokantianism, pozitivism), relațiile dintre ele în cadrul sistemului sociologic și, bineînțeles, în ce constă totuși originalitatea doctrinei lui Gusti. Altfel, alăturate una alteia, pot provoca nedumeriri afirmațiile, deopotrivă de categorice, că *„el a îmbinat de-a lungul anilor într-o doctrină sociologică elemente idealiste"*... dar..., *„în climatul ideologic al vremii, tot ce a făcut el reprezenta pentru sociologia burgheză un punct de vedere nou în coordonatele sale esențiale"* (p. 16).

Este foarte binevenită, în cadrul actualelor discuții, concluzia autorului că meritul principal al lui Gusti, cel care constituie originalitatea sa — și, desigur, direcția în care cercetătorii trebuie să-și îndrepte atenția în primul rînd — este tehnica sa de investigație socială, creată în acțiunea de cercetare a realității sociale din țara noastră. Am îndrăzni însă să afirmăm că ar fi fost și mai eficace pentru studiu și în general pentru orice analiză globală a sociologiei lui Gusti dacă această concluzie ar fi devenit criteriul principal de valorificare.

De obicei, rezultatele mișcării monografice sînt analizate sub raportul valorii lor social-documentare și prea puțin sau de loc din unghiul necesității, am zice primordiale, de circumscriere a valorii metodelor speciale de cercetare, a tehnicii de lucru folosite (referindu-ne la studiul introductiv, de pildă, remarcăm cu regret că un document sociologic important cum este *Cercetarea monografică a întreprinderilor industriale* nu reține atenția autorului).

Eficacitatea probabilă și actuală a unor tehnici ale școlii monografice reprezintă, la rîndul său, desigur, doar un imperativ de îndreptare a analizei cu prioritate spre rezultatele obținute de cercetarea monografică, prin raportarea lor la metoda și tehnicile folosite. Ea este însă deopotrivă absolut necesară chiar pentru caracterizarea completă, exactă și nuanțată a personalității și operei sociologului român. Iar în cadrul acestor coordonate, de implicită confruntare metodică a sistemului sociologic cu realitatea socială, însăși caracterizarea teoriei va avea de profitat. După cum adesea a menționat el însuși, Gusti și-a conceput sistemul sociologic tocmai ca bază a cercetărilor monografice.

Se remarcă adesea (implicit în studiul introductiv, p. 17 ș.a.): Gusti a intuit că sociologia nu mai putea ignora realitatea, și-a îndreptat atenția spre analiza concretă a realității sociale, dar, datorită poziției lui teoretice și social-politice, n-a putut să meargă pînă la capăt, oprindu-se doar la înregistrarea unor aspecte ale fenomenelor sociale studiate. Ceea ce nu este de loc fals, cu condiția însă de a nu transforma aceste constatări în concluzii rigide, care să devină obstacole în calea cercetării. Nici înainte și nici după Gusti, ignorarea voită a realității sociale și a analizei ei concrete nu este propriu-zis un

scop explicit al sociologiei burgheze. Ştiinţific însă, simplul contact cu realitatea socială, adesea chiar riguros metodologic intitulat, nu înseamnă şi cunoaşterea ei, căci adevărul social nu apare ca un „deus ex machina". Fapt de care şi Gusti era conştient, preconizînd — şi insistînd mereu asupra acestui aspect — că abordarea realităţii sociale trebuie făcută de pe poziţii teoretice riguroase, atît ontologice, cît şi metodologice (considerate a fi cuprinse de sistemul său sociologic). Deşi această idee devine însă un apel insistent şi coordonator al activităţii şcolii sale, ceea ce lipsea organic cercetărilor inaugurate şi conduse de el, pentru a deveni pe deplin eficiente, erau tocmai teoria şi metoda potrivite, adecvate scopului propus. Iar aceste minusuri teoretice-metodologice au provocat, printre altele, abaterile permanente ale cercetătorilor de la profilul lor sociologic pînă la o pulverizare a însuşi obiectului sociologiei. Aceste caracteristici, ca şi altele, ar reieşi, probabil, mai pregnant dacă teoria sociologică a lui Gusti ar fi încadrată şi studiată în tabloul istoric al sociologiei româneşti şi pe plan internaţional.

Eclectic, dar mereu atent la disputele teoretice din cîmpul sociologiei, nebulos adesea în interpretarea materialismului istoric (într-un mod ciudat, în analiză conferă adesea aceeaşi valoare informativ-documentară atît textelor lui Marx, cît şi a celor care denaturau teoriile sale !), dar, oprindu-se asupra lui cu indubitabilă seriozitate, preocupat de descifrarea raporturilor complexe dintre teorie şi metodă în sociologie, Petre Andrei, de pildă, formula observaţii pertinente privind şcoala monografică ; observaţii, din păcate, luate azi prea puţin în seamă, deşi analiza lor atentă ar releva concluzii valoroase pentru o istorie a sociologiei româneşti dintre cele două războaie mondiale. Cercetătorul de azi, de pildă, poate fi de acord cu Petre Andrei că monografia este doar un auxiliar metodologic preţios al sociologiei, căruia Gusti i-a atribuit însă „prea multe misiuni", ajungîndu-se pînă la dispariţia spiritului sociologic propriu-zis (vezi *Sociologia generală*).

Şcoala sociologică a lui Gusti — valoroasă prin multe elemente de experienţă dobîndită în cercetarea socială concretă — ilustrează totuşi, prin evoluţia sa, adevărul că nu poate exista o metodă consecvent ştiinţifică în cercetarea sociologică decît în strînsă unitate cu o teorie ştiinţifică corespunzătoare.

Apariţia *Paginilor alese* ale lui D. Gusti, urmînd unor numeroase şi interesante discuţii interpretative, semnifică stadiul avansat al cercetărilor istorice-filozofice privind acest important capitol al sociologiei româneşti. Şi, totodată, constituie un îndemn spre abordarea ideologică nuanţată, dar totodată profundă şi fermă, a altor momente din istoria gîndirii sociale şi filozofice a poporului nostru. Pe baza unor astfel de cercetări multilaterale, în care se confruntă puncte de vedere diferite, studiile de sinteză, vizînd etape şi epoci, vor putea dobîndi substanţă, prezentîndu-se la înaltul nivel ştiinţific mult aşteptat şi dorit.

P. Beraru

O reconsiderare filozofică : teoria rezonanţei în chimie

Este încă vie în amintirea noastră polemica filozofică născută în jurul teoriei rezonanţei. Pe de o parte, o neadecvată înţelegere a sensului ei epistemologic din partea creatorilor acestei teorii, pe de altă parte, o violentă reacţie din partea celor dispuşi „să arunce şi copilul din albie o dată cu apa murdară"

a interpretărilor neglijente sau chiar idealiste — au produs, timp de ani de zile, o regretabilă confuzie într-un cîmp extrem de interesant al chimiei teoretice și într-un sector foarte însemnat al filozofiei științifice. După cum menționează Uroș Tomin într-o lucrare recentă, „o serie de filozofi și oameni de știință au criticat în mod just interpretările subiectiviste date concluziilor teoriei rezonanței. Mulți gînditori au depășit însă limitele în care o asemenea critică era valabilă, tinzînd spre identificarea teoriei rezonanței cu interpretările ei filozofice eronate... Interpretările eronate ale teoriei rezonanței erau considerate drept teoria rezonanței ; criticîndu-se aceste interpretări, se nega în mare parte însăși valabilitatea teoriei rezonanței" [1]. Autorul are probitatea de a recunoaște că el însuși a căzut în această vină. Făcînd *mea culpa*, el prezintă, în volumul pe care-l recenzăm, nu numai o „critică a criticii", ci o reconsiderare amplă a întregii probleme, punînd la dispoziția celor interesați o expunere a bazelor teoriei, soluții interpretative proprii și o nouă perspectivă asupra semnificației metodologice a unor instrumente matematice folosite în știința de azi.

★

Apreciem, de la început, *situarea istorică* a teoriei, argumentîndu-se ideea după care teoria rezonanței nu este rezultatul dezvoltării chimiei din ultimele trei decenii, ci este urmarea firească a avîntului chimiei de la sfîrșitul secolului trecut și de la începutul secolului nostru (p. 9). În contradicție cu unul dintre cei care au elaborat teoria (Wheland), autorul arată care sînt raporturile sale cu teoriile „clasice" ale chimiei, ca și cu mecanica cuantică, și citînd din L. Pauling, subliniază că teoria rezonanței este în esență o teorie *calitativă* care, ca și teoria clasică a structurii, depinde — pentru succesul aplicării sale — de o intuiție chimică dezvoltată prin practică. Rădăcinile „clasice" ale teoriei rezonanței se găsesc, firește, în teoria structurii, așa cum a fost formulată de Butlerov și de alții : teorie care are ca punct central postulatul că molecula înseamnă o anumită așezare spațială a atomilor componenți, așezare *cognoscibilă*. Întrebarea care s-a pus este dacă e posibil ca o *anumită* formulă chimică să redea această așezare spațială, *eminamente dinamică* (întrebarea pe care și-a pus-o însuși Butlerov). Pentru unele substanțe, chimia „clasică" a dat un răspuns afirmativ, pentru o altă serie de substanțe (de pildă pentru benzen), a dat un răspuns negativ. Unele formule reflectau proprietățile de simetrie și de reactivitate altele pe cele de stabilitate ; de unde conceptul de formule dinamice și statice. Chimia „clasică" și-a dat seama și de faptul că, în asemenea cazuri, noțiunile de legătură simplă *sau* dublă nu sînt satisfăcătoare ; tot atîtea anticipări ale unei concepții *dialectice*. Teoria electronică a legăturii chimice a lărgit și a aprofundat punctul de vedere dinamic. „Electronii de valență, legăturile lor reciproce, prin urmare și particula chimică, nu reprezintă un fenomen static, ci unui *foarte dinamic*" (p. 29, subl. ns.). Conținutul *real* al dinamicii electronilor și *reprezentarea* lor grafică sau matematică sînt întrebările la care a încercat să răspundă teoria mezomeriei. De pe platforma materialist-dialectică, chimistul nu poate postula decît existența unei *singure* structuri reale, caracterizate printr-o anumită dinamică a electronilor de valență (*planul ontic*). Dar dinamica internă este exprimată — în teorie — prin descompunerea pe *plan cognitiv* a structurii în *două* (sau mai multe) abstracții reprezentabile prin

[1] Uroș Tomin, *Teoria rezonanței în chimie*, București, Edit. științifică, 1965, p. 144.

cite o formulă, fiecare reflectînd unilateral și aproximativ această dinamică. „Numai legate una cu alta, numai într-un context teoretic, ele constituie o reflectare adecvată a proprietăților fizico-chimice ale moleculei" (p. 31).

Un asemenea context teoretic îl oferă mecanica cuantică și ea sugerează modul de a lega, în calcul, aceste două (sau, în alte cazuri, mai multe) abstracții. La nivel atomic și subatomic, particulele sînt altceva decît particulele macroscopice, mișcarea reprezintă altceva decît deplasarea din fizica clasică, concepțiile despre structura moleculelor nu pot folosi geometria macrocosmosului, fără a-i aduce amendamente. Mecanica cuantică introduce conceptul de *funcție de undă* într-un sens particular (pătratul modulului acestei funcții exprimă probabilitatea ca electronul să se afle într-un element de volum, deci, oarecum, densitatea *electronilor* — într-un interval de timp), iar însușirile *ondulatorii* (unde staționare și *rezonanța*) trebuie „înțelese" de asemenea într-un sens particular. „Undele staționare" electronice din doi atomi vecini pot fi perturbate prin interacțiune, și această proprietate (de „rezonanță") dă explicația principială a legăturii covalente. „Rezonanța reprezintă o formă specifică de mișcare a electronilor de valență, mișcare care asigură legătura chimică" (p. 41). Examinarea situației în unele cazuri particulare ne pune în față „variante echivalente", și tratarea cuantică specifică este „a considera" că ele „contribuie" în *aceeași* măsură la formarea unei molecule. *Modelarea* și *calcularea* mișcării se fac folosindu-ne de aceste variante, structuri-abstracții. Numai confundarea planului ontic cu planul cognitiv al problemei a putut duce pe unii autori să considere că molecula reală *ia naștere* în urma interacțiunii acestor structuri-abstracții, cînd, de fapt, *reflectarea adecvată* ia naștere *prin îmbinarea* unor formule (p. 52). Generalizînd, se poate spune că schemele de valență („structurile de rezonanță") reprezintă mijloace auxiliare de calcul, cu ajutorul lor introducîndu-se funcțiile φ_i ; iar *reflectarea* adecvată, într-o expresie de calcul, se face prin construirea funcției de undă Ψ prin combinația liniară $\Psi = \Sigma C_i \varphi_i$. „Este incorect a vorbi despre rezonanța acestor structuri. Corect este să afirmăm că există rezonanța electronică în cadrul unei structuri chimice reale, care este reflectată cu ajutorul îmbinării unor structuri-abstracții" (p. 67). În acest fel se respinge interpretarea lui Wheland după care rezonanța este un concept *de pură invenție* matematică, un „artificiu" de calcul, ca și interpretarea lui Daudel, după care mezomeria este *numai* un procedeu de gîndire. Uroș Tomin observă, pe bună dreptate : „orice metodă științifică trebuie să aibă un caracter reflectoriu... Rezonanța electronică este un fenomen real care, oglindit în teoria rezonanței, devine o metodă științifică" (p. 69). În ce măsură această „rezonanță" este analogă cu rezonanța din fizica clasică este o altă problemă pe care autorul o dezbate ulterior (p. 94—105). Wheland însuși este ispitit, pe alocuri, să recurgă la analogia biologică a *hibridului* pentru „înțelegerea" mezomeriei, analogie sterilă pentru calcul, deși intuitivă. Uroș Tomin găsește o oarecare analogie între *metoda* stabilirii funcției de undă și *metoda* analizei armonice Fourier, în care „funcțiile componente își pierd orice însemnătate", în afara încadrării lor într-un șir. *Abstracțiile științifice nu pot fi confundate întru totul cu realitatea studiată*, menționează autorul (p. 78). Ne îngăduim să facem o observație și o sugestie. Metoda analizei Fourier poate identifica componentele reale ale unei oscilații armonice compuse, dar este *numai* o metodă de calcul (în care corespondentele fizice nu pot fi găsite pentru fiecare *compo-*

nentă, ci numai pentru *șirul* lor) cînd se aplică la cercetarea unei oscilații de relaxare. Ideea abstracțiilor care *nu au un rol de sine stătător* este discutată cu atenție, ceea ce reprezintă un real progres față de pozițiile autorului dintr-o lucrare precedentă, dedicată special funcției metodologice a abstracțiilor[2]. „În unele științe, ca matematica, fizica matematică, folosirea unor asemenea abstracții este o practică obișnuită și indispensabilă. Fără astfel de mijloace, cum este de exemplu $i = \sqrt{-1}$, ar fi imposibile multe operații matematice, chiar și din cele mai simple. Este însă lipsită de sens încercarea de a căuta acestui mijloc auxiliar matematic un corespondent în natură. Afirmînd aceasta, noi sîntem departe de a spune că mijloacele matematice auxiliare nu au un conținut obiectiv, căci în acest caz ele n-ar putea fi folosite în matematică (am spune mai bine : în studiul matematic al naturii. — *V.S.*). Ele au un conținut obiectiv, dar acesta capătă o semnificație deplină numai în cadrul unor operații matematice" (p. 89). Am adăuga că semnificația este adeseori dată de *context*, o aceeași abstracție matematică putînd avea utilizări multiple : de exemplu, numărul *i* poate fi un operator de rotație, în timp ce un număr complex poate reprezenta un vector în plan etc. Așadar, și aci problema metodologică fundamentală este aceea de a medita atent asupra legăturilor dintre planul ontic și cel cognitiv. În analogia dintre rezonanța mecanică și cea electronică, de pildă, aceste două planuri se confundă *numai* în cazurile cele mai simple ; elementul comun este *mișcarea oscilatorie* (p. 104—105). Fenomenul de rezonanță electronică poate fi analogat, pe de altă parte, cu fenomenul de tautomerie ; dar în tautomerie există o *schimbare structurală* în sensul unei schimbări reale de așezare a atomilor, în timp ce în rezonanță există o delocalizare a electronilor în cadrul aceluiași compus chimic reprezentabilă doar prin *abstracții* tautomere (p. 110).

Dificultatea majoră a interpretării teoriei rezonanței este, probabil, caracterizarea și explicarea energiei de rezonanță. După autor, noțiunea aceasta reprezintă „un mijloc metodologic, abstract pentru determinarea conținutului energetic real al moleculei, la baza căruia stă tocmai fenomenul de rezonanță electronică" (p. 119). Despre acest fenomen știm încă puțin, însă i-am conferit o etichetă analogică cu subînțelesuri nu totdeauna fericite... Credem că este reușită caracterizarea energiei de rezonanță pornind de la ideea principiului aditivității. Energia de rezonanță este, pur și simplu, măsura abaterii de la principiul aditivității, o caracterizare a moleculelor la care nu se poate aplica o schemă aditivă (p. 121).

★

Ca o concluzie generală, Uroș Tomin consideră că „structurile de rezonanță s-au dovedit un mijloc util și eficace în modelarea structurii chimice" (p. 127). Credem că — pe această linie — autorul ar mai fi putut aduce argumente prin care să arate *ce a adus pozitiv* mecanica cuantică în chimie și de ce respingerea teoriei rezonanței ar fi putut însemna o frînă în dezvoltarea chimiei. De asemenea, cititorul nu este bine lămurit dacă nu se întrevăd și *alte căi* de dezvoltare a chimiei, principial deosebite de cea analizată și care ar consta în folosirea unor abstracții care *să aibă un rol de sine stătător*. Ne mai amintim, de asemenea, că unii critici ai teoriei rezonanței au respins-o sub motivul că ar fi o teorie „reducționistă", care ar trece cu vederea *specificul mișcării chi-*

[2] Uroș Tomin, *Rolul abstracțiilor în științele naturii*, București, Edit. științifică, 1961.

mice, dizolvînd-o în considerații despre mișcarea „ondulatorie" a electronilor. Despre acest aspect, autorul nu ne spune nimic. Dar tocmai această atitudine a unor critici era primejdioasă pentru dezvoltarea unor ramuri „subtile" ale chimiei, cum ar fi biochimia. Szent-Györgyi s-a crezut îndreptățit să meargă pe calea sugerată de mecanica cuantică, schițînd o bioenergetică pe alte baze și propunînd constituirea unei biologii submoleculare [3].

Ascuțișul criticii lui Uroș Tomin se îndreaptă împotriva idealismului. În centrul criticii din ultimul capitol stă filozofia lui G. Bachelard — căutător al unei „linii terțe", dincolo de materialism (realism) și de idealism, dar care de fapt elaborează tot o variantă de idealism. Uroș Tomin „dă Cezarului ce este al Cezarului" și recunoaște unele idei juste ale lui Bachelard. Însă este necruțător față de limitările pozițiilor acestuia. Pentru Bachelard, orientarea tetraedrică a valențelor atomului de carbon este o „pură convenție"; dar tocmai calculul mecanic-cuantic a arătat că unghiurile dintre cei patru orbitali de legătură hibrizi sînt de 109°30′. Concluzia că ceea ce *are* elemente convenționale este *pur* convențional este o „forțare", pe care n-o întîlnim numai la Bachelard; ea are o tradiție de decenii, aflîndu-se și la H. Poincaré. Uroș Tomin scrie: „Îmbinarea elementelor neconvenționale și a celor convenționale reprezintă esența modelării chimice, care are drept scop o reflectare mai adecvată pe plan intuitiv a structurii și a proprietăților diferiților compuși" (p. 135). Considerații ca cele de mai sus leagă problema centrală a lucrării de problema modelării, larg dezbătută în ultimii ani; menționăm că ne-am permis, într-o lucrare recentă, unele observații referitoare la modelarea în chimie [4].

Care este funcția *ficțiunilor* în știință (ficțiuni despre care vorbește și B. Russell, dar de pe poziții apropiate de pozitivism) — ficțiuni abstracte sau intuitive? Lucrarea analizată sugerează unele răspunsuri de pe pozițiile materialist-dialectice. Am dori ca autorul să continue linia sa de cercetări, examinînd atît teorii științifice clasice, cît și soluții filozofice propuse în cursul timpului. Ne referim, între altele, la *ficționalismul* lui Vaihinger, la „filozofia lui *ca și cum*, lui *Als ob*". Deși înrudită cu pozitivismul și cu pragmatismul, critica ei constructivă, adîncită, n-ar fi lipsită de interes. După cunoștința noastră, acestei filozofii nu i s-a dat atenție, în literatura noastră, decît de N. Bagdasar [5] și de N. Bărbulescu [6], de pe poziții azi depășite.

V. Săhleanu

BIBLIOTE... ST...

[3] A. Szent-Györgyi, *Bioenergetica*, București, Edit. științifică, 1962.

[4] Cf. volumul *Materialismul dialectic și științele naturii*, vol. X, București, Edit. politică, 1965, p. 399—419.

[5] N. Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, București, Edit. Casa școalelor, 1944, p. 267-285.

[6] N. Bărbulescu, *Cunoașterea științifică*, București, Edit. Casa școalelor, 1945.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
— SÉRIE PSYCHOLOGIE
— SÉRIE SCIENCES JURIDIQUES
— SÉRIE SCIENCES ÉCONOMIQUES
— SÉRIE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

* * * **Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România**, 1964, 623 p., 36 lei.
* * * **Marxism-leninismul şi gîndirea ştiinţifică românească**, 1964, 340 p., 19 lei.
* * * **Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism**, 1964, 580 p., 23,50 lei.
* * * **Educaţia estetică prin artă şi literatură**, sub red. M. Breazu, 1964, 360 p., 23 lei.
PAVEL APOSTOL, **Probleme de logică dialectică în filozofia lui G.W.F. Hegel**, 1964, 376 p., 18,50 lei.
D. BĂDĂRĂU, **Filozofia lui Dimitrie Cantemir**, 1964, 412 p., 15 lei.
G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia ştiinţelor filozofice. Partea I, Logica**, traducere de D. D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiţă, 1962, 375 p., 19,30 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de istorie a filozofiei**, traducere de D. D. Roşca, vol. I, 1963, 664 p., 29 lei; vol. II, 1964, 703 p., 40 lei.
G. W. F. HEGEL, **Fenomenologia spiritului**, traducere de Virgil Bogdan, 1965, 466 p., 23 lei.
G. W. F. HEGEL, **Ştiinţa logicii**, traducere de D. D. Roşca, 1966, 859 p., 34 lei.
SEXTUS EMPIRICUS, **Opere filozofice**, vol. I, traducere din limba greacă de Aram Frenkian, 1965, 306 p., 30 lei.

ECONOMIE

* * * **Dezvoltarea economică a României 1944—1964**, 1964, XVII + 788 p. + 10 hărţi, 48 lei.
* * * **Industria României 1944—1964**, 1964, 804 p. + 10 pl., 47 lei.
COSTIN C. KIRIŢESCU, **Sistemul bănesc al leului şi precursorii lui**, 1964, 424 p., 24 lei.
MIRCEA OPRIŞAN, **Gîndirea economică din Grecia antică, Xenofon, Platon, Aristotel**, 1964, 299 p., 11 lei.
O. PARPALĂ, **Aspecte din agricultura României — 1920—1933**, 1966, 219 p., 12,50 lei.
DAVID RICARDO, **Opere alese**, vol. II, traducere de Ştefan I. Dumitrescu, 1962, 336 p., 24,40 lei.
ADAM SMITH, **Avuţia naţiunilor. Cercetare asupra naturii şi cauzelor ei**, vol. I, traducere de Al. Halunga, 1962, VIII + 344 p. + 1 pl., 25,90 lei; vol. II, traducere de Al. Halunga, 1965, 639 p., 26 lei.
CHARLES FOURIER, **Opere economice**, 1966, 430 p., 28 lei.

PSIHOLOGIE

Sub redacţia prof. univ. AL. ROŞCA, **Tratat de psihologie experimentală**, 1963, 652 p., 25,40 lei.
E. FISCHBEIN, **Conceptele figurale. Cercetări teoretice şi experimentale asupra naturii entităţilor geometrice şi evoluţiei lor în ontogeneză**, 1963, 476 p., 16,30 lei.

ŞTIINŢE JURIDICE

IOSIF CHRISTIAN, **Teoria persoanei juridice**, 1964, 378 p., 21,50 lei.
TRAIAN IONAŞCU şi colab., **Căsătoria în dreptul R.P.R.**, 1964, 511 p., 22 lei.
LEONID MILLER, **Răspunderea materială a angajaţilor. Fapta sau acţiunea cu o condiţie a ei**, 1964, 319 p., 13 lei.
I. VÎNTU şi colab., **Sfaturile populare — organe locale ale puterii de stat în R.P.R.**, 1964, 451 p., 20 lei.
VALENTIN GEORGESCU, **Dreptul de preempţiune în istoria dreptului românesc**, 1965, 410 p., 23 lei.
E. A. BARASCH şi colab., **Rudenia în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 332 p., 17,50 lei.
M. ELIESCU, **Moştenirea şi devoluţiunea ei în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 381 p., 23 lei.
I. STOENESCU, A. HILSENRAD, S. ZILBERŞTEIN, **Tratat teoretic şi practic de procedură a executării silite**, 1965, 468 p., 28 lei.

REV. FILOZ., 13, 4, P. 431—562, BUCUREŞTI, 1966

I.P.I. — c. 2457

43503

Lei 10.—

REVISTA DE FILOZOFIE

7915

TOMUL 13 1966

DIN SUMAR

UNITATEA DINTRE TEORIE ŞI EXPERIMENT ÎN CERCETAREA ŞTIINŢIFICĂ CONTEMPORANĂ — Ioan Cornea

LEGILE DEVENIRII ŞI DEVENIREA LEGILOR — Călina Mare

CURENTE ARTISTICE — PUNCTE DE REPER — Silvian Iosifescu

UN FILOSOF UITAT — JOHN TOLAND — Florica Neagoe

VORBIRE, ANIMISM, MAGIE, TOTEM ŞI MIT — Henri Wald

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA

0 IUL 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*: acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU.

Pentru a vă asigura colecția completă și primirea la timp a revis[tei] reînnoiți abonamentul dv. pe anul 1966.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agen[ții] poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprind[eri] instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTI[MEX] București, căsuța poștală 134 — 135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: Bulevardul Ilie Pintilie, nr. 6, București. Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7915

UCL 2014

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 13 Nr. 5 1966

U IANUARIE 2022

SUMAR

BIBLIOTECA CENTRALĂ

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

- IOAN CORNEA (Timişoara), Unitatea dintre teorie şi experiment în cercetarea ştiinţifică contemporană 565
- CĂLINA MARE (Cluj), Legile devenirii şi devenirea legilor 575
- ANDREI POPOVICI, Determinismul (II) 587
- SILVIAN IOSIFESCU, Curente artistice — puncte de reper 605
- FLORICA NEAGOE, Un filozof uitat — John Toland 621
- HENRI WALD, Vorbire, animism, magie, totem şi mit 633

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- PETRU VAIDA, Cantemir şi aristotelismul 649

COMUNICĂRI

- LIUBOMIRA MIROŞ, Trăsături ale personalismului lui Teilhard de Chardin 663

DISCUŢII

- I. ZSAKÓ (Cluj), Problema clasificării sistemelor 671

CRONICA IDEILOR

- AL. TĂNASE, Valoare-cultură-civilizaţie în concepţia sociologului american Pitirim Sorokin 687

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- ANDREI ROTH (Cluj), Un simpozion unional de sociologie în U.R.S.S. 701

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- CORNEL POPA, Note 705

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Puterea cuvîntului (*Pavel Apostol*) 707

Rev. filoz., **13**, 5, p. 563–710, Bucureşti, 1966

7498

STUDII ŞI ARTICOLE

UNITATEA DINTRE TEORIE ŞI EXPERIMENT ÎN CERCETAREA ŞTIINŢIFICĂ CONTEMPORANĂ

DE

IOAN CORNEA (Timişoara)

Problema locului şi rolului experimentului în ştiinţa contemporană, a legăturilor sale cu teoria are o însemnătate deosebită. Actualitatea acestei probleme este determinată de procesele obiective care au loc în dezvoltarea ştiinţei şi a practicii de producţie.

Este bine cunoscut faptul că, în procesul cunoaşterii ştiinţifice, noi trecem de la observaţie, de la experiment la gîndirea teoretică şi de acolo din nou la experiment, la practică. Relaţia dintre aceste momente ale cunoaşterii a fost studiată principial de către clasicii marxismului, iar în literatura filozofică din vremea noastră au apărut multe lucrări consacrate acestei teme sau legate de ea. Totuşi, interacţiunea dintre teorie şi experiment în condiţiile uriaşului avînt al ştiinţei din zilele noastre devine atît de complexă, încît discutarea ei sub un aspect sau altul rămîne mereu actuală şi poate deschide calea unor cercetări noi.

În lucrarea de faţă ne propunem să ridicăm unele probleme cu privire la relaţia dintre teorie şi experiment pe bază de date şi fapte din ştiinţele naturii. Credem că analiza unei asemenea teme poate contribui la conturarea răspunsului corect la o întrebare mai veche, dar care se aude adesea şi astăzi printre oamenii de ştiinţă, şi anume: cui trebuie să acordăm prioritate în munca de cercetare, experimentatorului sau teoreticianului? Ce valorează mai mult în ştiinţă: activitatea teoretică sau cea experimentală?

Diferitele etape din istoria ştiinţei se deosebesc între ele prin volumul cunoştinţelor, prin adîncimea pătrunderii în legitatea dezvoltării fenomenelor naturii, societăţii şi gîndirii umane, prin aplicarea practică a rezultatelor ştiinţei în producţie şi în alte sfere ale activităţii umane. Fiecare etapă îşi are trăsăturile sale specifice, caracteristice structurii

Rev. filoz., 13, 5, p. 565–574, Bucureşti, 1966

logice a ştiinţei, modalităţilor ei de abordare a realităţii, procedeelor de dovedire şi fundamentare a tezelor teoretice etc.

Privită sub aspectul relaţiei dintre datele faptice, empirice şi ideile teoretice, sau, mai precis, din unghiul de vedere al relaţiei experimentului cu teoria, ştiinţa de-a lungul istoriei se poate împărţi în trei perioade principale :

Prima perioadă se întinde din epoca sclavagistă pînă în secolele XV—XVI şi corespunde existenţei ştiinţei unice—filozofia, care îngloba şi cunoştinţele particulare asupra unor domenii ale naturii. Ştiinţa acestei perioade în esenţă nu cunoştea cercetarea experimentală sistematică a fenomenelor. Într-o anumită măsură, aceasta era înlocuită sau completată de intuiţia genială a unor gînditori ai vremii. „...În variatele forme ale filozofiei greceşti — scria Engels — găsim în germene, în stare născîndă, aproape toate concepţiile de mai tîrziu asupra lumii"[1].

A doua perioadă — secolul al XVII-lea — mijlocul secolului al XIX-lea — se caracterizează prin diviziunea treptată a ştiinţei într-o serie de ramuri cu obiecte şi metode proprii de cercetare. Apar şi se constituie ştiinţele moderne, experimentale ale naturii, gîndirea speculativă neîntemeiată pe fapte face loc observaţiei atente şi investigaţiei experimentale a fenomenelor. Cercetarea experimentală are mai ales menirea de a acumula fapte, stabilind relaţiile dintre *fenomene*, iar sarcina teoriei este de a prelucra materialul faptic, generalizîndu-l, găsind, de regulă, forma matematică pentru exprimarea lui etc. Fondatorii ştiinţelor moderne — Bacon, Galilei, Newton şi Faraday — au fost adevăraţi apostoli ai experimentării sistematice şi au propăvăduit cu tărie atotputernicia metodei de cercetare inductive[2].

În sfîrşit, a treia perioadă — de la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi pînă în zilele noastre — se caracterizează prin faptul că ştiinţa a intrat într-un stadiu de dezvoltare pe care încă Engels l-a denumit pe drept cuvînt „teoretic". Relaţiile dintre experiment şi teorie, dintre empiric şi teoretic în dezvoltarea cunoaşterii ştiinţifice devin tot mai complexe, schimbîndu-se profund din punct de vedere calitativ, şi aceasta mai ales în condiţiile revoluţiei ştiinţifice-tehnice contemporane.

Un tablou, oricît de succint ar fi el, al ştiinţei actuale ne oferă imaginea a două tendinţe, a două procese esenţiale profund contradictorii, caracteristice ştiinţei în ansamblul ei, cît şi principalelor sale ramuri.

Pe de o parte, observăm o sporire fără precedent a bazei şi forţei experimentale a ştiinţei. Experimentul dobîndeşte un caracter industrial. Aparatele utilizate în cercetare se complică, iau aspectul unor adevărate utilaje şi instalaţii industriale. Ramuri întregi ale industriei încep să fie subordonate asigurării instalaţiilor experimentale (reactoare atomice, acceleratoare de particule, rampe de lansare a rachetelor etc.). Totodată, în cadrul industriei moderne, datorită perfecţionării necontenite a tehnologiei producţiei, apar adeseori condiţii fizice (temperaturi, presiuni,

[1] F. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 352.

[2] Vezi de pildă Fr. Bacon, *Noul Organon*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1957, p. 85.

potențiale supraînalte, puritate a substanțelor, condiții de sterilitate maximă etc.), care se apropie de condițiile experimentului științific și ajută la perfecționarea lui. Ca urmare cresc și se lărgesc necontenit posibilitățile de experimentare, puterea de pătrundere a omului în cele mai profunde taine ale naturii, realizîndu-se sub ochii noștri cele mai cutezătoare anticipări care pînă mai ieri erau de neînchipuit. Astfel, cu ajutorul tehnicii experimentale actuale, sîntem în stare să obținem „portretul" unei molecule în care se oglindește cu o uimitoare fidelitate așezarea spațială a atomilor ce o constituie. Datorită inimaginabilei sensibilități a aparatelor fizice, a devenit posibil „să cîntărim" diferiți fotoni. Nu de mult, cu ajutorul unor metode ingenioase s-a putut dovedi existența unor stări ale materiei capabile să existe numai la 10^{-23} sec.

Materialul faptic experimental acumulat în diferite științe este imens. Cu o deosebită pregnanță se manifestă și acționează contradicția dintre noile date experimentale și reprezentările teoretice vechi, ca forță motrice internă a progresului științific[3]. În fizica atomică, de pildă, care a constituit principalul obiect al fizicii în ultimii 60 de ani, informația experimentală a stimulat permanent gîndirea teoretică, a determinat pe fizicieni să elaboreze teorii corespunzătoare. În ce privește situația actuală din fizica particulelor „elementare", cu toate succesele de-a dreptul uimitoare ale fizicii teoretice, un mare număr de fapte experimentale își așteaptă încă explicația[4].

Și în chimie progresul cunoașterii are ca stimul permanent experimentul. Se știe, de exemplu, că, în ultimele două—trei decenii, vastul material experimental acumulat a necesitat dezvoltarea teoriei structurii chimice a lui Butlerov, considerată de mulți ca fiind perfectă[5]. Mecanica cuantică chimică și cu deosebire teoria rezonanței a lui Linus Pauling, care are o mare însemnătate în explicarea structurii moleculare, au apărut ca răspuns la o serie de aspecte faptice noi privind mai ales influența reciprocă a atomilor din molecule. În domeniul nou și atît de important al teoriei catalizei chimice, cu toate realizările de pînă acum, nu există încă o teorie satisfăcătoare care să poată îngloba ansamblul faptelor cunoscute.

Dar metoda experimentală își dovedește eficiența nu numai în științele naturii. O răspîndire tot mai largă cunosc în ultimul timp — mai ales în socialism — și diferite forme de experiment social[6].

Se poate spune că în prezent dezvoltarea multor ramuri ale științei și mai ales aplicarea în practică a ideilor științifice nu sînt posibile fără cele mai felurite încercări și verificări experimentale. Larga răspîndire atît în știință, cît și în sfera producției a cercetărilor experimentale

---

[3] I. Cornea, *Rolul experimentului în cunoașterea științifică*, București, Edit. științifică, 1961, p. 124.

[4] Vezi E. Segre, *Antiprotoni*, Moscova, Izd. Znanie, 1957, p. 6.

[5] Vezi O. A. Reutov, *Probleme teoretice ale chimiei organice*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1964, p. 64.

[6] Vezi R. V. Rîvkina, *Roli i znacenie eksperimenta v obșcestvennih naukah*, „Voprosî filosofii", 1964, nr. 5.

este unul din momentele hotărîtoare ale transformării ştiinţei în forţă nemijlocită de producţie.

Simultan cu afirmarea fără precedent a valorii cercetărilor experimentale, ca un corolar al său, se accentuează caracterul teoretic al ştiinţei moderne. Orientîndu-se într-o măsură tot mai mare spre aprofundarea esenţei, a mecanismului intim al proceselor, spre descoperirea în cele mai variate fenomene a unităţii profunde a naturii, ştiinţa tinde către rezolvarea unor probleme de mare complexitate gnoseologică, a căror abordare este posibilă numai la un nivel teoretic de înaltă abstractizare.

Relaţia dintre empiric şi teoretic suferă modificări în sensul afirmării pregnante a dezvoltării relativ independente a teoriei faţă de faptele experimentale şi în general al creşterii rolului gîndirii teoretice.

În unele domenii ale cercetării, complexitatea deosebită a obiectelor studiate este de aşa natură, încît ipotezele şi teoriile ştiinţifice referitoare la ele îşi pierd — într-o măsură mai mare sau mai mică — caracterul intuitiv. Aceasta înseamnă că în explicarea fenomenelor respective imaginile concret-senzoriale nu mai sînt suficiente sau devin total inadecvate, apelîndu-se pentru aceasta la idei abstracte. Neţinînd seama de canoanele impuse de principiul empirismului pozitivist al „observabilităţii principiale" (susţinut de W. P. Bridgman ş. a.), după care ipotezele şi teoriile nu trebuie să conţină mărimi inobservabile, fizicienii introduc în teoriile lor o serie de mărimi nemăsurabile empiric în momentul respectiv, dar care se dovedesc a fi deosebit de utile. Astfel au fost ideea de masă negativă, stări cu probabilitate negativă, particule elementare virtuale (mezon virtual, foton virtual) etc. La fel în chimie, ideea de stare limită din cadrul teoriei rezonanţei reprezintă o abstracţie care, luată izolat, nici nu are corespondent în realitate, dar care ne ajută la explicarea structurii şi a comportării reale a moleculelor.

Expresia cea mai evidentă a teoretizării ştiinţei actuale o reprezintă matematizarea ei. Din fizică şi chimie, matematica s-a extins treptat în biologie, medicină, economie şi chiar în sociologie. Mai mult, dintr-un instrument de generalizare şi exprimare a laturii cantitative a fenomenelor naturii, matematica a devenit o metodă specială de cercetare: metoda ipotezei matematice[7]. Ipoteza matematică are o mare putere de predicţie, asigurînd pe cale pur teoretică de calcul matematic anticiparea existenţei unor legi principial noi ale naturii din care rezultă fenomene total necunoscute anterior. Astfel, stăpînind şi folosind cu măiestrie calculul matematic, Einstein a elaborat teoria relativităţii generalizate, Schrödinger a fundamentat mecanica ondulatorie, Dirac a prevăzut existenţa antiparticulelor, Pauli a prevăzut existenţa particulei neutrino. Recent, în 1964, a fost descoperită experimental particula hiperon Ω minus, a cărei existenţă fusese prevăzută teoretic cu doi ani înainte de către Gell-Mann[8]. Aceste descoperiri fundamentale, cît şi

[7] Vezi I. V. Kuzneţov, *Despre ipoteza matematică*, în volumul *Materialismul dialectic şi ştiinţele naturii*, Bucureşti, Edit. politică, 1964.

[8] Vezi V. E. Barneh, „Phis. Rev. Let.", vol. 12, 1964, p. 204.

altele nu ar fi fost posibile fără succesele profunde şi cu adevărat revoluţionare ale matematicienilor.

Noua treaptă mai înaltă a dezvoltării gîndirii ştiinţifice se manifestă şi prin aceea că apar pe plan principal discipline care studiază ştiinţa însăşi, fundamentele şi structura ei interioară (metateorii)[9]. Se intensifică reconstituirea axiomatică a unor discipline, formalizarea lor, se introduc pe scară largă modelele teoretice.

Situaţia actuală, atît de complexă din ştiinţele naturii, schiţată mai sus, — cînd cercetările teoretice cele mai abstracte se dezvoltă împreună cu studii experimentale de mare amploare şi profunzime — nu este interpretată întotdeauna în mod just.

Este cunoscută străduinţa diferiţilor reprezentanţi ai idealismului „fizic" de a opune cercetările teoretice faptelor experimentale. Să ne gîndim la adepţii curentului răspîndit în Germania sub conducerea lui Stark şi Lenard, care propovăduiau atotputernicia cercetării experimentale, respingînd teoria şi considerînd experimentul ca singura metodă superioară şi adevărată în ştiinţele naturii. Pe de altă parte, Eddington şi Milne au subliniat în declaraţii bombastice sterilitatea totală a experimentului, căci, după părerea lor, pentru cercetătorii versaţi în matematică şi filozofie — desigur, în filozofia idealistă — legile naturii sînt evidente şi fără experimente[10].

Deşi nu în forme atît de categorice ca mai sus, şi în prezent continuă adesea printre oamenii de ştiinţă, mai ales printre fizicieni, disputa: ce e mai important în dezvoltarea ştiinţei, teoria sau experimentul? Teoreticienii subliniază rolul construcţiilor teoretice, al ipotezelor pe baza cărora prevăd noi fapte ce se observă experimental mult mai tîrziu. Experimentatorii, dimpotrivă, spun că fără experienţele lor cercetările teoreticienilor nu au forţă: aceasta deoarece şi la începutul, şi la sfîrşitul construcţiei teoretice se află experimentul executat cu grijă.

Din mulţimea exemplelor ce pot fi date pentru a ilustra cele de mai sus, ne vom opri la două mai semnificative:

În valoroasa lucrare de sinteză a lui J. D. Bernal „Ştiinţa în istoria societăţii", în capitolul care analizează dezvoltarea ştiinţelor fizice în secolul al XX-lea, autorul, referindu-se la relaţia dintre experiment şi teorie, scrie: „Istoria reală a dezvoltării fizicii moderne arată destul de limpede în fiecare caz în parte, cu excepţia prevederii mezonului de către Yukava, că progresele ei s-au datorat descoperirilor făcute în cursul experienţelor şi că aceste experienţe au dus la lucruri care nu fuseseră anticipate de teorie, la care s-a făcut apel pentru a explica ulterior experienţele" [11].

În schimb, cunoscutul fizician teoretician P.A.M. Dirac, relatînd recent modul în care au fost puse primele baze ale mecanicii cuantice,

---

[9] Vezi P. Apostol, *„Logica cercetării" şi procesul de dezvoltare a cunoaşterii ştiinţifice*, „Revista de filozofie", 1965, nr. 8.

[10] Vezi M. Born, *Eksperiment i teoria v fizike*, în *Fizica v jizni moego pokolenia*, Moscova, Izd. Inostrannoi Literaturi, 1963, p. 135.

[11] J. D. Bernal, *Ştiinţa în istoria societăţii*, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 535.

ajunge la concluzia cu caracter general că „... este mai importantă coerența unei anumite ecuații, și nu concordanța ei cu experimentul" [12].

Se naște întrebarea firească : cine are dreptate în această dispută ? După părerea noastră, și unii și alții, deoarece subliniază momente reale și în același timp esențiale ale cunoașterii științifice. Numai că în concepția unora sau a altora aceste momente sînt exagerate în mod unilateral, sînt absolutizate, în timp ce în procesul real al cercetării ele constituie o unitate dialectică, sînt de nedespărțit.

Realizarea unității organice, a interrelației profunde dintre teorie și experiment în procesul dezvoltării cunoașterii apare a fi una din particularitățile principale ale științei epocii noastre, unul dintre factorii care explică mersul ei în ritm accelerat.

Analizată nu static, ci dinamic, în desfășurarea sa, unitatea dintre teorie și experiment își dezvăluie natura dialectică, contradictorie. Ea se realizează prin permanenta punere, dezvoltare și rezolvare a contradicțiilor dintre cei doi termeni ai săi.

B.M. Kedrov consideră pe drept cuvînt că în dezvoltarea științei se observă o mișcare ciclică, perioadele de desfășurare a cercetărilor experimentale alternînd cu perioade de dezvoltare teoretică [13].

Într-adevăr, în știință în ansamblu și în egală măsură în diferitele sale ramuri sau teorii există perioade de dezvoltare evolutivă, cînd are loc acumularea treptată de noi fapte, de date experimentale în cadrele concepțiilor teoretice existente. Faptele acumulate contribuie la precizarea și elaborarea în continuare a ideilor, a noțiunilor și a principiilor deja existente. Așa s-a dezvoltat, de pildă, mecanica clasică a lui Newton pînă către sfîrșitul secolului al XIX-lea. În aceste perioade prevalează unitatea contrariilor, iar ciocnirea dintre materialul faptic empiric și ideile teoretice este mai puțin evidentă.

Dezvoltarea evolutivă este urmată mai devreme sau mai tîrziu de revoluții în științele naturii, în anumite domenii sau teorii ale lor, cînd încep o năruire radicală și o restructurare în însăși baza concepțiilor existente, reconsiderarea tezelor fundamentale, a legilor și principiilor științei, ca rezultat al acumulării, de mai înainte, de noi date experimentale, ce nu se încadrează în concepțiile vechi. Elaborarea teoriei relativității a schimbat radical ideile existente în mecanică, introducînd concepții principial noi în acest domeniu, ca o încununare a eforturilor lui Einstein și ale altor fizicieni de a găsi explicația teoretică a unor fapte experimentale ce contraziceau întregul spirit al mecanicii clasice. Revoluțiile în știință sînt o expresie a ciocnirii deschise între teoriile vechi și datele experimentale noi, iar ideile și principiile la care duc sînt rezultatul rezolvării contradicțiilor apărute, sinteze teoretice ce realizează pe un plan superior unitatea dintre teorie și experiment.

---

[12] P. A. M. Dirac, *Evoluția concepțiilor fizicienilor asupra tabloului naturii*, în *Materialismul dialectic și științele naturii*, vol. IX, București, Edit. politică, 1964, p. 11.

[13] Vezi B. M. Kedrov, *Predmet i vzaimosviaz estestvennih nauk*, Moscova, Izd. Akademii Nauk S.S.S.R., 1962, p. 20.

În epoca actuală, aceste cicluri în dezvoltarea științei se succedă cu o frecvență tot mai mare, iar distincția dintre cele două momente ale lor este greu de făcut. Aceasta, deoarece proporția cercetărilor experimentale, respectiv a celor teoretice, poate să crească sau să descrească în diferite perioade, dar ele se întrepătrund necontenit.

Comparînd în mod plastic edificarea diverselor domenii ale științei cu construirea unei case cu mai multe etaje, acumularea de date faptice în cadrul aceloraşi teorii va avea semnificația construcției şi desăvîrşirii unui etaj al clădirii. Descoperirea experimentală a unor fenomene noi, inexplicabile prin vechile teorii, ar oferi adevărați stîlpi de sprijin pentru planşeul unui etaj superior, a cărui realizare va fi înfăptuită prin elaborarea unor idei teoretice calitativ noi. În ultima perioadă apar însă frecvent cazuri cînd se prevăd pe cale pur teoretică fenomene ale naturii principial noi, a căror existență nici măcar nu era bănuită. Apare situația de neînchipuit cînd planşeul unui etaj superior nu se mai sprijină nemijlocit pe cel inferior, ci este oarecum suspendat în aer, iar pilonii săi de susținere se creează şi se consolidează abia mai tîrziu.

Prin urmare, teoria devansează experimentul, astfel încît, oricît de paradoxal ar părea, construcția începe de sus în jos [14].

Interrelația dintre experiment şi teorie se dezvăluie a fi deosebit de complexă, şi aceasta nu numai în mersul general al cunoaşterii ştiinţifice, dar şi în fiecare caz particular, în orice descoperire importantă. Vom ilustra această teză analizînd un fapt semnificativ din istoria recentă a fizicii : descoperirea pozitronului.

Se ştie că pentru a explica structura ultrafină a liniilor spectrale, Dirac a încercat să obțină o ecuație fundamentală a mecanicii cuantice care să satisfacă cerințele teoriei relativității. Drept rezultat a fost creată mecanica cuantică relativistă, iar ecuația de undă stabilită de către Dirac a dobîndit o mare însemnătate, întrucît din ea s-a dedus existența antiparticulelor. Pe drept cuvînt, stabilirea acestei ecuații se dă ca exemplu în ce privește forța gîndirii teoretice, rolul previziunii în știință. Dar oare descoperirea experimentală a pozitronului a însemnat doar o simplă înregistrare faptică a ceea ce prevăzuse mai înainte teoria? Nu ! Însuşi Dirac la început nu a înțeles cu toată claritatea ce înseamnă particulele cu sarcină pozitivă, a căror existență decurgea din ecuația sa. El le-a interpretat inițial ca protoni. Numai după experimentele lui Anderson i-a devenit clar că teoria sa despre stările electronice cu energie cinetică negativă prevăzuse de fapt existența pozitronilor. Prin urmare, în acest caz, dacă teoria a prevăzut un fenomen nou cu mult înainte de observarea sa experimentală, ea a avut un caracter ipotetic, iar experimentul ce i-a urmat nu a confirmat-o pur şi simplu, ci a şi corectat-o, a adus schimbări şi precizări în raționamentul teoretic, i-a dat o interpretare fizică corespunzătoare.

---

[14] Bineînțeles că şi în acest caz nu poate fi vorba de o cunoaştere „apriorică", întrucît teoria continuă să aibă un „suport" experimental. Dar acțiunea laturii experimentale este atît de mijlocită şi acoperită de lanțul ideilor teoretice, încît ea nu mai poate fi sesizată direct, devine invizibilă.

Rezultă din cele arătate că relaţia reciprocă dintre teorie şi experiment nu corespunde nici uneia din cele două scheme; teoria se reduce la generalizarea experimentului; experimentul confirmă teoria şi prevederile ei.

Teoria reprezintă o mare forţă în cercetarea ştiinţifică. Explicînd şi interpretînd rezultatele deja cunoscute, ea determină, totodată, căile obţinerii de noi cunoştinţe, prevede noi fenomene ale naturii. Acest scop fundamental al teoriei se atinge cu mijloacele sale specifice — instrumentele intelectuale: noţiuni, ipoteze, aparat matematic.

Dar progresul cunoaşterii teoretice a realităţii presupune contactul permanent cu faptele experimentale, unitatea strînsă dintre teorie şi experiment. Dacă teoria a generalizat corect datele ştiinţifice de mai înainte, dacă din ea rezultă într-adevăr noile fapte şi fenomene prevăzute, la aceste întrebări se poate răspunde numai în urma experimentului sau a unei serii întregi de experimente.

Această situaţie nu îndreptăţeşte însă de loc fetişizarea experimentului în dauna teoriei. Desigur, datele sale servesc la verificarea ipotezelor, a construcţiilor teoretice de mai înainte şi constituie baza unor generalizări noi, mai profunde. Dar teoria interpretează totdeauna mai larg datele experimentale existente, ea conţine cu mult mai mult decît este conţinut în aceste date.

Pe lîngă aceasta, aş vrea să subliniez un aspect evidenţiat în cercetarea ştiinţifică contemporană care arată că de fapt graniţa dintre teorie şi experiment devine tot mai mobilă. Într-o măsură tot mai mare, faptele experimentale din diferite domenii ale cunoaşterii nu mai sînt date pure, care se limitează să constate ceva, ele poartă în sine o interpretare determinată. După cum scria Louis de Broglie, datele experimentale „pot să servească pentru construirea teoriei ştiinţifice numai după ce vor fi în mod corespunzător interpretate, iar în această interpretare intervin obligatoriu reprezentările minţii noastre, adică ideile teoretice" [15].

În dezvoltarea experimentului actual se pot observa două tendinţe contradictorii: pe de o parte, el se apropie tot mai mult de viaţă, de practica de producţie, transpunîndu-se nemijlocit din laboratoare în uzine, în fabrici, pe parcele experimentale sau chiar în diferite sfere ale vieţii sociale; pe de altă parte, el se teoretizează într-o măsură crescîndă, parcă se contopeşte cu teoria, existînd doar în legătură cu calcule raţionale complicate sau chiar ca experimente ideale, gîndite. Într-o serie de domenii ale ştiinţei — în fizică, în chimie, în biologie —, rezultatele experimentale parcă ar fi înconjurate de un cîmp teoretic interpretativ complex fără de care nici nu au sens. Aşa, de pildă, în fizică, constatarea empirică nemijlocită ne pune la îndemînă, să zicem, o fotografie pe care distingem două linii discontinue curbate care pleacă din acelaşi punct. Dacă nu cunoaştem teoria fizică actuală, noi nu vom putea vedea în această con-

---

[15] Louis de Broglie, *Sur les sentiers de la science*, Paris, Editions Albin Michel, 1960, p. 194—195.

statare empirică faptul uimitor al generării simultane a unei particule şi a unei antiparticule oricît ne-am uita la fotografia obţinută.

Aşadar, metodele experimentale ale ştiinţei actuale şi-au căpătat întreaga putere datorită faptului că dezvoltarea intensă a teoriei şi perfecţionarea metodelor teoretice au avut loc paralel. Această situaţie nu trebuie uitată atunci cînd se analizează contradicţia dintre unele date experimentale şi teorie, deoarece ea subliniază caracterul deosebit de complex al problemei. Credem că concepţia larg răspîndită după care faptul experimental are întotdeauna prioritate chiar şi în faţa celei mai desăvîrşite teorii, întrucît lui i s-a întărit reputaţia de lucru încăpăţînat, trebuie precizată şi completată.

Este mai mult decît evident că faptele nu trebuie şi nu pot fi ignorate în ştiinţă, deoarece ele constituie solul fertil pe care creşte teoria şi din care aceasta îşi trage vitalitatea. Dar atunci cînd teoria ştiinţifică se ciocneşte de faptul experimental, contradicţia ce apare trebuie analizată cu toată atenţia, avîndu-se în vedere ambii termeni, ambele laturi ale contradicţiei : atît teoria, cît şi experimentul. Orientarea unilaterală doar spre reconsiderarea teoriei şi acceptarea necritică a noilor fapte ca atare duce la un empirism îngust, care nu-l fereşte pe omul de ştiinţă de greşeli.

Faptul experimental trebuie analizat critic, ca şi teoria, căci el este obţinut pe baza unor construcţii teoretice determinate, care ele însele se cer a fi dovedite. De pildă, fotografierea părţii opuse a Lunii, a suprafeţei planetei Venus constituie fapte obţinute pe baza unor ingenioase experimente efectuate cu un satelit artificial al Pămîntului, respectiv al Soarelui. Dar în aceste experimente este inclusă forţa întregii teorii fizice şi astronomice, însuşi faptul acestor fotografieri este rezultatul realizărilor teoretice ale ştiinţei contemporane.

Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că, aşa după cum s-a arătat, faptul experimental este legat întotdeauna de o interpretare determinată, care poate să se dovedească neadevărată sau limitat adevărată, ca orice teză teoretică.

Astăzi nimeni nu se va găsi, de pildă, să invoce faptul evident al comportării atomilor în reacţiile chimice ca entităţi distincte, de sine stătătoare, drept argument pentru a susţine teza indistructibilităţii şi indivizibilităţii atomilor. Pînă la sfîrşitul secolului trecut însă acelaşi fapt era considerat ca unul dintre stîlpii vechiului tablou mecanicist al fenomenelor naturii.

Contradicţiile dintre teorie şi datele experimentale, după verificarea lor minuţioasă, fără îndoială că pot pune problema desăvîrşirii şi dezvoltării teoriei, iar uneori chiar a inconsistenţei ei în general. Am văzut că istoria ştiinţei ne oferă numeroase exemple în acest sens. Dar chiar şi în asemenea cazuri, sub lovitura faptelor experimentale, de regulă, teoria nu se înlătură pur şi simplu cu totul, ci ea continuă să trăiască într-un fel sau altul în noile construcţii ştiinţifice. Acest lucru este normal, căci teoria precedentă s-a bazat şi ea pe date experimentale, le-a generalizat şi le-a introdus într-un sistem determinat. Noile experimente

au arătat limitele și inexactitățile acestui sistem, cerînd crearea unui sistem de cunoștințe mai larg și mai desăvîrșit. Acesta include în sine toate tezele și previziunile adevărate ale vechii teorii și, totodată, are un conținut nou, mai bogat, care permite explicarea experimentelor ce nu se încadrau în vechiul sistem și prevederea de fapte noi, necunoscute.

Revenind la întrebarea pusă la început privitoare la prioritatea experimentului sau a teoriei în cercetarea științifică, considerăm că argumentele aduse îndreptățesc concluzia că, în condițiile actualului progres științific, întrebarea însăși este greșit pusă, deoarece în felul acesta ea devine lipsită de sens. Experimentul actual se „teoretizează", se realizează într-un anumit cadru teoretic, iar teoria, la rîndul său, oricît de abstractă ar fi, se sprijină direct sau indirect pe fapte experimentale. Împărtășim întrutotul părerea exprimată de F. Gonseth că în știința modernă empiricul și teoreticul se întrepătrund și se îngemănează în așa măsură, încît nu mai există pur experimental și pur teoretic[16].

Astăzi, un experimentator versat este cu necesitate — pînă la o anumită limită — și teoretician și, invers, teoreticianul nu se poate dispensa de datele experimentale. Vedem în aceasta o concretizare specifică în activitatea de cercetare științifică a principiului general al filozofiei marxiste — unitatea dintre teorie și practică.

[16] F. Gonseth, *Théorie et expérience*, în „Dialectica", vol. 6, 1962, nr. 2.

LEGILE DEVENIRII ȘI DEVENIREA LEGILOR

DE

CĂLINA MARE (Cluj)

Recunoașterea dezvoltării legilor dialecticii are o importanță esențială atît teoretică cît și practică, justificînd tratarea lor antidogmatică, necesitatea de a lua în considerare condițiile schimbătoare, de a urmări modul concret de manifestare a lor într-un domeniu sau altul. Variabilitatea lumii obiective se extinde și asupra legilor ei, permițîndu-ne să vorbim în general nu numai de legile devenirii, ci de însăși devenirea legilor.

Cel mai profund adevăr stabilit de dialectica marxistă, adevăr pe care Hegel l-a întrezărit, dar nu l-a expus niciodată pregnant și categoric, este acela al veșnicei deveniri din univers.

„În fața ei [filozofia dialectică] nimic — scria F. Engels — nu este definitiv, absolut, sacru; ea dezvăluie nestatornicia la toate și în toate, și în fața ei nu rămîne în picioare nimic, în afară de procesul continuu al devenirii și al dispariției"[1]. La aceasta, V. I. Lenin adăuga în *Caiete filozofice* precizarea: „Dacă totul se dezvoltă, înseamnă că totul trece dintr-unul în altul, deoarece, după cum se știe, dezvoltarea nu este o simplă *creștere*, *mărire* (respectiv micșorare) etc. universală și eternă. Și dacă este așa, trebuie, în primul rînd, ca evoluția să fie înțeleasă *mai precis* ca o apariție și distrugere a tuturor lucrurilor, ca treceri reciproce"[2].

Veșnica devenire a lucrurilor, procesul neîntrerupt de naștere și pieire, trecerea a ceva în altceva anulează și totuși nu anulează specificul calitativ al lucrurilor, lumea variată și multicoloră a proceselor din univers. Pentru ca să fie posibile trecerile de la o stare la alta, trebuie să existe în primul rînd stările ca stări date.

---

[1] F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 267.

[2] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 212.

De aceea devenirea este în primul rînd unitate a stabilității și a variabilității, unitate în care cele două determinații pot fi explicate una prin cealaltă : orice stabilitate, fiind un proces, presupune schimbare, deci variabilitate, orice variabilitate, realizîndu-se în timp, presupune o anumită stabilitate, o anumită constanță, conservarea acestui proces. Iată cum stabilitatea și variabilitatea sînt două aspecte indisolubil legate, contradictorii ale devenirii.

Devenirea, veșnica curgere a lucrurilor, apare, în al doilea rînd, și ca unitate a repetabilității cu irepetabilitatea, ca unitate a reversibilității cu ireversibilitatea, dacă o privim din punctul de vedere al inepuizabilității calitative a lucrurilor din univers. Ea apare ca unitate a ramurii ascendente cu cea descendentă, în care este prezent momentul ireversibilității, dacă privim devenirea din punctul de vedere al sensului ei general.

Toate aceste aspecte ale devenirii sînt exprimate în legi de diferite grade de generalitate, care fixează fie mecanismele stabilității calitative a proceselor, modul lor de funcționare, fie variabilitatea lucrurilor, trecerea de la o stare calitativă la alta, fie reversibilitatea sau ireversibilitatea proceselor, fie sensul lor, fie unitatea tuturor aspectelor.

Dacă ne oprim asupra devenirii ca unitate a stabilității și variabilității, putem pune în evidență existența în realitate a două tipuri de legi : legi ale stabilității, care fixează mecanismele stabilității calitative a proceselor, modul lor de funcționare, și legi ale variabilității lucrului, ale trecerii de la o stare calitativă la alta.

Legile funcționării caracterizează legătura internă dintre elementele unui sistem, conservarea integrității și constanța structurilor materiale, a stabilității lor relative în procesul schimbărilor neîntrerupte.

Legile variabilității indică modul de reorganizare a structurilor materiale, o anumită succesiune, un anumit ritm în această reorganizare, legătura dintre diversele stări ale sistemelor.

Ambele categorii de legi, atît cele ale stabilității, cît și cele ale variabilității, exprimă ceea ce este constant în procese : constanța conservării calității sau constanța transformărilor calitative. Din acest punct de vedere, legile variabilității pot fi considerate ca un caz particular al legilor de funcționare, anume cazul particular ce se referă la mecanismele schimbării stărilor calitative.

În cadrul legilor variabilității care indică trecerile de la o stare calitativă la alta pot fi desprinse legi care precizează existența unui anumit sens al șirului de schimbări calitative fie progresiv-ascendent, fie regresiv-descendent, fie în același plan de complexitate. Tot grupul acestor legi exprimă dezvoltarea privită ca unitate între ramura ascendentă și cea descendentă a proceselor din univers.

Stabilind că unele schimbări pot avea caracter de repetabilitate, de reversibilitate și altele de irepetabilitate, de ireversibilitate, constatăm că pentru dialectica universului în ansamblu este cu deosebire importantă sublinierea elementelor de ireversibilitate în devenire, hotărîtoare pentru istoria universului, istorie privită ca inepuizabilitate calitativă a materiei în mișcare.

În studiul interesant pe care l-au elaborat cu privire la clasificarea legilor în legi ale funcţionării şi legi ale dezvoltării, A. S. Mamzin şi V. P. Rojin au reliefat necesitatea unei clasificări a legilor, după cum ele se referă la conservarea calitativă sau la dezvoltarea proceselor [3].

Pe fondul acestei constatări se pot face însă unele precizări suplimentare în spiritul discuţiilor recente care au loc în filozofia marxistă, referitoare la schimbare şi dezvoltare. În primul rînd se impune constatarea că am putea vorbi despre legi ale funcţionării unor sisteme sau legi ale stabilităţii şi legi ale variabilităţii calitative. În cadrul legilor variabilităţii se pot desprinde apoi legi care indică un sens al acestei variabilităţi, sens care poate fi regresiv sau progresiv, şi, în cele din urmă, legi care exprimă prezenţa elementelor de ireversibilitate, care sintetizează ceea ce este esenţial pentru istoria universului.

În orice lege a mişcării, pe primul plan stau elementele de constanţă (definitorii pentru esenţa ei). Din acest unghi de vedere, cum spuneam, legile variabilităţii sînt un caz particular al legilor funcţionării, ele redînd un mecanism constant într-un anumit gen de schimbare.

Din ansamblul legilor particulare ale devenirii, puse în evidenţă de ştiinţele particulare, sînt sintetizate legile devenirii universale, care constituie obiectul de cercetare al filozofiei.

Conceperea devenirii ca un şir infinit de schimbări calitative cu elemente de ireversibilitate este rezultatul unei sinteze filozofice a datelor oferite de numeroase ştiinţe contemporane, între care un rol important îl joacă şi fizica, chimia şi disciplinele astronomice legate de ele, cum ar fi : astroifizica, astrochimia, cosmologia *.

În domeniul fenomenelor fizice, pe lîngă legi care redau mecanisme de funcţionare sau de stare, s-au putut pune la un moment dat în evidenţă legi care indicau un anumit sens al devenirii. Este vorba de principiul creşterii entropiei, ce constituie conţinutul celui de-al doilea principiu al termodinamicii. Absolutizînd valoarea acestei legi şi extinzînd-o asupra întregului univers, teoreticieni ca E. Mach, Eddington, N. Reichenbach (pentru a nu aminti decît pe cei mai importanţi) ajungeau la concluzia sfîrşitului universului.

Pentru a preveni asemenea concluzii, L. Boltzmann a formulat părerea că se pot ivi fenomene în care să aibă loc spontan o micşorare a entropiei. Cercetările mai recente vin în sprijinul unei asemenea idei, constituind o confirmare convingătoare a tezelor lui Engels despre conservarea calitativă a formelor fundamentale de mişcare din univers şi despre eternitatea devenirii.

Astfel, legea creşterii entropiei s-a dovedit inaplicabilă în sistemele microscopice ; mişcarea browniană şi alte fapte experimentale au demonstrat că în natură asistăm şi la procese de micşorare a entropiei în sisteme cu un număr nu prea mare de particule.

---

[3] Vezi A. S. Mamzin, V. P. Rojin, *O zakonah funkţionirovaniia i zakonah razvitiia*, în „Filosofskie nauki", 1965, nr. 4.

* Este importantă această precizare, întrucît multă vreme s-a considerat că disciplinele enumerate nu pot furniza dovezi în sprijinul istoriei universului.

Chiar în domeniul termodinamicii se pot da exemple de creştere a ordinii prin interacţiune, cum ar fi polarizarea dielectricului în interacţiunea cu cîmpul electric, trecerea mişcării haotice a moleculelor de lichid în mişcarea ordonată a reţelei cristaline sau formarea substanţelor ce posedă o structură complexă moleculară, ca rezultat al interacţiunii substanţelor simple. Toate aceste procese sînt antientropice.

Există fapte care dovedesc prezenţa proceselor antientropice în domeniul astronomiei.

La aceasta se adaugă faptul că procesul evoluţiei biologice are un sens opus acţiunii legii entropiei, fiind legat de creşterea nivelului de organizare. Se poate afirma că principiul al doilea al termodinamicii este aplicabil sistemelor funcţionale individuale, şi nu naturii vii în ansamblu. Procesele ce au loc în sistemele vii se supun principiului al doilea al termodinamicii, ca şi altor legi proprii mişcării fizice şi chimice, dar manifestarea acestor legi este completată şi corectată de mecanisme specifice, proprii proceselor biologice. Astfel, o particularitate a manifestării celui de-al doilea principiu al termodinamicii în sistemele vii autoreproducătoare este prezenţa mecanismelor de compensare a efectului creşterii entropiei. Datorită acestor mecanisme de compensare, noile structuri vii, care apar, nu se formează la nivelul entropic al sistemului matern, ci la nivelul minim posibil pentru entropia caracteristică clasei respective de sisteme [4].

Natura vie în evoluţia sa are însuşiri antientropice nu numai pe plan energetic, ci şi pe plan informaţional. Dezvoltarea teoriei informaţiei ne permite ca prin mijloacele specifice ei să fundamentăm şi necesitatea obiectivă a măririi ordinii în mişcarea diverselor sisteme informaţionale. Cu ajutorul aparatului matematic al teoriei informaţiei se poate arăta că sistemul material alcătuit dintr-o multitudine de puncte materiale şi format ca rezultat al interacţiunii energetice şi informaţionale dintre două sisteme va poseda o entropie informaţională mai mică decît suma entropiei sistemelor înainte de interacţiune. Deci, ca urmare a interacţiunii, creşte gradul de ordine al sistemelor respective [5].

Întîlnim, prin urmare, în colţul de univers accesibil cercetării noastre atît procese entropice, cît şi procese antientropice, puse în evidenţă de anumite legi.

Mai mult decît atît. În procesele informaţionale se surprinde chiar o unitate dialectică între procesele entropice şi cele antientropice. Într-adevăr, creşterea cantităţii de informaţie, deci a negentropiei, a ordinii sistemelor materiale şi a capacităţii de a transmite informaţia, se realizează prin momente parţiale de creştere a stărilor de dezordine. O nouă structurare a informaţiei, o structurare superioară, necesită în prealabil o dezorganizare, o zdruncinare relativă a informaţiei, a ordinii existente.

---

[4] Vezi I. F. Kovaliov, *Vtoroi zakon termodinamiki v individualnoi i obşcei evoliuţii jivîh sistem*, în „Voprosî filosofii", 1964, nr. 5.

[5] Vezi E. A. Sedov, *K voprosu o sootnoşenii entropii informaţionnîh proţessov i fiziceskoi entropii*, în „Voprosî filosofii", 1965, nr. 1, p. 140–141.

Această dialectică a întrepătrunderii momentelor de creştere a entropiei şi a negentropiei este caracteristică progresului informaţional fie că este vorba de informaţia genetică, fixată în structuri ereditare, care poate creşte după o zdruncinare a structurii purtătorului material al eredităţii, fie că este vorba de funcţiile de reflectare biologică şi umană, privite ca sisteme informaţionale. Sporul de informaţie apare după o zdruncinare a cantităţii informaţionale existente.

Entropia termică şi entropia informaţională indică, fără îndoială, un anumit sens al devenirii diverselor sisteme materiale, fiind vorba de opoziţia dintre creşterea sau descreşterea gradului de ordine, de structurare a mişcărilor materiale. Dar, dacă este vorba de devenire într-un sens sau altul, nu rezultă de aici o repetare în cerc a celor deja petrecute?

Răspunsul negativ dat în principiu de către filozofia marxistă la această întrebare a primit în ultimele decenii o confirmare atît în domeniul fenomenelor fizice, cît şi în domeniul fenomenelor chimice. În cosmologia relativistă a pătruns, de pildă, şi ideea unei istorii a atomului, care atrage după sine ipoteza că şi legile lumii atomice se schimbă, fapt care ar urma să se oglindească în schimbarea parametrilor fundamentali ai acestor legi — masa, sarcina, constanţa gravitaţională etc.

În etapa actuală a dezvoltării ştiinţifice posedăm date destul de precise referitoare la caracterul istoric, parţial ireversibil al evenimentelor chimice, care ne permit să stabilim corespondenţa dintre istoria lumii şi evoluţia chimismului naturii, pornind de la geneza elementelor chimice şi pînă la sinteza celor mai complicate structuri organice.

Fiecare etapă a evoluţiei chimice deschide noi căi pentru istoria naturală locală sau chiar universală.

Este suficient — pentru ilustrare — să subliniem că elementele sintetizate în interiorul stelelor ajung la suprafaţa lor, iar de aici — prin expulzare de material stelar — în spaţiul interstelar, îmbogăţindu-l cu elemente mai grele. Stelele tinere, care se vor forma din acest nou material cosmic, vor avea, fără îndoială, o altă compoziţie elementară decît stelele vechi. Evoluţia către o compoziţie chimică nouă a colţului nostru de univers este în plină desfăşurare, punînd în evidenţă prezenţa proceselor ireversibile şi permiţîndu-ne să vorbim despre o adevărată istorie chimică. Aceasta contribuie la înţelegerea mai adecvată a transformărilor profunde şi continue ale întregului univers, făcînd posibilă stabilirea unui sens al devenirii, unei adevărate coordonate istorice în universul infinit [6].

În devenirea privită ca unitate dialectică dintre reversibilitate şi ireversibilitate, rolul hotărîtor revine ireversibilităţii. Reversibilitatea apare întotdeauna ca o latură a schimbărilor ireversibile în toată complexitatea, concreteţea lor. Chiar legile mecanice atît de simple, considerate legi strict reversibile, nu se caracterizează decît printr-o reversibilitate parţială în realizare. Elementul de ireversibilitate este cu atît mai pronunţat în cazul legilor ce acţionează în domenii mai complexe ale realităţii.

---

[6] Vezi Liciniu Ciplea, *Concepţii evoluţioniste în chimie*, în „Progresele ştiinţei", 1966, nr. 1.

Iată de ce ireversibilitatea nu are un caracter particular, ci unul universal, pus în evidență de o serie de legi particulare, ale căror concluzii sînt generalizate filozofic.

Caracterul universal și în acest sens absolut al ireversibilității, legat de dialectica obiectivă a necesarului și întîmplătorului, a ordinii și a dezordinii, duce la concluzia inepuizabilității calitative a materiei în univers, la nesuprapunerea realului peste posibil, la ideea unei istorii a universului.

Experiența reală și cea posibilă ne îndreptățesc astfel să vorbim de un sens al mișcării universale, legîndu-l numai de ideea devenirii cu preponderență ireversibile. Mișcarea din univers are un sens în măsura în care conține elemente de ireversibilitate, care fac posibilă crearea permanentă de noi aspecte calitative.

Prezența acestei reale creativități a universului i-a determinat pe unii filozofi idealiști să conteste — pe bună dreptate — viziunea mecanicistă a unui univers în care nu se întîmplă nimic, căci totul se repetă, fără ca ei înșiși să poată da proceselor o explicație adecvată.

Tentativele filozofului H. Bergson și ale emergentiștilor de a depăși mecanicismul s-au soldat prin ancorare în soluții idealiste și indeterministe. Depășind rezolvările unilaterale ale problemelor apariției noului, marxismul a izbutit — la nivelul cunoștințelor actuale — să ofere cea mai unitară și mai convingătoare argumentare a apariției noilor calități, explicînd diferența calitativă dintre sisteme și elementele componente prin interacțiuni și structuri specifice, ireductibile, iar eterna înnoire în univers prin îmbinarea organică dintre repetabilitate și irepetabilitate, dintre reversibilitate și ireversibilitate [7].

Aceste teze generale ale filozofiei marxiste se îmbogățesc și se desăvîrșesc pe măsura progreselor realizate de științele particulare. Dacă acestea din urmă aruncă — prin legile și teoriile lor — lumina asupra devenirii în anumite domenii, filozofia reușește să redea tabloul general al devenirii prin legi care exprimă aspecte proprii fie tuturor proceselor din univers, fie unor etape ale devenirii [8].

Devenirea fiind universală, se pune întrebarea dacă ea nu vizează înseși legile ei, dacă nu se poate vorbi despre o devenire a legilor realității, despre o dezvoltare a lor.

Din punctul de vedere al analizei logice, ideea devenirii este perfect îndreptățită. Dacă esențele sînt și ele mobile, supuse devenirii, înseamnă că și legile obiective ce stabilesc raporturi între esențe sau raporturi esențiale au și ele o istorie, și ele devin; „. . . nu numai fenomenele sînt trecătoare, mobile, fluide, separate doar prin limite convenționale, ci și *esențele* lucrurilor" [9].

---

[7] Vezi Clara Dan, *Determinism și creație în filozofia lui Bergson*, în „Revista de filozofie", 1965, nr. 12.

[8] Vezi M. N. Rutkevici, *Razvitie, progres i zakoni dialektiki*, în „Voprosî filosofii", 1965, nr. 8.

[9] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 211.

În afirmarea şi argumentarea caracterului istoric al legilor realităţii şi ale cunoaşterii, punctele de vedere sînt împărţite :

a) Unii filozofi marxişti consideră că legile nu se pot schimba. Exprimînd anumite raporturi constante între esenţe în condiţii date, ele suferă anumite modificări în funcţie de condiţii, modificări care nu le anulează esenţa, şi, în cele din urmă, cedează locul altor legi.

b) Alţi cercetători consideră că sînt domenii în care putem vorbi de schimbarea legilor (anume a legilor particulare) şi domenii unde afirmarea schimbării legilor nu are sens (legile universale).

Cercetînd problema caracterului istoric al legilor, V. S. Sokolov ajunge la concluzia că esenţa legilor rămîne neschimbată în cazul legilor universale fie că este vorba de legi care se referă la toate domeniile realităţii — cele oglindite de filozofie —, fie legi ce se referă la modul de funcţionare a unor forme de mişcare foarte simple şi de aceea foarte generale, cum ar fi legea conservării energiei. De aceea, V. S. Sokolov consideră că legile universale nu sînt capabile de nici o lărgire ulterioară nici din punctul de vedere al conţinutului, nici din punctul de vedere al formei.

Desăvîrşirea internă a conţinutului şi a acţiunii legii ar consta în faptul că conţinutul legii se poate îmbogăţi la infinit pe seama noilor fapte, dar acestea nu adaugă trăsături şi particularităţi principial noi la esenţa legii, nu o adîncesc. Lărgind la infinit sfera de acţiune a legii sub raport cantitativ, ele nu introduc în acţiunea legii schimbări calitative cît de cît esenţiale. Şi V. S. Sokolov se referă la exemplul legii transformării energiei, pe care Engels o considera lege absolută a naturii [10].

În mod similar raţionează şi filozoful german G. Kröber.

În studiul său intitulat *Legătura dintre filozofia marxist-leninistă şi ştiinţele particulare* [11], G. Kröber este de părere că legile universale ale realităţii, oglindite de filozofia marxistă, au nevoie pentru acţiunea lor de o condiţie unică : prezenţa materiei în mişcare.

Este foarte greu de acceptat ideea că *toate* legile oglindite de filozofie au drept singură condiţie materia în mişcare. Este suficient să amintim că legea trecerii cantităţii în calitate presupune prezenţa contradicţiei, iar legile progresului presupun ca o condiţie în plus prezenţa negării care include în sine depăşirea stărilor anterioare.

c) În sfîrşit, mulţi cercetători marxişti susţin ideea devenirii tuturor legilor, dezvoltarea chiar a celor mai generale legi, a legilor mişcării universale. Desigur, în acest caz este necesară o analiză a modalităţilor de dezvoltare proprii legilor de diverse grade de generalitate şi a modalităţilor de dezvoltare a legilor universale.

În cazul devenirii legilor particulare se reliefează în primul rînd dependenţa legilor de condiţii — apariţia legilor, încetarea acţiunii sau chiar variabilitatea lor fiind în funcţie de condiţiile interne şi externe. Cunoştinţele noastre se îmbogăţesc din ce în ce mai mult cu exemple

---

[10] V. S. Sokolov, *Zakon kak kategoria materialisticeskoi dialektiki*, în *Voprosî dialekticeskogo materializma*, Moscova, Izd. AN SSSR, 1960.

[11] G. Kröber, *Sviaz marksistsko-leniniskoi filosofii i ceastnih nauk*, în „Voprosî filosofii", 1964, nr. 1.

grăitoare în acest sens. Astfel, în prezența catalizatorilor, crește viteza reacțiilor chimice. S-au obținut date interesante cu privire la influența pe care o au condițiile externe asupra modificării timpului de înjumătățire în dezintegrările naturale.

În al doilea rînd, este vorba de dezvoltarea conținutului însuși al legilor, cu precizarea că esențele fixate în legi pot suferi schimbări de proporții mai mult sau mai puțin vizibile, după cum se referă la forme superioare sau inferioare de mișcare, sau în funcție de gradul de generalitate a legii.

Pe de o parte, fiecare lege particulară fixează constanța corelației dintre două sau mai multe caracteristici calitative ale obiectului în mișcare sau constanța corelației în trecerea de la o calitate la alta.

Raportarea caracteristicilor calitative este imposibilă fără comparații cantitative, de aceea fiecare lege a naturii este expresia cantitativă a unor caracteristici esențiale. Pornind de la aceste constatări, se poate ajunge la concluzia că legile particulare sînt supuse legii universale a trecerii cantității în calitate, avînd în vedere că nici o calitate concretă și nici o cantitate concretă nu pot fi absolute. Fiecare lege particulară are o *măsură* a sferei de acțiune, dincolo de care suferă schimbări.

Astfel, corelația contradictorie dintre laturile cantitativă și calitativă ale legilor particulare, prezența *măsurii*, care duce la relativitatea lor, arată că *stabilitatea* legilor coexistă uneori în legătura indisolubilă cu *variabilitatea lor*, cu schimbarea lor, că stabilitatea legilor are un caracter relativ și că și aici variabilitatea are rol determinant. Fiind valabil pentru legile oricărei forme de mișcare, acest raționament permite să tragem concluzia că în existența acestor legi se manifestă, de asemenea, teza dialectică despre devenire, ca unitate contradictorie dintre stabilitate și variabilitate. Deși, în raport cu variabilitatea, stabilitatea legilor are un rol secund, acest aspect nu trebuie relativizat. Legea e lege mai ales prin *constanță*, printr-o determinație dată, care o face să rămînă ea însăși în anumite limite.

Variabilitatea legilor — sub ambele aspecte (al variabilității condițiilor de acțiune și a conținutului) — este legată de ritmul dezvoltării, devenind în general tot mai accentuată pe măsura accelerării progresului, pe măsura trecerii de la forme inferioare la forme superioare de mișcare.

În cazul formelor inferioare de mișcare, esențele sînt mai puțin mobile și ritmul de modificare a legilor este mai lent. În general, pentru realizarea unor astfel de modificări sînt necesare perioade importante de timp, care nu sînt comparabile cu durata vieții umane și nici măcar cu cea a întregii istorii umane. Dar ar fi total imprudente concluziile despre absoluta invariabilitate a legilor naturii. Dacă, așa cum am văzut mai sus, putem vorbi despre o istorie a chimismului, despre o modificare permanentă a structurii chimice a universului, se poate susține — cu îndreptățire teoretică — și ideea unei variabilități a conținutului legilor. Amînteam mai sus că în cosmologia relativistă a pătruns și ideea unei istorii a atomului, care atrage după sine ipoteza că și legile lumii atomice se schimbă, fapt care ar urma să se oglindească în schimbarea parametrilor fundamentali ai acestor legi — masa, sarcina, constanța gravitațională etc.

Același lucru se poate afirma și cu privire la analiza legilor în funcție de gradul lor de generalitate. Cu cît legile sînt mai generale, cu cît esența lor e mai profundă, cu cît acțiunea lor e dependentă de mai puține condiții, cu atît ele sînt mai puțin mobile.

Cum se prezintă lucrurile *în cazul legilor universale*?

Au și ele un caracter istoric, sînt și ele supuse devenirii?

Analiza logică, în spiritul esenței dialectice, ne obligă să vorbim și despre o devenire a legilor universale.

Despre ce legi universale poate fi vorba?

În primul rînd de legile proprii tuturor domeniilor realității, tuturor formelor particulare ale materiei în mișcare. O lege este universală în sens spațio-temporal atunci cînd acțiunea ei se răsfrînge asupra existenței în întregime (trecut, prezent și viitor).

Esența și unele trăsături ale legilor dialecticii își păstrează forța de acțiune în orice condiții, și în aceasta constă universalitatea lor. Sub aspect cantitativ, universalitatea lor se bazează pe presupunerea (ce se întărește prin generalizarea unei experiențe nedezmințite de nici un caz particular) că orice nou domeniu al realității, apărut în curgerea eternă a timpului, se va supune în esență acestor trăsături legice. Din punct de vedere *calitativ* se poate adăuga constatarea — sub aspectul constanței — că esența își păstrează forța în orice condiții. Conservarea acestor legi în orice schimbare exprimă veșnicia, indestructibilitatea și increabilitatea materiei în mișcare.

În știința contemporană se vorbește și de anumite legi universale ale existenței ce se referă la unele aspecte prezente în toate ipostazele realității.

O astfel de lege ar fi legea conservării și transformării energiei, a cărei universalitate rezultă din conținutul ei, deoarece ea acționează nu numai în cadrul unei anumite forme de mișcare a materiei, ci în toate formele de mișcare, în măsura în care ele sînt reciproc transformabile.

Principiul de conservare și transformare a energiei nu face decît să scoată în relief eternitatea mișcării materiale. Posibilitatea și dreptul de extrapolare a unei legi fizice asupra întregului univers provin din faptul că, în cadrul legilor de conservare, legea conservării și transformării energiei exprimă conservarea unuia din atributele fundamentale ale materiei. În acest sens Engels scria că legea este infinită, pentru că în spatele ei stă un șir infinit, neîmplinit de fenomene și procese, care se desfășoară potrivit acelei legi.

Nimeni nu se îndoiește de constanța legilor universale, demonstrată prin conservarea esenței legilor și prin acțiunea lor infinită în toate domeniile realității (trecute, prezente, viitoare).

Problema importantă de rezolvat și argumentat este aceea *a devenirii legilor universale.*

O lege universală se menține, deși ea nu rămîne absolut neschimbată. Dimpotrivă, ea se schimbă, exprimîndu-se în forme concrete specifice, întruchipate în conținuturi diferite.

Nu este vorba numai de manifestarea deosebită a legilor în condiții noi, ci chiar de devenirea legilor, în sensul apariției unor acțiuni calitative noi sau a unor manifestări ale legii care înainte nu puteau să existe. În devenirea naturii și societății legile universale ale dialecticii dobîndesc unele laturi și pierd altele, își pot îmbogăți conținutul și astfel se schimbă.

Dezvoltarea legilor dialecticii poate fi evidențiată în strînsă legătură cu dezvoltarea legilor de un grad mai mic de generalitate, căci dezvoltarea particularului aduce după sine dezvoltarea și îmbogățirea universalului. O dată cu apariția unor forme calitativ noi de materie și mișcare, o dată cu apariția unor legi noi în natură și societate, se schimbă într-o anumită măsură și legile dialectice, îmbogățindu-se cu un conținut nou. Nu este vorba numai de lărgirea sferei de acțiune, care în cazul legilor universale este infinită sub aspect spațio-temporal, ci de îmbogățirea lor calitativă, care e o îmbogățire reală.

G. M. Ștraks [12] și V. Săhleanu [13] aduc cu deosebire exemple convingătoare din domeniul fenomenelor sociale, din manifestarea dialecticii în capitalism și socialism.

M. N. Rutkevici îmbogățește argumentarea dezvoltării legilor dialectice și prin analiza altor domenii, nu numai a domeniului social. Este vorba de legile generale ale dezvoltării [14]. El subliniază că la simpozionul unional din aprilie 1965, care a avut ca temă de discuție dialectica realității și a cunoașterii, s-au susținut două poziții extreme: pe de o parte faptul că legile dialectice nu se dezvoltă, pe de altă parte că socialismul și capitalismul ar fi guvernate de două dialectici total diferite. Încît apărea următoarea dilemă: sau legile dialecticii nu se dezvoltă în general, sau se dezvoltă tot atît de vijelios ca realitatea însăși.

Împotriva acestor soluții unilaterale, M. N. Rutkevici susținea — pe bună dreptate — ideea unei dialectici unice, care să se refere la esențe de diferite grade. Există un universal, care constituie esența oricărei forme de mișcare a materiei (cum sînt de pildă contradicția, trecerea de la cantitate la calitate, trecerea de la posibil la real, manifestarea necesității prin întîmplare). Asemenea legi posedă o autentică universalitate. Pe de altă parte, există legi de un grad mai mic de generalitate, cu toate că și ele sînt oglindite în viziunea filozofică, cum sînt legile generale ale dezvoltării.

Și în cazul legilor universale — oglindite de filozofie — se poate pune în evidență deci variabilitatea sub ambele aspecte, atît în privința modificării acțiunii sub influența condițiilor schimbătoare, cît și în privința modificării conținutului.

---

[12] G. M. Ștraks, *O razvitii obieklivnth zakonov*, în „Voprosî filosofii", 1961, nr. 7.

[13] Vezi V. Săhleanu, *Metoda istorică în științele naturii*, în *Dialectica materialistă — metodologia generală a științelor particulare*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1963.

[14] M. N. Rutkevici, *op. cit.*, în „Voprosî filosofii", 1965, nr. 8.

Orice lege, ca unitate a stabilităţii şi variabilităţii, se modifică în anumite limite. În cazul legilor particulare, variabilitatea duce, în cele din urmă, la trecerea de la o lege la alta. În cazul legilor universale, variabilitatea înseamnă apariţia unor note noi în conţinut sau dispariţia altora, cu conservarea esenţei. Deci orice lege este şi nu este schimbătoare. Schimbarea unei legi particulare înseamnă, în cele din urmă, anularea acţiunii ei. Schimbarea unei legi universale are loc în prezenţa conservării esenţei sale.

Astfel stînd lucrurile, oricît ar părea de paradoxal, putem vorbi mai curînd de îmbogăţirea, de variabilitatea esenţelor în cazul legilor universale decît al celor particulare, întrucît variabilitatea legilor particulare este limitată de trecerea unei esenţe în alta, în timp ce variabilitatea legilor universale nu este limitată de nimic şi izvorăşte ea însăşi din inepuizabilitatea calitativă a universului.

De aceea, delimitarea precisă care se face între schimbarea legilor în funcţie de condiţii sau în funcţie de conţinutul, de esenţa lor nu trebuie exagerată. Modificarea condiţiilor într-un fel sau altul — în virtutea conexiunii universale, a acţiunilor inverse ale sistemelor asupra subsistemelor — înseamnă implicit şi o modificare a conţinutului legilor, o îmbogăţire sau o sărăcire a esenţelor fixate de lege. Din această cauză nu pare îndreptăţită o delimitare rigidă, deşi e întemeiată precizarea că în domeniul naturii este mai uşor de pus în evidenţă variabilitatea legilor în funcţie de variabilitatea condiţiilor decît în funcţie de mobilitatea însăşi a esenţelor.

★

Desigur, tot ceea ce s-a spus aici despre devenirea legilor este rezultatul unei sinteze — totdeauna limitate — a cunoaşterii umane, exprimată, printre altele, în legile ştiinţei şi legile filozofice. Credincioasă principiului veşniciei devenirii şi conştientă de relativitatea sistemului nostru de cunoştinţe, în sensul limitărilor sale, şi nu în sensul îndoielilor faţă de conţinutul lui aproximativ adecvat realului, filozofia dialectică marxistă dizolvă toate reprezentările despre adevăruri definitive. „După toate probabilităţile, ne aflăm abia pe la începutul istoriei omenirii, iar generaţiile care ne vor corecta *pe noi* — scria Engels — vor fi, probabil, cu mult mai numeroase decît acelea a căror cunoaştere putem s-o corectăm noi, privind-o nu o dată cu destul dispreţ" [15].

În *Caiete filozofice*, Lenin adîncea această analiză : „. . . Dacă *totul* se dezvoltă, atunci se referă oare acest lucru la *conceptele* cele mai generale şi la *categoriile* gîndirii? Dacă nu, înseamnă că gîndirea nu este legată de

[15] F. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 86.

fiinţare. Dacă da, înseamnă că există o dialectică a conceptelor şi o dialectică a cunoaşterii, care are o semnificaţie obiectivă" [16].

Accentuînd relativitatea cunoştinţelor noastre asupra legilor realităţii şi mobilitatea lor, nu facem decît să scoatem în evidenţă necesitatea dezvoltării permanente a concepţiei noastre filozofice despre lume, efortul permanent de sinteză, ceea ce — departe de a constitui o frînă în cunoaştere — este un neîntrerupt imbold spre cercetare filozofică tot mai profundă. Din veşnica devenire însăşi se desprind — pentru om — îndemnuri spre o vastă şi neîntreruptă activitate creatoare, ferită de rugina pretenţiilor „*definitivului*".

[16] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 212—213.

DETERMINISMUL (II) *

DE

ANDREI POPOVICI

B) CAUZALITATEA

Determinismul realității (unitatea dialectică a esenței și fenomenului) implică [1, 2]:

(a) Determinismul absolutului și relativului.

(b) Determinismul dinamic și statistic.

(c) Determinismul substanțialității (= al transformării = mișcării universale a materiei) și al cauzalității (mai general, al interdependenței = interacțiunii universale a materiei), ambele fiind ireductibile la interconexiunea simplă (relația, categorie a fenomenului) și ireductibile între ele. Unitatea dialectică a substanțialității și cauzalității (raportul absolut) — vezi V. I. Lenin *Caiete filozofice* și Hegel *Știința logicii* II — e în fond unitatea dialectică a mișcării și interacțiunii — modul de existență a materiei — unitate subliniată de Engels (*Dialectica naturii*).

La rîndul său, dedublarea raportului de interacțiune (în particular a cauzalității) în cauză și efect corespunde unității dialectice dintre absolut (într-un anumit grad) și relativ (într-un anumit grad), condiționării și transformării lor reciproce pe baza primatului absolutului.

„Pe de o parte, trebuie să adîncim cunoașterea materiei, pînă la cunoașterea (pînă la conceptul) substanței (în sensul lui Spinoza, al materiei însăși. — *n.a.*) pentru a găsi cauzele fenomenelor. Pe de altă parte, adevărata cunoaștere a cauzei este adîncirea cunoașterii de la exteriorul fenomenelor la substanță . . .” „Mișcarea raportului de cauzalitate = în realitate: mișcarea materiei, respectiv mișcarea istoriei . . . Cauzalitatea este numai *una* dintre determinările legăturii universale” (*Caiete filozofice*).

---

* *Nota red.* Deși redacția consideră că unele afirmații ale autorului sînt discutabile, iar alte cîteva neclare, articolul se publică în redactarea originală a autorului, adăugîndu-se numai cîteva note de subsol.

Rev. filoz., **13**, 5, 587–603, București, 1966

a) Cauzalitatea în general

1. *Definiția cauzalității.* Cauzalitatea implică : a) succesiunea temporală ; b) legătura genetică = interconexiunea (interdependența), ireductibilă la simpla succesiune temporală ; c) fundamentul intern (cauza internă ca atare, deosebită de condițiile exterioare, este eficientă), fundamentul fiind ireductibil la succesiune și interdependență. Cauza și efectul constituie respectiv fenomenul generator și generat. Condițiile (= „cauze" exterioare) nu generează fenomenul, ci însoțesc acțiunea cauzelor.

De asemenea, cauzalitatea nu se reduce la interacțiune, fiind o categorie subordonată ei. „Acțiunea în genere (= interacțiunea. — *n.a.*) este o mișcare care leagă un eveniment de altul (implicînd transmiterea energiei-impulsului, măsura temporală, respectiv spațială a mișcării, și făcînd abstracție de forma concretă a mișcării și a interacțiunii — *n.a.*). Noțiunea de cauză este mai complexă și în plus nu acoperă noțiunea de acțiune. Din faptul că un fenomen acționează asupra altuia nu rezultă însă că el ar fi cauza lui" [9].

2. *Caracterul obiectiv al cauzalității.* Idealismul reduce cauzalitatea la o succesiune în timp (Hume), la o categorie subiectivă (Berkeley), la o categorie aprioric (Kant), la „cauzalitate logică" (empirismul logic, machismul, pozitivismul), la simboluri (empirio-simbolismul), la relații convenționale (Poincaré), la limbaj (semantica), la reguli logice arbitrare (interpretarea idealistă a axiomaticii), la probabilitate (R. Avenarius, K. Pearson), sau o neagă complet cel puțin în domeniul biologiei sau în științele sociale (vitalismul, neoscolastica, idealismul istoric). În realitate, cauzalitatea e obiectivă și cognoscibilă, condiționată de structura materiei ; materialismul dialectic respinge finalitatea în natură.

În opoziție cu mecanicismul — în particular cu fatalismul — 1) cauzalitatea nu se reduce la cauzele (respectiv condițiile) exterioare. Ea cuprinde în primul rînd cauzele interne obiectului respectiv, autodinamismul materiei bazat pe lupta contrariilor, dar în corelație cu factorii exteriori. Orice obiect (fenomen) își are cauzele în afara sa cît și în sine însuși. Mai mult, individualitatea oricărui obiect (în particular a particulei elementare, regiune nepunctuală a cîmpului material ca stare colectivă a materiei) fiind relativă, opoziția dintre determinism, respectiv cauzalitatea exterioară și interioară, e relativă și depășită de determinismul interior al cîmpului material unic („determinism imanent"). 2) Cauzalitatea nu se reduce la cea mecanică ; mișcarea mecanică (simpla deplasare spațială și temporală) este doar o formă a mișcării materiei, deși ea însoțește obligatoriu orice formă superioară a mișcării.

Cauzalitatea este universală (cauza și efectul se implică reciproc) : în cadrul unor condiții exterioare date, orice fenomen este determinat cauzal ; în condiții exterioare date, cauza produce efectul. Starea actuală a universului e un efect al stării sale anterioare și cauza acelei care va urma (Laplace) — cu toată ireductibilitatea determinismului dialectic la cel mecanic, de tip laplacian (vezi „Determinismul" I, [1]).

„Linia subiectivistă în problema cauzalității — scria V. I. Lenin în *Materialism și empiriocriticism* — este idealism filozofic (printre variantele căruia figurează și teoriile lui Hume și Kant asupra cauzalității), adică un fideism mai mult sau mai puțin atenuat, diluat".

3. *Determinism și cauzalitate.* Conform definiției date, nu se identifică determinismul (interconexiunea) și interdependența (interacțiunea efectivă), în consecință nici determinismul și cauzalitatea (unitatea dialectică a cauzei și efectului, caz particular al interdependenței). Astfel, relațiile dintre mărimile cosmice și proprii relativiste (timp cosmic t și timp propriu t', lungime cosmică l și lungime proprie l'; energie (sau masă) de mișcare $W = mc^2$ și energie proprie $W' = m'c^2$ sau masă proprie m'; W,W' fiind variabile canonic conjugate timpului cosmic, respectiv timpului propriu):

$$t = t'/\sqrt{1-\beta^2},\ l = l'\sqrt{1-\beta^2};\ W = W'/\sqrt{1-\beta^2},\ m = m'/\sqrt{1-\beta^2}$$

constituie legi dinamice (relații esențiale, deci generale și necesare), reflectînd, totodată, unitatea dialectică a simetriei cantitative și a asimetriei calitative (simetria legilor fizice în raport cu mărimile respective; determinarea primară a unui termen de către celălalt și determinarea secundară inversă) *. Ele nu constituie însă relații cauzale și nici măcar succesiuni simple în timp. Aceleași concluzii sînt valabile pentru ecuațiile gravifice einsteiniene în curburile einsteiniene coordonate-durată G_{ik} și în tensorul energie-impuls $T_{ik} \equiv \overline{G}_{ik}/k$ (k fiind constanta gravifică einsteiniană):

$$(1) \qquad G_{ik} = \overline{G}_{ik} \left(G_{ik} \equiv R_{ik} - \frac{1}{2} R g_{ik};\quad i,k = 1, 2, 3, 4 \right),$$

ca și pentru legea reciprocității (simetria legilor fizice în coordonate-durată x^i și impuls-energie p_i), valabilă pentru relațiile de impreciziune $\Delta p_i\, \Delta x^i \approx h$, ecuațiile canonice ale mecanicii analitice clasice sau relativiste, faza undei, ecuațiile gravifice einsteiniene (1), legile de conservare și transformare (8) (vezi mai jos) pentru impuls-energie și curburile G_{ik}.

4. *Momentele relației cauzale.* Relația cauzală este, în primul rînd, relație formală dintre cauză și efect (independentă de conținut); din punct de vedere formal, cauza este cauză doar datorită efectului, și invers (negarea reciprocă a cauzei și efectului). În al doilea rînd, relația cauzală devine relație determinată, cauza și efectul avînd cîte un conținut concret distinct (transformarea reciprocă și reproducerea reciprocă a cauzei și efectului). În al treilea rînd, în cadrul interdependenței, dubla contra-

---

* *Nota red.* Egalitatea (echivalența) sau simetria cantitativă și deosebirea sau asimetria calitativă pot fi ilustrate, de pildă, prin: egalitatea cantitativă și deosebirea calitativă dintre masa inertă (măsură a inerției) și masa grea (măsură a interacției gravitaționale); echivalență cantitativă și deosebire calitativă dintre masă și energie (măsură a mișcării) (celebra formulă a lui Einstein $E = mc^2$); egalitatea cantitativă și deosebirea calitativă dintre termenul energie-impuls T_{ik} (măsură a materiei și mișcării) și termenul curbură einsteinian $G_{ik} = R_{ik} - \frac{1}{2} g_{ik} R$ (măsură a formei spațiu-timp) etc.

dicție este depășită : interdependența este totodată unitatea dialectică atît a contrariilor cauză și efect, cît și a relației cauzale formale (abstracte) și de conținut (concrete). În cadrul ei, cauza este în corelație cu sine însăși ; orice cauză e totodată efect, și invers ; în particular, efectul acționează reciproc asupra cauzei. Relația anterior-posterior e depășită și pe planul relației dintre întreg și părți : modificarea elementelor și cea a întregului, calitativ deosebite și corespunzătoare deci unor determinisme eterogene [1], este între anumite limite simultană.

O relație cauzală concretă (de un tip dat) nu implică nici legea (relația esențială) de tipul dat, nici absolutul, nici necesitatea, relația cauzală putînd fi (relativ) fenomenală = neesențială, (relativ) întîmplătoare și în general relativă. Existența cauzalității *ca atare* însă implică dedublarea existenței în esență și fenomen, deci existența legilor (relațiilor esențiale) alături de relații fenomenologice, și unitatea dialectică a esenței și fenomenului : realitatea, deci categoriile absolutului și relativului, necesității și întîmplării și ale substanțialității (substanță, atribute, modi) [1].

5. *Continuitatea și discontinuitatea acțiunii.* Fizica cuantică se caracterizează prin caracterul discontinuu — deci finit și nenul — al interacțiunii, pe baza existenței cuantumului de acțiune h (constanta lui Planck). Din caracterul absolut al lui h — independent de viteza (mișcarea) și de natura și starea (interacțiunea) particulei, deci invariant relativist și cuantic — rezultă caracterul universal al determinismului cuantic.

În teoria lui I. B. Rumer [5], acțiunea constituie efectiv a cincea dimensiune a materiei — concluzie bazată pe mecanica analitică clasică și relativistă. Mai degrabă se poate considera că cea de a cincea și cea de a șasea coordonată x^5, x^6 corespund respectiv timpului propriu t′ („de repaus") și lungimii proprii l′ („de repaus").

$$x^5 = ct', \quad x^6 = il' \quad (i = \sqrt{-1}), \tag{2}$$

c fiind viteza luminii în cîmp față de S.C. inerțiale [7, 13]. Timpul propriu și lungimea proprie

$$t' \equiv S'/m'c^2, \qquad l' = S''/m''c \tag{2'}$$

se identifică cu „acțiunile specifice" (acțiunea S′, S″ pe unitatea de energie proprie $m'c^2$, respectiv pe unitatea de „impuls propriu" m″c ; m′ = masa scalară, m″ = masa pseudoscalară a teoriei lui Dirac, $m = \sqrt{m'^2 + m''^2} =$ = masa totală a particulei).

Acțiunea (produs a cîte două variabile canonic conjugate) corespunde unei arii în varietatea 8-dimensională sau 12-dimensională S spațiu-timp-impuls-energie (cosmice și proprii) a legii reciprocității. Cuantumul acțiunii se geometrizează atunci sub forma ariei minime :

$$l^2 = hk/c \approx 10^{-64} \text{ cm}^2, \tag{3}$$

definind o lungime absolută $l \approx 10^{-32}$ cm, invariant relativistă și cuantic (k = constanta gravifică einsteiniană) [7]. Cantitatea h^m corespunde deci

unui volum de ordinul 2m al varietății S. În teoria cuantică conformă a cîmpului, densitatea acțiunii (în particular lagrangianul), fiind identică cu densitatea curburii scalare a spațiului-timpului 6- sau 8-dimensional C_6 sau C_8 (sau a varietății canonic conjugate impuls-energie $\bar{C}_6$ sau $\bar{C}_8$), verifică o lege efectivă de conservare-transformare, legea reciprocității fiind o consecință automată a covarianței conforme a legilor fizice [7, 6]. Dezvoltarea teoriei cuantice neliniare și a legii reciprocității va trebui să precizeze caracterul concret al unității dialectice dintre caracterul continuu și discontinuu al acțiunii și al principiilor variaționale corespunzătoare, cît și problema autoacțiunii particulei asupra sa însăși (finită în teoria nepunctuală, neliniară a cîmpului, infinită în teoria liniară, punctuală).

b) Cauzalitate și spațiu, timp, materie

α. Cauzalitatea în teoria restrînsă a relativității

6. *Viteza limită a interacțiunii.* Postulatul relativist restrîns al constanței vitezei luminii („postulatul fundamental") are în fond o semnificație mai largă : existența unei viteze limită a oricărei interacțiuni (V.A. Fok [8]), deci existența unei viteze limită universale, identică cu viteza luminii în cîmp față de S.C. inerțiale și bazată pe lupta contrariilor — creșterea masei inerte cu viteza, împotriva forțelor acceleratoare. Ea reflectă o proprietate obiectivă și generală a spațiului și timpului, legătura indisolubilă dintre spațiu și timp în varietatea cvadridimensională pseudo-euclidiană spațiu-timp E_4, independentă de natura specifică a cîmpului (electromagnetic, gravific, mezonic, spinorial etc.). În limbaj matematic : ecuația de propagare în cîmp a frontului undei

$$\sum_{i} \Pi_i^2 = 0 \qquad [\Pi_i = \partial\omega/\partial x^i] \tag{4}$$

de orice natură, capabilă să transmită semnale — realizînd deci transportul energiei-impulsului — coincide cu ecuațiile de propagare a frontului undei electromagnetice în cîmp (Π_i avînd natura unui cvadrivector impuls-energie) : „ecuația de propagare în cîmp, fiind valabilă pentru unde de orice natură, este mai generală decît ecuațiile electromagnetice maxwelliene din care se poate deduce" [8].

Cîmpul material (continuu) și interacțiunea (radiația) continuă și, totodată, discontinuă, corespunzătoare (electromagnetică, gravifică, mezonică, spinorială etc.) sînt universale și constituie un mediu („fond") universal, mobil [9], spre deosebire de eterul continuu imobil al lui Lorentz sau de eterul mecanic-continuu sau discontinuu al fizicii clasice.

Din existența unei viteze limită relativist-restrînse a oricărei interacțiuni rezultă : 1) lichidarea tezei idealiste a interacțiunii la distanță ; interacțiunea se propagă din aproape în aproape, în domenii infinitezimale de spațiu și timp. 2) Caracterul absolut al succesiunii temporale (în

particular al succesiunii cauză-efect), independența ei de S.C. inerțial: „evenimentul A care acționează asupra evenimentului B îl precedă absolut în timp, adică în raport cu toate sistemele inerțiale de referință" [9] (precedență respectiv succesiune absolută) — făcînd abstracție de caracterul fizic concret, specific al interacțiunii (în limbaj matematic, caracterul absolut — independența de S.C. inerțial — al genului „temporal" al unui cvadrivector cosmic). 3) Gradarea determinismului — deosebirea în orice punct-moment dintre trecut pasiv și activ, viitorul pasiv și activ. 4) Legea neliniară de compunere a vitezelor relativiste. 5) Inexistența corpurilor rigide.

7. *Trecut și viitor activ și pasiv.* În locul planului unic al prezentului $t = 0$ din fizica clasică, în teoria restrînsă a relativității, timpul fiind relativ (dependent de S.C.), separarea absolută (independentă de S.C.) dintre evenimentele determinate de evenimentul O ($x^i = 0$) — sau evenimentele care îl determină și evenimentele fără interacțiune cu O — este realizată de conul luminos:

$$(5) \qquad d^2 \equiv \sum (x^i)^2 = 0 \quad \text{sau} \quad x^2 + y^2 + z^2 - c^2t^2 = 0$$

$$(i = 1, 2, 3, 4;\ x^4 = ict).$$

Pusă sub forma $(x^2 + y^2 + z^2)/c^2 - t^2 = 0$, ecuația conului luminos trece pentru $c \to \infty$ (aproximația fizicii clasice) în planul $t = 0$.

Interiorul porțiunii superioare a conului (conul viitorului) și suprafața lui, deci regiunea AOB din figură, includ toate evenimentele asupra cărora acțiunile mele, din punctul-moment O (situat în planul prezentului $t = 0$) pot avea influență. În afara acestui con superior se găsesc toate evenimentele pe care acțiunile mele din O nu le mai pot schimba cu nimic. Suprafața conului superior separă deci „viitorul meu activ" de „viitorul meu pasiv". Dimpotrivă, în interiorul conului inferior (conul trecutului) și pe suprafața lui — deci în regiunea A'OB' din figură — se găsesc toate evenimentele care au putut avea o influență asupra mea; în exteriorul acestui con se găsesc evenimentele care ar putea influența acțiunile mele în viitor. Suprafața conului inferior separă deci „trecutul meu activ" de „trecutul meu pasiv". Pe suprafața conurilor superior și inferior (pe bisectoarele AOB și A'OB' din figură) se găsesc evenimentele pe care le influențez cu *viteza luminii* prin acțiunile mele din O. În interiorul conurilor (în interiorul bisectoarelor din figură) se găsesc evenimentele aflate în interdependență cu acțiunile mele din O, propagate cu viteze *inferioare* vitezei luminii. În exteriorul conurilor (în regiunea exterioară a bisectoarelor din figură) se găsesc evenimentele *fără interdependență cauzală* cu acțiunile mele din O — interdependența lor cauzală cu O ar presupune viteze supraluminoase. Aceste evenimente însă puteau să acționeze asupra mea în trecut, respectiv pot acționa asupra mea în viitor (conul lumi-

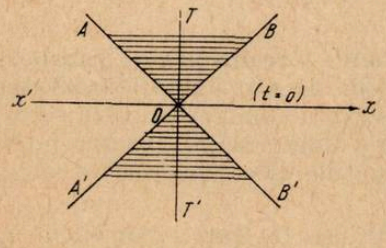


Fig. 1

nos deplasîndu-se în direcţia trecut-viitor T'T a axei timpului, ireversibil în teoria restrînsă a relativităţii).

În total, doar evenimentele legate printr-un interval cvadrimensional de „gen temporal" („evenimente succesive") $d^2 < 0$ sau „izotrop" $d^2 = 0$ — situate în interiorul conului luminos, respectiv pe suprafaţa lui — se pot găsi, nu obligatoriu, într-o relaţie cauzală directă (cel absolut anterior poate fi cauza celuilalt, absolut posterior). Evenimentele legate printr-un interval de „gen spaţial" $d^2 > 0$ („evenimentele cvasisimultane") nu pot fi în raport cauzal direct, dar pot fi ambele cauzate de un al treilea eveniment absolut anterior ambelor. Un vector AB legînd în planul OX^1X^4 evenimentele A, B oarecare şi corespunzător cazurilor $d^2 \gtreqless 0$ formează cu axa spaţială OX^1 (în S.C. inerţial spaţio-temporal bidimensional, real-imaginar, de coordonate $x^1, x^4 = ict$), respectiv unghiuri de valoare absolută $\gtreqless 45°$.

Teoria relativităţii precizează astfel principiul interdependenţei (şi în particular principiul cauzalităţii). Propagarea oricărui fenomen sau proces cu viteze finite delimitează interacţiunea (în particular legătura cauzală) în fiecare punct-moment în parte. În mod global, interacţiunea este universală, dar fiecare eveniment (punct-moment) dat este direct legat numai de un anumit sector spaţio-temporal (infinit) al universului cvadridimensional [17].

8. *Ireversibilitatea timpului.* Fie două stele C', C în mişcare relativă cu viteza spaţială $v = \beta c$. Fie A, B evenimente localizate pe prima stea, de-a lungul unei drepte paralele cu $\bar{v}$, iar $AB = l'$ distanţa lor spaţială faţă de sistemul de referinţă C' (prima stea), presupunînd A,B simultane în raport cu aceasta. Faţă de steaua C, cele două evenimente au distanţa spaţială „cosmică" $l = l'\sqrt{1 - \beta^2}$ inferioară distanţei spaţiale „proprii" l' (contracţia Lorentz) şi nu mai sînt simultane, ci despărţite printr-un interval de durată $t \neq 0$. În cazul unei viteze-limită, relative a celor două stele, egală cu viteza c a luminii în cîmp, distanţa spaţială l (faţă de steaua C) tinde spre zero, iar durata t spre infinit. Tranziţia (cu viteza c) de la steaua C la steaua C' implică permutarea coincidenţei în timp şi a coincidenţei în spaţiu a celor două evenimente date A şi B ; axele spaţiale şi temporale ar fi schimbate între ele, caz exclus conform legii relativiste de compunere a vitezelor spaţiale paralele v,v' :

$$w = \frac{v + v'}{1 + vv'/c^2}, \tag{6}$$

în cazul limită $v' = c (w = c)$, conform existenţei vitezei-limită maxime c [17].

Rezultă : 1) imposibilitatea unei rotaţii (transformări Lorentz) care să suprapună axele de coordonate spaţiale peste axa timpului, şi invers, deci invarianţa absolută a caracterului „spaţial", „temporal" sau „izotrop" (= „luminos" = „gravific") a unui vector cosmic de valoare absolută

$$d^2 \equiv \sum (x^i)^2 \equiv x^2 + y^2 + z^2 - c^2t^2 \tag{7}$$

(deci a semnului lui d^2), independența lui de S.C. inerțial. 2) Inexistența unui S.C. în care succesiunea sau simultaneitatea cauzei și efectului ar fi înlocuite cu succesiunea inversă — în particular inexistența unui S.C. față de care efectul ar fi semnalat înaintea cauzei. Conform teoriei restrînse a relativității, succesiunea cauzală în timp persistă în orice S.C., iar verificarea experimentală generală a principiului cauzalității e asigurată. Dimpotrivă, legea clasică a compunerii vitezelor nu exclude în principiu manifestarea (deci și observarea) efectului înaintea cauzei.

9. *Cauzalitatea și spațiu-timp.* Geometria relativistă leagă cauzalitatea de ireversibilitatea timpului, dar ea nu epuizează problema ireversibilității timpului, ci stabilește doar cadrul ei : dată fiind ireversibilitatea timpului — opoziția calitativă dintre trecut și viitor, deci și dintre timp și spațiu — într-un S.C., ea este valabilă în toate S.C. Pe baza reversibilității spațiului și ireversibilității timpului, spațiul-timp unitar cvadridimensional constituie o unitate de contrarii [4, 15].

A.D. Aleksandrov subliniază legătura strînsă dintre structura (topologia) spațiu-timpului unitar cvadridimensional E_4, legată de conurile de lumină asociate fiecărui eveniment (punct-moment) și structura cauzală a interacțiunii evenimentelor între ele. Existența unei cauzalități este legată de existența unui con elementar de interacțiune. Structura geometrică a spațiu-timpului E_4 și caracterul „preferențial" al S.C. inerțiale sînt consecințe ale structurii „cauzale" a propagării interacțiunilor. Construirea teoriei relativist restrînse a spațiului-timpului pe baza categoriei de cauzalitate (acțiune și precedență — A.D. Aleksandrov [9]) a fost anticipată sub o anumită formă de A. Robb. Mai mult (în cadrul axiomatizării teoriei restrînse a relativității datorată lui A. Popovici și G. Vrănceanu [3]), materia prin modul ei de existență — interacțiunea — își determină forma sa de existență — spațiu-timp minkovskian pseudoeuclidian E_4.

β. *Cauzalitatea în teoria generală a relativității*

10. *Viteza interacțiunii.* Axiomatizarea teoriei generale a relativității (teoria einsteiniană a gravitației) e bazată pe o singură axiomă : spațiul-timp pseudoriemannian (= curb) V_4 ca formă de existență a materiei * (G. Vrănceanu, A. Popovici [3]). Prin intermediul cîmpului gravific, concentrarea și mișcarea locală a materiei determină curbura locală și momentană a spațiu-timpului ; potențialul gravific g_{ik} se identifică cu metrica (tensorul fundamental). Viteza luminii însăși este variabilă în spațiu-timp (patratul ei $f^2 = g_{44}$ identificîndu-se cu una din componentele potențialului gravific) și în acest sens relativă, dependentă de structura locală a materiei și de S.C. (oarecare, în general „accelerat" și

* *Nota red.* Din această axiomă, atît de succint formulată, nu se vede cum ar rezulta, de pildă, ecuațiile lui Einstein ale gravitației sau principiul de echivalență locală între cîmpul de gravitație și cîmpul de accelerație (inerție) (egalitatea dintre masa gravitațională și masa inerțială).

„curbiliniu"), deci variabilă în spațiu-timp, tinzînd spre valoarea ei relativist-restrînsă c în regiunile cîmpului material corespunzător densității minime a materiei. Excluzînd regiunile de concentrare uriașă a materiei, corespunzătoare singularităților spațiului-timp V_4, valoarea c e totodată valoarea maximă a lui $f = cf'$ deci $f \leqslant c$. Mărimea absolută constantă c este o limită a mărimii relative variabile, $f = cf'$; aceasta din urmă însă nu există decît pe baza celei absolute c (unitatea dialectică dintre relativ și absolut pe baza primatului absolutului, care însă nu se manifestă decît prin relativ) [4].

Ecuațiile varietăților caracteristice ale ecuațiilor gravifice einsteiniene (1), ale ecuațiilor maxwelliene

$$\frac{\partial F^{ik}\sqrt{g}}{\partial x^k} = s^i\sqrt{g}$$

și ale ecuațiilor mezonice pseudoscalare

$$\bar{\Box}\psi - k'^2\psi = 0,$$

corespunzătoare d'alembertianului generalizat (riemannian)

$$\bar{\Box}\psi \equiv \frac{1}{\sqrt{g}}\,\partial_k\,(g^{ik}\partial_i\psi\sqrt{g}),$$

coincid, avînd deci pentru toate cîmpurile tensoriale forma ecuației de propagare a frontului de undă, valabilă în orice S.C. :

(4′) $$\Pi_i\Pi^i = 0 \text{ sau } g_{ik}\,\Pi^i\Pi^k = 0$$

(generalizarea riemanniană a ecuației (4)), $\Pi_i \equiv \dfrac{\partial\omega}{\partial x^i}$ fiind un 4-vector izotrop (= de valoare absolută nulă în varietatea impuls-energie V_4 canonic conjugată varietății coordonate-durată V_4); $ds^2 \equiv g_{ik}\,dx^i\,dx^k$ fiind distanța cvadridimensională spațiu-timp în V_4, bicaracteristicile ecuațiilor (1) sînt geodezicele nule $ds^2 = 0$, corespunzătoare mișcării particulelor de masă de repaus nulă (foton, graviton, particulele χ de spin nul ale lui I.B. Rumer), deci mișcate cu viteza luminii.

Ecuația (4′) implică existența vitezei-limită spațiale de propagare a oricărei interacțiuni (inclusiv a gravitației — V. Fock [8]) identică cu viteza luminii (sau gravitației) în cîmp $f = cf' = \sqrt{g_{44}}$ variabilă în spațiu-timp.

11. *Problema Cauchy*. Dacă în vecinătatea D_0 a hipersuprafeței cvadridimensionale spațio-temporale Γ sînt îndeplinite două condiții :
(a) potențialele gravifice g_{ik} și derivatele lor în raport cu timpul $\partial g_{ik}/\partial t$ admit derivate parțiale pînă la ordinul 5, respectiv 4, continue, finite și verificînd condițiile lui Lipschitz pe Γ, (b) ds^2 este de tip hiperbolic normal [putîndu-se deci aduce la forma $\sum_i (ds^{(i)})^2$ a sumei a patru patrate (3 pozitive și 1 negativ) a unor congruențe ortogonale $ds^{(i)} \equiv \lambda_k^{(i)}\,dx^k$], — atunci problema Cauchy (determinarea potențialelor gravifice g_{ik} în

afara lui Γ) admite pentru $R_{ik} = 0$ (R_{ik} fiind tensorul de curbură contractat în V_4 spațiu-timp) o soluție unică în vecinătatea lui Γ — soluția admițînd derivate spațiale pînă la ordinul 4 (continue și finite) și determinată pînă la o transformare a S.C. conservînd valorile numerice ale coordonatelor în orice punct al lui Γ și datele Cauchy (g_{ik}, $\partial g_{ik}/dx^l$) pe Γ (teorema Fouret-Lichnérowicz) [10] (i, k, l = 1, 2, 3, 4).

12. *Determinismul cîmpului și particulei.* Ecuațiile gravifice einsteiniene sînt de ordin diferențial II în potențialele gravifice g_{ik}, deci de ordinul I diferențial în cîmpurile gravifice Γ^i_{kl}, identice cu conexiunile Christoffel : materia (prin densitatea locală și momentană energie-impuls T_{ik} = măsura locală a mișcării = tensorul proprietăților „rigide" = tensorul deformărilor și tensiunilor, descriind scufundarea lui V_4 riemannian spațiu-timp în E_{10} pseudoeuclidian plan sau, mai general, într-un V_n riemannian curb polidimensional) determină primar proprietățile „intrinseci" (= locale și momentane) ale spațiu-timpului V_4, anume valorile locale și momentane ale curburilor contractate R_{ik}, R și deci indirect cîmpurile gravifice Γ^i_{kl} și deci, în ultimă instanță, potențialele gravifice g_{ik}. Proprietățile intrinseci — deci curbura locală a spațiu-timpului — determină reciproc în mod secundar, mișcarea locală și momentană a materiei, deci variația densității ei și deci variația tensorului energie-impuls („rigid") T_{ik}.

În sfîrșit, teoria generală a relativității este singura teorie fizică care permite deducerea legii mișcării particulei (pe o geodezică în V_4 pentru particula neutră, pe o geodezică în V_n polidimensional pentru o particulă încărcată) — forma particulară a legii de conservare-transformare

$$\frac{\partial T^k_i \sqrt{g}}{\partial x^k} - \frac{1}{2}\sqrt{g}\, T^{kl} \frac{\partial g_{kl}}{\partial x^i} = 0 \tag{8}$$

a energiei-impulsului T_{ik}, din ecuațiile (1) ale cîmpului gravific, în virtutea *neliniarității* acestora în g_{ik} sau Γ^i_{kl}, *fără* separarea artificială a cîmpului total în cîmpul propriu al particulei și în cîmp exterior (separare obișnuită în teoriile liniare : teoria clasică Newton-Poisson a gravitației, teoria lui Maxwell ; teoria cuantică relativist-restrînsă sau nerelativistă). În total, determinismul și cauzalitatea relativist generală rezultă din existența vitezei limită — variabile — (ecuația (4'), din unicitatea soluției problemei Cauchy (problema condițiilor de frontieră și inițiale) (vezi teorema lui A. Lichnérowicz [10]), din ecuațiile gravifice și din ecuațiile mișcării particulei.

13. *Problema cauzalității în cosmologia relativistă.* În teoria generală a relativității, dată fiind curbura spațiu-timpului (deci a mișcării materiei) determinată de concentrarea materiei, cît privește curba timpului, în anumite condiții, în cadrul conului luminos, regiunea viitorului se poate suprapune peste regiunea trecutului, iar curba timpului corespunzătoare unui corp oarecare poate fi închisă. Evenimentele viitoare ar putea, în acest caz, determina parțial evenimentele prezente și trecute,

după cum a subliniat în special Paul Langevin. Ireversibilitatea timpului (opoziția absolută dintre trecut și viitor) și deci opoziția netă dintre spațiu și timp poate fi, deci, depășită în teoria generală a relativității.

Presupunînd închiderea curbei temporale realizată într-un caz dat, ar rezulta unitatea dialectică a contrariilor reversibilitate-ireversibilitate pentru timp. Timpul ar fi ireversibil pe scară redusă (corespunzătoare unei porțiuni mici sau chiar medii a curbei temporale, tangenta locală și momentană în C', fig. 2, indicînd scurgerea locală și momentană a timpului de la trecut prin prezent spre viitor, în direcție și sens); timpul ar fi ireversibil (deschis) sau reversibil (închis) pe scară mare (corespunzătoare curbei temporale în întregime). Mai precis: ireversibilitatea timpului propriu local (eventual diferențial) (= timpul față de un S.C. rigid C' legat de particula sau sistemul în mișcare și mobil odată cu el) și reversibilitatea sau ireversibilitatea — în funcție de condiții — a timpului *cosmic* global (integral) = a timpului față de un S.C. fix spațio-temporal C (vezi figura 2) [14].

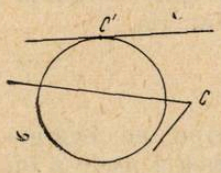


Fig. 2

În opoziție cu interpretările idealiste, reversibilitatea timpului — chiar presupusă — e valabilă doar pe o anumită scară; ea nu șterge deosebirea dintre trecut și viitor, dintre spațiu și timp, nici principiul interdependenței sau principiul mai restrîns al cauzalității. Ea depășește doar opoziția absolută dintre trecut și viitor, dintre spațiu și timp, unificîndu-le într-o unitate superioară și duce deci la o formulare generalizată mai dialectică a principiului interdependenței (în particular a cauzalității) [14] (vezi mai jos).

γ. *Spațiul-timp, materie și cauzalitate în teoria cuantică a cîmpului*

Problema determinismului cuantic și a cauzalității cuantice va fi discutată în altă parte. În acest loc vom indica doar principalele rezultate privind relația dintre problema timpului și problema cauzalității în teoria cuantică (relația dintre ireversibilitatea timpului și „conjugarea de sarcină" (= relația particulă-antiparticulă)) și problema cauzalității pentru distanțe spațiale de ordinul a = 10^{-13}cm și durate a/c $\approx 10^{-23}$ s, deci pentru impulsuri și energii mari (interacțiuni foarte puternice, deci concentrări mari ale materiei) în teoria cuantică (problema microcauzalității).

14. *Ireversibilitatea timpului și relația particulă-antiparticulă.* În teoria cuantică relativistă uzuală (relativist restrînsă), ireversibilitatea timpului, determinată de contradicția sa internă (trecut-viitor) — baza unității contradictorii a spațiului (reversibil) și timpului (ireversibil) în E_4 sau V_4 cvadridimensional —, e strîns legată de contradicția dintre particulă și antiparticulă, deci de existența sarcinilor (inclusiv a spinilor, corespunzătoare neconservării parității) de semn opus, eventual și de existența maselor proprii scalare și pseudoscalare (= a sarcinilor gravi-

fice) și deci a energiilor și impulsurilor de semn opus (transformarea $m \to -m$).

În particular, în anumite variante ale teoriei pozitronului [18], „împrăștierea unei particule se poate produce atît în direcția viitorului, cît și în anumite condiții în direcția trecutului" [13]. Se ajunge la tratarea sistematică a pozitronului ca electron de energie negativă mișcat în sensul viitor-trecut, plecînd de la o idee a lui Dirac. În această teorie, datorită lui R. Feynman, în expresia funcției lui Green, funcția

$$e^{-i W_n (t_2 - t_1)} \quad (W_n > 0,\ t_2 > t_1) \tag{9}$$

corespunzătoare pozitronului e echivalentă unui electron cu energia $W_n < 0$ și cu timpul scurs în sens invers ($t_2 < t_1$). „Aceeași ecuație a lui Dirac care descrie deviația liniei cosmice (descrisă de particulă. — *n.a.*) în cîmpul exterior, poate descrie... deviația produsă în cazul unui cîmp suficient de puternic, necesară pentru schimbarea sensului componentei temporale a liniei cosmice, ceea ce corespunde anihilării perechii electron-pozitron" [13]. De asemenea, în teoria lui Feynman, „amplitudinile de prezență ale sarcinii într-un punct depind atît de amplitudinile de prezență ale electronului în momentele anterioare unei acțiuni date (de exemplu ale procesului de măsurare), cît și de amplitudinile de prezență ale pozitronului corespunzător, după interacțiune [după cum în mecanica cuantică clasică bazată pe interpretarea pur probabilistă a funcției de undă atașată unei particule pur punctuale (Max Born; N. Bohr; W. Heisenberg), mișcarea particulei depinde de ansamblul posibilităților nerealizate, consecință eliminată în teoriile dublei soluții — L. de Broglie, ale triplei soluții — Paulette Février — sau ale cvadruplei soluții — A. Popovici, cu funcții de undă continue și discontinue atașate ansamblelor de particule fără interacțiune și, respectiv, particulei nepunctuale, ca regiune a cîmpului material. — *n.a.*]. Calculele lui Feynman pot fi reprezentate de asemenea în spațiul impulsurilor și duc la rezultate fizice identice cu ale celei de-a doua cuantificări a teoriei clasice a pozitronului, date de Dirac" [13] și sînt echivalente teoriei clasice a matricei de împrăștiere S a lui Heisenberg.

Vom remarca însă [21]: 1) inversiunea în timp a parcursului pozitronului P dat nu poate fi valabilă, chiar în cadrul teoriei lui Feynman, decît pentru timpul cosmic (deci relativ la timpul propriu al altei particule — electronul negativ E — mișcată în sensul trecut-viitor obișnuit); sensul univoc al scurgerii timpului cosmic ar avea atunci o semnificație statistică (coincidența sensurilor trecut-viitor — pînă la o transformare Lorentz obișnuită — pentru particule; opoziția lor pentru particulă și antiparticulă) și determinată deci de compoziția predominantă a Galaxiei (metagalaxiei) respective. Pentru timpul propriu (intern) al antiparticulei P însă, scurgerea timpului rămîne cea de la trecut spre viitor, deci în acest sens ireversibilă.

2) Din punct de vedere fizic, cu toată coerența matematică a teoriei lui Feynman, interpretarea rămîne în discuție; teoria duce la generalizarea principiului cauzalității și nu la negarea sa simplistă.

15. *Cauzalitate, legi de comutare și propagare.* În teoria cuantică relativistă obișnuită liniară (= bazată pe ecuații liniare de undă, pentru funcțiile de undă spinoriale $\Phi(x^i)$) și locală (punctuală), condiția cauzalității se formulează, de obicei, sub forma anulării anticomutatorului (soluție a ecuațiilor de cîmp)

$$\{\Phi(x^i),\ \Phi(x'^i)\} \equiv \Phi(x^i)\,\Phi(x'^i) + \Phi(x'^i)\,\Phi(x^i) \tag{10}$$

pentru funcțiile de undă $\Phi(x^i)$, $\Phi(x'^i)$ (corespunzătoare unui punct-moment de coordonate x^i respectiv x'^i), pentru intervale spațio-temporale $d^2 \equiv \Sigma(x^i - x'^i)^2$ de gen spațial ($d^2 > 0$) :

$$\Phi(x^i)\,\Phi(x'^i) + \Phi(x'^i)\,\Phi(x^i) = 0 \text{ pentru } \Sigma(x^i - x'^i)^2 > 0. \tag{11}$$

Dar :

$$\Phi(x^i)\,\Phi(x'^i) + \Phi(x'^i)\,\Phi(x^i) \gtreqless 0 \text{ pentru } d^2 < 0 \tag{11'}$$

(intervale de gen temporal) [19].

Teorii cuantice bazate pe un asemenea anticomutator sînt, firește, cauzale, dar nu orice teorie cauzală pe plan macroscopic trebuie să implice un asemenea anticomutator (vezi [15]). Ecuația (11) definește o „anticomutativitate locală" (Wightman, G. Heber [19]).

În realitate, atît teoria generală a relativității, cît și fizica cuantică relativistă modernă e în esență o teorie neliniară și nelocală (nepunctuală) [12, 13, 16].

Neliniaritatea ecuațiilor de unde, tensorială și spinorială, reflectă transformarea și interacțiunea reciprocă a particulelor, prezisă de teoria cuantică relativistă a cîmpului (începînd cu Dirac) și verificată de experiență, și de asemenea polarizarea cîmpului material (deci existența particulelor și antiparticulelor) ; efectul de masă nuclear dedus din ecuațiile lui Dirac, ca și din teoria generală a relativității e de asemenea un efect neliniar ; masele grele (inerte), cît și cîmpurile, potențialele și forțele gravifice generate de ele nu se suprapun.

În mod principial, în varietatea polidimensională spațiul-timp — impuls-energie a legii generale a reciprocității, forța leagă variabilele cinematice (geometrice) coordonate-durată și cele dinamice (fizice) impuls-energie, canonic conjugate celor dintîi. Notînd k constanta gravifică einsteiniană, $\delta = \sqrt{k}/c$, mărimea $\frac{1}{\delta^2} \approx 10^{46}$ dyn constituie forța maximă determinînd deci existența unui cîmp maxim și deci a unei interacțiunii maxime [7]. În mod analog, în varietatea spațiu-timp, viteza $v = \beta c$ leagă variabilele spațiale și durata : există o viteză maximă relativist restrînsă c (constantă) sau relativist generală $f = cf'$ (variabilă). Se evidențiază existența unui principiu de corespondență dintre teoria relativității și teoria reciprocității [7] : compunerii neliniare a vitezelor (mișcărilor) îi corespunde compunerea neliniară a cîmpurilor (interacțiunilor, forțelor), vitezei maxime — o interacțiune maximă (A. Po-

povici [7]). Legea reciprocității și neliniaritatea tuturor cîmpurilor rezultă automat din covarianța conformă a legilor fizice (A. Popovici [7]).

Pe de altă parte, localizarea punctuală a mărimilor de cîmp dă interacțiuni nule; toate sarcinile ar fi atunci nule (teorema lui N. N. Bogoliubov, V. Bonci-Bruevici, B. Medvedev [11]). De asemenea, în teoria gravifică einsteiniană energia-impulsul gravific și total nu sînt univoc localizabile; localizarea depinde de sistemul de referință; rezultă totuși legi de conservare-transformare veritabile pentru energia-impulsul unui sistem (domeniu) finit. În teoria nelocală (nepunctuală) a cîmpului (M. A. Markov, N. N. Bogoliubov și colab. [11], Max Born, H. Yukawa, J. Rayski, F. Bopp, A. Popovici [7] ș.a.), proprietățile cîmpului — inclusiv coordonatele și densitățile locale energie-impuls și funcțiile de undă — nu sînt localizate în punctele-momente, ci în domenii spațio-temporale nepunctuale (finite). În cazul particular al geometriei discontinue, aceste domenii sînt multipli întregi ai unor domenii elementare indivizibile [cuante = lungimi sau volume spațio-temporale de tipul (3)].

Din ecuațiile conforme ale cîmpului (deci din independența legilor fizice față de unitățile de măsură), nepunctualitatea cîmpului, cît și a particulei rezultă automat [7]: sînt valabile atunci relații de imprecizione generalizate nu numai pentru particulă, ci și pentru orice punct-moment al cîmpului (A. Popovici [7]) și necomutativitatea coordonatelor și a mărimilor de cîmp (a funcțiilor de undă în particular) [19].

16. *Problema microcauzalității.* În analogie cu variabilitatea vitezei maxime (a vitezei luminii) în teoria generală a relativității, în teoria generală a reciprocității (rezultat al covarianței conforme relativist generale a legilor fizice — independența lor de unitățile de măsură și de S.C.), interacțiunea maximă (forța, cîmpul maxim) e variabilă în timp și spațiu. Pe de altă parte, în unele variante ale teoriilor neliniare și nelocale, pentru densități foarte mari ale materiei, ecuațiile (4′) ale frontului de undă (în particular ecuațiile de undă electromagnetice), de tip *hiperbolic*, pot lua în regiuni de concentrare enormă a materiei (deci pentru energii-impulsuri mari = interacțiuni puternice), în domenii spațiale de ordinul 10^{-13} cm (ordinul razei particulei elementare), la limită, forma unor ecuații de tip eliptic [12, 13, 19]. Viteza maximă finită (ca și interacțiunea maximă finită) pot fi în aceste condiții de asemenea depășite; deci și ireversibilitatea timpului; se modifică atunci și legea clasică a cauzalității [12, 13, 19].

Într-adevăr, în cazul ecuațiilor de tip eliptic, succesiunea temporală a evenimentelor ca atare nu are nici un sens. Putem însă alege întotdeauna variante (în particular conforme) ale teoriei neliniare și nelocale cu ecuații iperbolice, admițînd deci două viteze și interacțiuni doar finite [19].

În particular, ireversibilitatea timpului și cauzalitatea se mențin în domenii spațiale de ordinul 10^{-13} cm sau mai mici atît în teoria neliniarn bazată pe ecuația spinorială neliniară a lui Heisenberg [20], cît și în teoria bazată pe ecuația spinorială neliniară mai generală a lui A. Popovici [7], din care rezultă automat ecuația lui Heisenberg în aproximația relativist-restrînsă (cîmpuri gravifice slabe). Legile de comutare pentru funcțiile de undă corespunzătoare ultimei variante „izospinoriale" (cu

8 componente spinoriale) a ecuației lui Heisenberg încă nu au fost enunțate. Notînd cu $\overline{\varphi} \equiv \varphi^* \gamma_4 \, [\overline{\varphi}_i \equiv \sum_{lk} \varphi_k^* \, (\gamma_4)_{ki}]$ funcția de undă adjunctă funcției spinoriale φ_i, se postulează doar legea (13) (vezi jos), similară cu (11), pentru anticomutatorul (analog unor soluții ale ecuației neliniare) :

$$(12) \quad \{\overline{\varphi}_i(x^k), \varphi_i(x'^k)\} \equiv \overline{\varphi}_i(x^k)\,\varphi_i(x'^k) + \varphi_i(x'^k)\,\overline{\varphi}_i(x^k) \quad (i, k = 1, 2, 3, 4)$$

anume anularea lui (12) pentru intervale de gen spațial (existența microcauzalității), nu sînt peste tot pentru intervale de gen temporal [19, 20]. În teoria liniară, dintr-o lege de tip

$$(13) \qquad \{\overline{\varphi}_i(x^k), \varphi_i(x'^k)\} = 0$$

și din ecuațiile obișnuite ale cîmpului, rezultă existența în anticomutator a unor funcții singulare de tipul funcției $\delta(x^i - x'^i)$ a lui Dirac ; în cazul unor ecuații neliniare, aceasta nu mai rezultă în mod necesar chiar dacă teorema contrarie încă nu e demonstrată în mod riguros [20]. Ecuația neliniară spinorială nu va da pe conul luminos funcții $\delta(x^i - x'^i)$, ci singularități (mai slabe) de alt tip (corespunzătoare caracterului nepunctual al particulei și al unor mase cu energii proprii totale finite [20]). În varianta veche a ecuației Heisenberg (bazată pe 4-spinori) pare probabilă oscilația infinită a anticomutatorului în apropierea conului luminos, dar varianta nouă (izospinorială) a ecuației nu a fost cercetată încă din acest punct de vedere.

Cu toată introducerea unei metrici indefinite (= de pătrate pozitive și negative) în spațiul Hilbert descriind stările cîmpului și particulei, teoria neliniară spinorială verifică deci principiul microcauzalității și ireversibilitatea timpului în domenii de ordinul 10^{-13} cm. Mai general, metrica indefinită a spațiului Hilbert a stărilor nu duce în mod necesar la anularea microcauzalității (G. Heber [19]).

8. *Spațiu-timp, cauzalitate, materie în general*

Presupunînd, dimpotrivă, ireversibilitatea timpului depășită pe scară astronomică sau microcosmică (vezi sus), rezultă :

a) Unitatea dialectică a reversibilității și ireversibilității timpului : ireversibilitatea timpului pe scară medie și reversibilitate sau ireversibilitatea timpului (în funcție de concentrarea și structura materiei) pe scară astronomică și microcosmică, deci unitatea lor dialectică pe baza negării negației și a transformării schimbărilor cantitative în cele calitative [14].

b) Caracterul de ireversibilitate sau reversibilitate a timpului nu este aprioric, ci aposterioric. El nu este condiție, ci consecință a interdependenței fizice, materiale a obiectelor. Acțiunile viitoare ar putea sau nu influența — în condițiile curburii timpului — asupra fenomenelor prezentului, după cum din punct de vedere fizic această influență este posibilă sau imposibilă, după cum aceste procese se exclud sau sînt compa-

tibile. Nu există un cadru aprioric fix al spațiului reversibil și al timpului ireversibil care ar determina interacțiunea obiectelor materiale, ci, dimpotrivă, realitatea materială, interdependența reală a obiectelor determină cadrul spațio-temporal — și deci reversibilitatea sau ireversibilitatea timpului — de la un caz la celălalt. În opoziție cu interpretarea obișnuită, principiul interdependenței este primar, caracterele spațiului și timpului (reversibilitatea și ireversibilitatea) sînt secundare. Reversibilitatea timpului nu implică răsturnarea legii cauzalității, ci doar formularea ei mai largă [14].

c) Reversibilitatea timpului e condiționată de concentrări enorme ale materiei (interiorul particulei elementare, al nucleului sau al stelelor de densitate mare). Conform legii generalizate a reciprocității (simetria legilor fizice în formele de existență ale materiei : coordonată-durată și impuls-energie — și în stările materiei (cîmp material) continuu și particula (discontinuă) — A. Popovici [7]) se permută însă, în regiunea interioară a particulei față de cea exterioară (cîmp material de densitate redusă), variabilele canonic conjugate : distanța și impulsul, timpul și energia. Închiderea pe scară macro- sau microcosmică a curbei timp (reversibilitatea timpului în interiorul particulei) și a curbei energie (deci procesul ciclic perfect = invarianța legilor fizice față de schimbarea timpului) în exterior (regiunea cîmpului) sînt atunci echivalente. Pe baza legii generale a reciprocității, ireversibilitatea timpului și formularea clasică a legii cauzalității se restabilesc deci sub o formă statistică. Unitatea dialectică a reversibilității (dinamice) și ireversibilității (statistice) a timpului reflectă atunci unitatea dialectică a determinismului dinamic și statistic. Mai general, structurile hiperbolice (metagalaxia lui de Sitter, complexul particulă elementară-cîmp în teoria generală a reciprocității) exclud sau limitează închiderea și reversibilitatea timpului și modificarea legii clasice a cauzalității [14, 16].

BIBLIOGRAFIE

1. Andrei Popovici, *Determinismul*, I, *Categoriile* (*Formele*) *determinismului*, în „Revista de filozofie", 1965, nr. 10.
2. Andrei Popovici, Gh. Ciucu, *Categoria probabilității*, I, II, III.
3. Andrei Popovici, Gh. Vrănceanu, *Axiomatizarea teoriei generale a relativității* (1962).
4. Gh. Vrănceanu, A. Popovici, *Fundamentele teoriei generale a relativității* (I, II, III); *Despre bazele teoriei relativității* (Consfătuirea româno-sovietică asupra problemelor științelor naturii, 1959, Edit. Acad. R.P.R., 1960).
5. I. B. Rumer, *Cercetări asupra opticii 5-dimensionale*, Moscova, 1956.
6. R. Ingraham, Proc. Nat. Acad. S.U.A., *41*, 165, 1955 ; „Nuovo Cimento", *12*, 825, 1954.
7. Andrei Popovici, Analele Univ. „Parhon", 1953, *3* ; DAN SSSR, 1956, **1**, *74* ; JETF **32**, *4*, 781, 1957 ; *Comptes rendus*, Paris, 248, 528, 1959 ; Comunicările Acad. R.P.R., VIII, *9*, 877 ; 1958, IX, *7*, 1959 ; „Revue de mathématiques pures et appliquées", Edit. Academiei R.P.R., Bucarest, **3**, *4*, 1959 ; **4**, *1*, 1960.
8. A. Kolmogorov, *Teoria probabilităților*, (*Matematica, conținutul, metodele și importanța ei*, **2**, Moscova, 1956).
9. A. D. Aleksandrov, „Voprosî filosofii", *1*, 1959.
10. „50 Jahre Relativitätstheorie", Culegere, Berna, 1955.

11. N. N. Bogoliubov, V. Bonci-Bruevici, R. Medvedev, DAN, **29**, *4*, 1950; Bonci-Bruevici, R. Medvedev, JETF, *22*, IV, 1958.
12. D. Blohinţev, UFN, *44*, 1951, 1.
13. D. Ivanenko, A. Sokolov, *Teoria cuantică a cîmpului*, Moscova-Leningrad, 1952.
14. Andrei Popovici, *Problema cosmologică*, „Caiete de sinteză ştiinţifică", Iaşi, 1948.
15. G. Wanders, „Nuovo Cimento", *14*, 1959, 168.
16. Andrei Popovici, *Problemele fundamentale ale teoriei generale a cîmpului* (în vol. *50 de ani de la apariţia lucrării lui V. I. Lenin „Materialism şi empiriocriticism"* (Edit. Acad. R. P. R. 1960).
17. A. Popovici, *Teoria restrînsă a relativităţii*.
18. R. Feynman, „Phys. Rev.", *74*, 1948, *76*, 1949; Zisman, JETF *10*, 1940.
19. G. Heber, *Vorlesungen über Ausgewählte Kapitel der Quantenfeldtheorie*, Akad. Verlag, Berlin, 1961.
20. W. Heisenberg şi colab. „Zs. f. Natf.", **14** a, *5—6*, 1959.
21. Andrei Popovici, *Determinismul cuantic* (IV); *Spaţiu şi timp în fizica cuantică*, GMF (A), *5*, 1955.
22. I. P. Terleţki, *Legile dinamice şi statistice*.

CURENTE ARTISTICE — PUNCTE DE REPER

DE

SILVIAN IOSIFESCU

Studiul examinează cîteva laturi principale ale unei probleme pe care estetica o abandonează în genere teoriilor speciale ale artelor: conceptul de curent artistic. Dezbaterea se limitează la factorii care unifică mișcările cu un minim de organizare și de conștiință estetică. Sînt lăsate la o parte școlile constituite artizanal; nu intră în discuție nici alte aspecte din problematica respectivă: raportul dintre curent și personalitate sau evoluția istorică a curentelor. E subliniată varietatea particularizărilor în diferitele arte și deci aportul necesar al teoriei literare, muzicale sau plastice. Sînt analizați principalii factori unificatori (substratul ideologic, situația istorică, programul estetic, înrudirile estetice și cele de stil, raporturile practice) care, structurați în diferite moduri, generează profilurile curentelor.

E posibilă delimitarea unei problematici și a unor coordonate comune pentru curentele diferitelor arte? Problema nu e lipsită de dificultăți. Peisajul esteticii din ultimul secol oferă o situație surprinzătoare. Cu o margine de imprecizie asupra căreia va trebui stăruit, în critica și istoria artei se discută nenumărate curente și mișcări de amploare variabilă; nu numai în artele cu tradiții, cu albie săpată de secole și cu limbaj constituit, ci și în cele relativ recente. Astfel, în film circulă formule ca „neorealismul", „Noul val", „Free-cinema". Nu se contestă că aceste denumiri ar corespunde unor realități istorice și estetice, că ar reprezenta fenomene datate, unitare, caracterizate. Totuși, lucrările de estetică trec adesea cu vederea problema. Faptul că poziții diferite, ideologii contradictorii o ignorează în mod asemănător îi diagnostichează dificultățile reale. Constatăm absența unei categorii de mișcare artistică în studiile consacrate categoriilor estetice. Aici, perpetuarea unor reziduuri scolastice ar putea reprezenta o explicație. E explicabilă și lipsa de interes față de problemă în sistemele speculative sau în cele interesate în special de gnoseologia artei și mai puțin de practica ei (estetica intropatiei sau cea fenomenologică). Dar lucrări orientate pozitivist, care se țin aproape de experiența artei, cum sînt acelea ale lui Charles Lalo,

«Rv. filoz., **13**, 5, p. 605–620, București, 1966

omit și ele curentele dintre chestiunile generale ale disciplinei. Concizia din *Notions d'esthétique*[1] — care face în o sută de pagini un tur de orizont al științei estetice — nu poate fi o explicație suficientă. În *Eléments d'une esthétique musicale scientifique*[2], Lalo formulează în partea a patra (*Etudes sociologiques* : *Les lois de l'évolution musicale*) legea „celor trei stări" (starea preclasică, în care se ivesc primitivii și precursorii ; starea clasică, cu clasici și pseudoclasici ; starea postclasică, cu romantici și decadenți). Cu toată preocuparea metodologică de a nu forța istoria prin scheme și de a confrunta ipotezele cu faptele, se poate vedea că esteticianul francez, sedus de aparenta lege, o concepe ciclic.

Sistemul estetic al lui Tudor Vianu tinde să concilieze puncte de vedere divergente, dar în concepția lui armonioasă manipulează numeroase fapte de artă. În sistemul alcătuit din cele patru categorii de probleme (valoarea artistică, opera de artă, structura și creația artistică, receptarea), formele unificate de mișcare a artei pe care le constituie curentele află doar un loc secundar și aluziv.

Exemple mai recente vorbesc în același sens. În estetica literară americană, René Wellek încearcă — împotriva neopozitivismului — să precizeze și să ordoneze conceptele de bază. Stephen G. Nichols-Jr., prefațatorul ultimului său volum, remarcă direcția acestei activități teoretice, ca o reacție la „inevitabila confuzie rezultînd din dezvoltarea aproape simultană a unor mișcări larg separate geografic și circumscrise de limite naționale și lingvistice, limite ce pot duce la un „adevărat turn al lui Babel"[3]. Studiile din volumul care încearcă elucidarea conceptelor esteticii literare se ocupă de teoria, critica și istoria literară, de formă și structură, de evoluție în genere, de baroc, romantism, realism etc., fără a căuta să delimiteze un concept de curent literar, implicat totuși de conținutul diferitelor analize conceptuale și expuneri istorice. În lucrarea lui anterioară *Teoria literaturii și metodologia studiului literar*, scrisă în colaborare cu Austin Warren, problema e atinsă tangențial în capitolul „Istoria literară".

Chiar în lucrări de ansamblu (manuale, monografii) de concepție marxistă, căutînd deci indispensabilul contact cu practica, constatăm neglijarea problemei. Ea lipsește din *Bazele esteticii marxist-leniniste*. În acest caz se poate constata că lucrarea apărută la noi în traducere în 1961 și redactată cu cîțiva ani înainte are importanța unei prime sinteze, dar exprimă, din mai multe puncte de vedere, un moment mai vechi din evoluția esteticii marxiste.

Ar fi prea simplu să considerăm numai drept o eroare prelungită faptul că lucrări de concepție contradictorie ignorează latura estetică a problemei. Diversitatea de situații în diferitele arte, de asemenea cîteva tendințe ale esteticii și istoriei artei din ultimele decenii, tendințe eterogene, dar avînd comună abandonarea perspectivei istorice, explică — pe două căi opuse — neglijarea acestui teritoriu.

---

[1] Charles Lalo, *Notions d'esthétique*, Paris, Presses universitaires de France, Ve éd., 1960 (reeditarea volumului din 1925).

[2] Charles Lalo, *Eléments d'une esthétique musicale scientifique*, Edition augmentée, Vrin, 1939.

[3] René Wellek, *Concepts of criticism*, Yale University Press, 1963, Introduction, p. IX.

Diversitatea de situații e reală, dar justifică ea izgonirea problemei din estetica generală? Se cuvine oare să rămînem la considerații adecvate eventual pentru teoria fiecărei arte, dar să renunțăm la stabilirea unui concept și a unei problematici generale pentru a nu ajunge la generalizări aproape banale? Credem că problema nu poate fi abandonată printre „prejudecățile estetice" pentru a folosi rubrica în care Croce introducea teoria genurilor sau clasificarea artelor. Diversitatea de situații nu e mai mare decît în atîtea alte capitole ale esteticii a căror oportunitate nu poate fi pusă în discuție.

CONCEPTUL DE CURENT ÎN DIVERSELE ARTE

Diversitatea e creată de mai multe categorii de fapte. Chiar în cazul curentelor ce se întîlnesc în arte diferite, există neconcordanțe cronologice. Romantismul e sincron în unele culturi naționale. În arta franceză, raporturile dintre Hugo, Dumas, Delacroix, Berlioz au fost și artistice, și cotidiene. În Germania, prima undă romantică de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea e contemporană cu creația de maturitate a lui Beethoven, unul dintre artiștii greu încadrabili într-un anumit curent. Dar principalii romantici ai muzicii germane — Schubert, Schumann, Weber — compun între 1820 și 1850. Sînt contemporani deci cu literatura „Tinerei Germanii", care nu mai e pur romantică. Opera prin excelență romantică a lui Wagner se maturizează după 1850 și se desfășoară pînă la 1880, într-o vreme cînd în literatura germană romantismul era fapt încheiat.

Decalaje asemănătoare se pot constata în arta engleză. La noi, unitatea de aspirații a generației de la 1848 se manifestă și în pictura lui Tattarescu sau Rosenthal, fără ca acest moment din plastică să fie caracterizat romantic, după cum nici scriitorii 48-ului nu sînt pur romantici. Perioada Eminescu nu are corespondențe de structură la principalii pictori sau muzicieni ai epocii.

Nici clasicismul, în sensul de mișcare istorică, și nu de structură tipologică, nu are corespondențe cronologice mai precise. Aici intervine și obsedanta dificultate pe care o constituie incertitudinea terminologică. Istoria muzicii face o distincție — semantic destul de neprecisă — între preclasicism și clasicism. Se poate constata totuși că în Franța din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, cînd clasicismul supraviețuia și genera mai mult epigoni, cînd tragedia era asaltată din toate părțile, Gluck a propus o modalitate grandioasă de conciliere a poeziei tragice cu muzica, o formă de tragedie muzicală.

Trebuie remarcat că în afară de pomenitele diferențe cronologice se impun diferențe de situații și de amploare, condiționate de evoluția și de limbajul specific fiecărei arte. Limbajul literaturii e mai aproape de noțiune. E drept că cuvîntul are în literatură funcții dominant expresive, dar, evident, nu-și pierde funcția de comunicare. Valorile de sugestie și nuanțele cuvîntului în poezie sau în proza artistică se grupează în jurul unui sens precis, cerut de funcția comunicării. Raportul dintre cuvîntul-noțiune și cuvîntul-mijloc de expresie artistică face posibilă comple-

xitatea pe care o dobîndesc marile curente literare : existența programelor estetice, înrudirile uneori conștiente și afirmate cu știința sau filozofia etc. Caracterul deosebit al limbajului muzical, lipsa lui de precizare noțională — nici muzica programatică, în afara interpretărilor naive, nu urmărește o astfel de precizie — fac ca aici curentele să se manifeste pe mai puține planuri. Nu se creează o pseudoierarhie a artelor. Nici un cunoscător de muzică nu va interpreta constatarea drept o inferioritate a limbajului muzical. Dar disputele mai larg estetice pe care le cunoaște istoria muzicii se situează la granițele ei cu literatura. Astfel au fost discuțiile cu privire la operă din secolul al XVIII-lea (afirmațiile lui Telemann și Metastasio, înfruntarea dintre partizanii lui Gluck și cei ai lui Piccini) sau din secolul al XIX-lea (Wagner și drama muzicală). Ar fi o inadmisibilă simplificare să reducem mișcările muzicale la ciocniri de soluții tehnice. Chiar fără complexitatea mișcărilor din alte arte, curentele muzicale sînt incontestabile. Romantismul nu și-a propus în muzică doar o mai mare libertate a armoniei și orchestrației, ci și o altă înțelegere a expresiei în genere, o prezență mai directă a individualității.

În ceea ce denumim „arte decorative și aplicate" — țesăturile artistice, costumele, vasele ș.a. —, dominarea decorativului, absența limbajului definit și a semnificației fac inadecvat conceptul de curent. Își găsește aici aplicarea doar componenta stilistică a conceptului (stil național, regional sau de epocă).

Curentele și istoria artelor. Diversității cronologice și de complexitate îi corespunde și o diversitate de interpretări în istoria fiecărei arte. Acordul se stabilește doar cu privire la mișcări de amploare mai mare și cu stare civilă incontestabilă, fixate de manifeste artistice și de înfruntări războinice (prefețele diferiților romantici, volumul colectiv *Serile de la Médan* al grupului naturalist, spectacolele menite să șocheze ale dadaiștilor). Chiar în cazul acestor curente apare însă dezacordul atunci cînd e vorba de încadrarea artiștilor. În cazul multor altor mișcări, punctele de vedere ale istoricilor diverg, se contrazic chiar. Realiștii francezi sau englezi din prima jumătate a secolului al XIX-lea sînt arareori grupați ca atare. O serioasă istorie a literaturii engleze, cum este aceea a lui Cazamian și Legouis, îl introduce pe Dickens în cadrul „reacției idealiste". Al treilea volum (1958) din *Histoire des littératures*, lucrare colectivă, pe care a coordonat-o Raymond Queneau în *Encyclopédie de la Pléiade*, evită pînă în secolul al XIX-lea gruparea pe curente și adoptă sistematizarea mai prudentă pe genuri (*Literatura dramatică sub Ludovic al XIV-lea*, *Lirismul în secolul al XVII-lea*, *Prozatorii secolului al XVIII-lea* ș.a.m.d.). E vorbitoare lipsa de concordanță a soluțiilor la orice confruntare între istorii notorii ale aceleiași arte : între istoria muzicii a lui Combarieu și recenta lucrare colectivă, apărută în aceeași *Encyclopédie de la Pléiade*, între istoriile artelor ale lui Elie Faure, Michel sau Hamann.

Nepotrivirile se explică atunci cînd se referă la mișcări la care unitatea a fost descoperită doar ulterior, din perspectivă istorică. E semnificativ că pomenita *Encyclopédie de la Pléiade* nu-i grupează pe dramaturgii francezi ai secolului al XVII-lea în cadrul clasicismului, nici pe

Balzac şi Stendhal printre realişti, dar consacră un capitol romantismului, care a avut o agresivă conştiinţă de sine. Dar nu putem reduce conceptul de curent numai la formele lui complete, în care se manifestă toate caracterele unificatoare. Existenţa înrudirilor estetice, traduse stilistic şi determinate de o anumită situaţie istorică şi de factori ideologici şi artistici, creează mişcări cu structură foarte felurită. Formele care nu au ajuns la conştiinţă manifestată în programe estetice sînt mai greu sesizabile. De aici şi ezitările istoriilor literare, care preferă uneori clasificări „ad-hoc", creează rubrici după cîte o trăsătură comună, intuită adesea cu finețe. E procedeul predilect al lui G. Călinescu în *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent* (*Mesianicii pozitivi*, *Micul romantism provincial*).

Nici un manual de istoria oricărei arte nu şi-ar putea propune să studieze dezvoltarea domeniului respectiv folosind strict clasificările pe curente. Imposibilitatea clasării tuturor creatorilor în mişcări precise, ca şi interferenţele, se opun unei astfel de viziuni armonioase. Dacă am recurge la ilustrări de tip metaforic, ar trebui să începem dezbatarea problemei respingînd o viziune topografică. Arta unei epoci nu se divide cu regularitate în curente care să cuprindă tot atît de precis un număr de artişti, aşa cum teritoriul unei ţări se împarte în regiuni, raioane şi sate. O ilustrare mai potrivită o oferă dezvoltarea undelor circulare, cu întretăierile lor. Ca şi la asemenea unde, curentele se recunosc mai precis în centru şi se confundă în punctele de interferenţă.

Fără a ne resemna la imprecizie şi la improvizaţie, trebuie subliniată deci dificultatea tratării sistematice a problemei în istorie sau estetică. E de remarcat însă că, în afară de situaţia obiectivă, contribuie la minimalizarea curentelor în artă şi un factor de ordin subiectiv, un unghi de cercetare. Este în special tendinţa ce se face intens simţită la o parte dintre istoricii contemporani ai artei de a abuza de conceptul de tip, de a înlocui istoricul prin tipologic.

Curent şi tip. Oportunitatea noţiunii de tip în estetică şi în critica artistică e indiscutabilă. Tipurile, „permanenţele funcţionale", cum le defineşte Tudor Vianu [4], grupează operele, personajele, procedeele compoziţionale, autorii după asemănări de structură. Propun deci modalităţi de ordonare a infinitei diversităţi care luminează mai intens o trăsătură, permit relaţii şi generalizări. După „momentele constitutive ale operei de artă" — izolarea, ordonarea, clarificarea, idealizarea —, Vianu enumeră mai multe grupuri de tipuri: „sfîntul, omul reprezentativ şi omul de rînd", „peisaj transcendent, peisaj imanent şi natură moartă", „eleatism şi heraclitism", „viziunea plastică şi pitorească", „idealism şi realism". Dacă nu putem reduce la simple titluri idealismul şi realismul, care sînt moduri de interpretare cu substrat ideologic, celelalte grupuri sesizează particularităţi de viziune artistică, modalităţi şi schimbări în perspectiva asupra omului sau peisajului. De la apolinicul şi dionisiacul lui Nietzsche pînă la tipurile lui Wölfflin şi Hocke, gîndirea despre artă a înmulţit asemenea sistematizări. Sursa lor e adesea istorică. Organi-

[4] Vezi Tudor Vianu, *Estetica*, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. Fundaţiei, 1945, p. 153.

zîndu-şi tipurile în funcţie de „momentele consecutive ale operei de artă", Vianu face totuşi referiri la contextul istoric în care se ivesc. Astfel, „sfîntul" corespunde epocii de influenţă religioasă, „omul reprezentativ" Renaşterii, „omul de rînd", în sens de obişnuit, artei secolului al XIX-lea. Adesea, tipul e identificat prin deplasarea istorică a unei anumite situaţii, pornindu-se de la un curent. S-au constatat asemănări între structura operelor şi artiştilor romantici sau clasici şi aceea a unor opere sau artişti anteriori şi s-a ajuns la extinderea tipologică a conceptului de clasicism sau romantism. În studiul publicat în 1932 [5], Vianu interpretează opoziţia dintre clasicism şi romantism ca o polaritate de tipuri. În acelaşi sens, G. Călinescu foloseşte maniera aforistică şi hiperbolizarea umoristică în *Clasicism, romantism, baroc*: „Clasicism-romantism sînt două tipuri ideale, *inexistente* practic în stare genuină, reperabile numai la analiza în retortă.

Individul clasic este utopia unui om perfect sănătos trupeşte şi sufleteşte, *normal* (slujind drept normă altora), deci *canonic*.

Individul romantic este utopia unui om perfect *anormal* (înţelege excepţional), dezechilibrat şi bolnav, adică cu sensibilitatea şi intelectul exacerbat la maxim, rezumînd toate aspectele spirituale de la brută la geniu.

Trei sînt profesiunile clasicului: rege, păstor, vînător" [6].

Tipul permite sinteza critică, stabileşte analogii şi relaţii de structură, situîndu-se pe alt plan decît categoria istorică pe care o constituie curentele. Dar în măsura în care tinde să înlocuiască curentul şi să facă abstracţie de înţelegerea istorică, frecvenţa interpretărilor pe bază de tipuri riscă să împingă cercetarea critică sau de istoria artei spre vag, spre analogia eventual elegantă şi aproximativă. Tendinţa se resimte în al doilea volum al amintitei istorii din *Enciclopedia Pleiadei*. O parte introductivă discută „clasicismul", „realismul", „romantismul", „barocul" în capitole critice substanţiale. Accentuînd aspectul tipologic, îl estompează pe cel istoric. Părţile ulterioare care expun istoria diferitelor literaturi naţionale clasează în trecere pe scriitori în curente, fără a mai stărui asupra diferenţelor dintre formele romantismului sau realismului.

Un exemplu semnificativ de invadare a istoricului de către tipologic este extrapolarea neprecisă ce se face cu privire la baroc, devenit dintr-o epocă a istoriei plastice, cu date şi caractere precise, o formulă aplicabilă la toate artele şi la toate timpurile. Se justifică observaţiile caustice ale lui Victor Tapié, bun specialist în problemele barocului [7].

În asemenea cazuri, nu oportunitatea conceptului de tip e discutabilă, ci folosirea lui vagă. Din concept corelat cu cel de curent, tipul tinde să devină o cheie universală, antiistorică.

Factorii care unifică curentele. Situaţia istorică. Istoricitatea curentelor comportă mai multe aspecte. Ele au o stare civilă unică, o apariţie,

---

[5] *Romantismul european* (lucrare colectivă), Bucureşti, Universitatea liberă, 1932.

[6] G. Călinescu, *Impresii asupra literaturii spaniole*, Bucureşti, Edit. Fundaţiei, 1946, p. 17—19.

[7] Vezi „Revue d'esthétique", 1962, nr. 4.

un apogeu, o involuție. Fiind vorba de procese, datele apariției și dispariției au doar rosturi convenționale și utilitate mnemotehnică. Apariția curentelor grupate în jurul unor publicații nu coincide cu primul număr, procesul putînd fi anterior sau posterior. Premisele poporanismului și sămănătorismului se pot înregistra înainte de „Sămănătorul" și de „Viața românească". Chiar mișcările care se ivesc afișînd agresiv un program (manifestele suprarealiste ale lui Breton) implică perioade de pregătire și de tranziție.

Prin afirmarea programatică, trăsături care începuseră a se ivi mai mult sau mai puțin izolat capătă o structură estetică unitară. Dar perioadele de trecere, amestecurile, coexistențele sînt frecvente chiar în cazul curentelor care — prin viziune estetică și mijloace — se opun unul altuia pînă la negație. Goticul *flamboyant* persistă în arhitectura de la începutul Renașterii. Preromantismul își face loc în literatura secolului al XVIII-lea, păstrînd procedeele literare și stilul clasicismului. *Manon Lescaut* descrie cu simpatie caracteristică o pasiune amorală și nimicitoare, dar o face în limba măsurată și cu perifrazele clasicismului.

Fără să le putem fixa cronologic nașterea și decesul, curentele au o unicitate istorică. Curentele „neo" (neoromantismul, neoclasicismul) se înrudesc tipologic, dar se deosebesc esențial — istoric și estetic — de cele anterioare ale căror nume le împrumută.

Istoricitatea curentelor comportă și alt aspect — acela al determinării istorice, al raportului cu condițiile social-politice dintr-o anumită perioadă. Raportul face inimaginabilă deplasarea, intervertirea situațiilor.

Situarea fiecărui curent e pentru istoricul artei o operație indispensabilă. Nu este însă suficientă nici pentru a delimita, nici pentru a explica pînă la capăt. Societatea nefiind omogenă, aceleiași situații istorice îi corespund curente diferite, uneori contradictorii. În cîteva cazuri, mai rare, raportarea unui curent la o anumită forță socială e impusă clar de fapte („Dacia literară"). Dar nu totdeauna raportul ni se oferă atît de direct. Mediat de factori diverși, aparținînd unor categorii diferite — ideologice, artistice, științifice, filozofice —, raportul dintre artistic și social capătă complexitatea și formele variate în care ne întîmpină mișcările artei.

Curent și ideologie. Influențe politice, științifice, filozofice. Sfera ideologică a unui curent este variată ca domenii de preocupări și diversă ca situații. În afară de ideologia artistică pe care o comunică programele estetice, curentele de mai mare amploare implică frecvent idealuri politice și sociale, idei filozofice, influențe religioase sau științifice. Asemenea idei apar adesea eliptic. Reconstituim o poziție filozofică sau politică din afirmații răzlețe sau din atitudini ce nu se raportează decît indirect la domeniul respectiv. Nimic nu ne îndreptățește să căutăm sisteme filozofice sau politice acolo unde nu întîlnim adesea decît o idee fugară, un refuz sau o acceptare. De aici și ambivalența unor atitudini de care istoricul artei trebuie să țină seama. Parnasienii francezi au susținut programatic arta pentru artă, izolarea aristocratică a artistului. Există

la ei o atitudine retrogradă, un refuz al preocupării politice, separarea artificială a operei de artă de condiția și acțiunea ei socială. Dar și la parnasieni, deși în măsură atenuată, se poate verifica afirmația făcută de Plehanov [8] cu privire la romanticii francezi, caracterul protestatar al reacțiilor estetizante, refuzul artei maculate de mercantilismul burghez.

Fără a putea adăuga mai multă claritate și sistematizare decît posedă mișcarea artistică însăși, cercetarea faptelor de artă și corelarea lor descoperă substratul ideologic, accentuat diferit după epoci și situații. Enciclopediștii francezi au reprezentat o mișcare prerevoluționară. În scrisul lor, finalitatea politică și filozofică se amestecă intim cu cea literară și rezistă oricărei încercări de a le disocia. *Candide* a fost gîndit în primul rînd ca o replică dată optimismului leibnizian, pe care Voltaire îl înțelegea simplificat. În istoria literară rămîne prin grația agilă cu care pune în contrast iluziile unui suflet ingenuu și tabloul satiric al Europei de la jumătatea secolului al XVIII-lea. În toate manifestările „Daciei literare" e afirmată dominanta politică. În cadrul naturalismului trec pe primul plan influențele științifice, chiar dacă încercarea lui Zola de a transpune în literatură noțiuni și metode biologice se baza pe o înțelegere simplificată a raporturilor dintre știință și artă.

În toate aceste cazuri, fiind vorba de mișcări cu obiective ample, prezența unei anumite influențe ideologice nu le exclude pe celelalte, dar indică o dominantă.

În ce măsură unitatea relativă pe care o astfel de mișcare o oferă pe planul artei implică și unitatea politică sau ideologică? Există curente la care această unitate e evidentă, pe unul sau mai multe planuri: politic și social la „Dacia literară", filozofic și politic la enciclopediștii francezi.

Ca toate celelalte caractere ale curentelor artistice, comunitatea de ideologie nu înseamnă identitate, ci unitate în varietate. În clasicism, preocuparea de critică socială, estompată la un moralist mizantrop, ca La Rochefoucauld, e accentuată de La Bruyère, prevestind acidele observații ale altui moralist marcant din secolul următor, Chamfort. Pe planul gîndirii teologice, Bossuet și Fénelon reprezintă puncte de vedere deosebite, violent ostile. Coordonatele clasicismului le sînt însă comune.

Se întîlnesc situații destul de frecvente, în care înrudirile artistice acoperă diferențe ideologice, chiar contradicții. Cazurile cele mai des citate sînt romantismul și simbolismul. Se pot observa însă și alte situații similare la curente tradiționaliste sau de avangardă.

Ideea de curente contradictorii a fost simplificată pînă la separarea în două compartimente etanșe, opuse nu numai ideologic, ci și artistic. În acest mod s-a vorbit de romantismul progresist și de cel retrograd, făcîndu-se o strictă clasificare a scriitorilor în cele două categorii. Punctul de pornire nu e greșit. Diferențelor ideologice le corespund și nuanțe artistice, particularizări diferite ale aceleiași viziuni romantice. Se pot diferenția tipuri de personaje. Încă din preromanticul *Sturm und Drang*, de la Karl Moor al tînărului Schiller, se ivește figura răzvrătitului — carac-

[8] Cf. *Arta și viața socială*, în *Scrisori fără adresă*, București, Edit. Cartea rusă, 1957.

teristic pentru direcția progresistă, social-critică a romantismului. Îl întîlnim în literatura noastră la Bolintineanu sau Grandea. Personajul e foarte deosebit de Obermann al lui Senancour, de René al lui Chateaubriand, personificări ale însingurării. Dar frontiera dintre cele două tipuri nu e precisă și există vecinătăți paradoxale. Politic și ideologic, conservatorul Chateaubriand și revoltatul Byron se află la poli opuși. Structurile, personajele și stările de spirit implicate de „boala secolului" și de „byronism" sînt însă atît de apropiate, încît Chateaubriand a simțit nevoia să afirme prioritatea descoperirii lui artistice.

Fără a încerca dificile clasificări, constatăm în cadrul unor asemenea curente opoziția de idealuri politice — monarhismul lui Chateaubriand, democratismul lui Hugo —, de soluții sociale, de influențe filozofice. E un alt mod de manifestare a independenței relative a artei în raport cu societatea. Diversele cauze secundare separă ideologic și unifică artistic.

Conștiința estetică. Manifeste artistice. După cum e și firesc, unitatea ideologică se manifestă în primul rînd și capătă caracter mai sistematic pe tărîm artistic. Și pe acest plan ne întîmpină diversitatea de situații, de la artă la artă, de la epocă la epocă, de la curent la curent.

Arta cuvîntului e privilegiată, cunoaște cele mai frecvente și mai diferite forme de teoretizare. Manifestele literare iau înfățișarea prefeței care afirmă punctele principale ale unei orientări noi (prefața lui Wordsworth și Coleridge la *Balade lirice* sau prefața lui Balzac la *Comedia umană*) sau discută sistematic și polemic (introducerea lui Hugo la drama *Cromwell*). Același rol îl joacă articolele-program, apărute în primele numere ale publicațiilor („Dacia literară", „Vatra", „Sămănătorul") ori lucrările independente, broșuri sau volume (*Apărarea și ilustrarea limbii franceze*, prin care Joachim du Bellay susținea ideile Pleiadei în materie de limbă, *Racine și Shakespeare* de Stendhal).

Structura normativă a clasicismului francez, iluzia de a propune nu o anumită formulă artistică, ci legile artei, l-au făcut să-și exprime ideile estetice în maniera solemnă a *Poeticelor*. În secolul următor, expunerea s-a adaptat la gîndirea mai flexibilă a timpului. Marmontel a susținut punctul de vedere clasic în articole din enciclopedie pe care le-a adunat apoi în volum.

Publicistica de susținere, articolele scrise în apărarea unei direcții noi, adunate în volum, constituie un mijloc polemic și eficace de expunere. L-au folosit Zola pentru naturalism, Rémy de Gourmont pentru simbolism, la noi Iorga și Chendi pentru sămănătorism. În alte arte, manifestele poetice sînt fatal mai rare și mai sumare. Intimidați de exigențele publicisticii, artiștii, chiar inovatori, lasă amicilor și admiratorilor literați sarcina de a le apăra ideile. Cu erori, dar cu caracteristică generozitate și curaj, Zola a făcut-o pentru impresioniști. Apollinaire pentru cubiști. Raporturile mai strînse dintre reprezentanții diferitelor arte, interferența dintre mișcările din plastică, literatură și muzică ușurează astfel de sprijin din partea literaților. Chiar dacă nu ajung totdeauna la sistematizare, ele prilejuiesc pagini memorabile, cum sînt cele

scrise de Baudelaire despre Wagner, de Arghezi despre Luchian sau Tonitza.

Şi în artele nonliterare se întîlnesc destule cazuri de creatori care s-au arătat în stare să mînuiască condeiul cu claritate şi nerv, satisfăcînd deci principalele condiţii pentru exprimarea poetică a ideilor înnoitoare. Exemplul cel mai notoriu e Wagner. Vervă critică — cu mai puţine ţeluri teoretizatoare — a arătat şi Debussy în articolele lui [9]. Antologiile de texte despre film includ în mod obligatoriu pagini din Eisenstein sau René Clair.

În comparaţie cu literatura, posibilitatea de a comunica sistematic ideile artistice rămîne pentru creatorul din celelalte arte redusă. Asemenea idei trebuie să le căutăm în manifestări răzleţe şi cu caracter intim, în caietele de conversaţie ale lui Beethoven, în corespondenţa lui Mozart şi Hugo Wolf. Posteritatea dă acestor pagini ecoul meritat, aşa cum s-a întîmplat cu textele despre artă ale lui Leonardo da Vinci. Ele nu pot avea însă acţiunea unor manifeste estetice difuzate imediat.

Nu întotdeauna programului artistic tradus în practică îi corespund clare texte estetice. Există mişcări care nu s-au mărginit la inovaţii de stil, care au avut arie mai largă de manifestare, dar care nu ne-au dovedit conştiinţa estetică a înnoirilor pe care le-au practicat.

Această constatare se desprinde şi în alt mod, dacă luăm în considerare căile pe care diferitele curente şi-au fixat denumirile. Constatăm că mişcările ce şi-au găsit singure numele sînt relativ rare. O denumire nu poate concentra un program estetic. Dar sînt curente, în special în literatură, în plastică şi cinematografie, care şi-au propus singure un nume ce se referă la un punct esenţial din programul lor artistic : neorealismul în literatură şi film ori, la polul opus, suprarealismul. Astfel a procedat şi naturalismul francez, deşi Zola a ezitat şi a protestat uneori împotriva denumirii. Romantismul nu e cuvînt cu semnificaţie estetică foarte precisă. Dar, după ezitări între mai multe variante, romanticii au acceptat termenul şi l-au apărat ca pe un drapel. Termenul de simbolism, care exprimă şi el foarte simplificat poziţia estetică, ce-i drept greu de definit, a curentului, a fost întîmpinat cu rezerve. Într-un interviu, Verlaine declara ironic că nu ştie ce înseamnă aceasta şi că „e, probabil, un cuvînt nemţesc" [10].

Hazardul a intervenit frecvent în desemnarea curentelor. În cadrul dadaismului se poate presupune că hazardul a fost ajutat. Căci, deşi a intrat în anecdotă modul în care a fost găsit numele, prin deschiderea dicţionarului la întîmplare, cuvîntul „dada", care înseamnă căluţ de lemn şi idee preferată, e destul de adecvat tendinţelor de a dizolva arta prin absurd. Hazardul a intervenit însă evident în cazurile în care o poreclă dată ironic a ajuns etichetă consacrată. Termenul impresionism s-a născut din porecla inspirată unui critic ostil, Louis Leroy, de tabloul lui Monet : „Impression, soleil levant". „Fauvismul" a fost desemnat şi el de o butadă,

[9] Vezi *Monsieur Croche antidilettante*, Paris, Gallimard, 1926.
[10] Cf. Ernest Raynaud, *La bataille symboliste*, II, Crès, f.a., p. 76.

de astă dată rostită cu simpatie și prilejuită de expoziția din 1905 a lui Vlaminck, Matisse, Marquet.

O situație frecventă pentru curente literare este desemnarea lor după revista principală în jurul căreia s-au grupat.

Hazardul mai intervine fixînd mișcările după o atitudine, care poate fi profund caracteristică, dar nu epuizează poziția estetică (*Tinerii mînioși*, intrați în literatură după titlul unei piese a lui John Osborne). Alteori, în artele mai puțin deprinse cu teoretizarea, o simplă poreclă indică existența unui grup la care analiza va descoperi program estetic și un stil comun. Astfel au fost în pictura franceză de la sfîrșitul secolului trecut „Les Nabis", poreclă amical ironică, cu sens de „profeți", dată de poetul Cazalis grupului alcătuit din Bonnard, Denis, Vuillard, Vallotton ș.a. Literatura italiană a secolului trecut cunoaște mișcarea *dei scapigliati* — a ciufuliților.

Mai rară e situația în care denumirea apare fie în ultima fază a unui curent, fie chiar posterior, propusă de istoria literară. E cazul clasicismului sau al mișcării realiste, pe care — cu cîteva decenii mai înainte ca denumirea de realism să fie adoptată de Champfleury și Duranty — au constituit-o, de fapt, Stendhal, Balzac, Mérimée. Acest din urmă caz ilustrează varietatea de situații care generează mișcările în artă. Nu a existat un program estetic comun lui Stendhal, Mérimée, Balzac, ci numai relații bilaterale, simpatie și sprijin reciproc. Balzac a căutat să-l facă cunoscut pe scriitorul mai în vîrstă, dar ignorat, a scris un articol răsunător despre *Mănăstirea din Parma*. Cu rezerve și ironii, Mérimée a fost discipolul aceluiași Stendhal. Comunitatea de poziție estetică e însă sensibilă și caracterizarea de mișcare realistă se impune, deși termenul e posterior și a fost aplicat în literatură după exemplul lui Courbet în pictură.

Relații practice. Ceea ce îngăduie mai direct istoricului să recunoască în țesătura complicată a faptelor de artă conturul unui curent este — în lipsa manifestelor estetice sau a oricăror alte profesiuni de credință — existența diferitelor tipuri de relații practice între participanți, ca și a înrudirilor stilistice.

Prima categorie de fapte are aparență modestă. Semnificația estetică e doar indirectă, dar istoricul artei e silit să-i acorde atenție. Pentru literați, scoaterea de reviste e frecvent semnul ralierii în jurul unui program estetic comun. Marile curente își jalonează traiectoria prin publicații de care devin inseparabile : „Athenaeum" pentru romantismul german, „La Muse française" pentru cel francez. Începuturile simbolismului nostru sînt legate de „Literatorul" și de celelalte reviste scoase de Macedonski („Liga ortodoxă", „Forța morală"). În primele decenii ale secolului nostru, afirmarea curentului matur e în relație cu „Viața nouă" a lui Densusianu, în timp ce involuția și dispersarea de după primul război mondial se petrec în jurul unor publicații mai efemere (*Insula*, *Cititimă* ș.a.).

Presa literară a început să apară abia pe la sfîrșitul secolului al XVII-lea. Dar încă de la începutul acelui secol, o dată cu polisarea moravurilor, s-a afirmat rolul de a grupa artistic al saloanelor. Cu tot caracterul amestecat, viciat de mondenitate, acest rol a persistat în secolele ur-

mătoare. Istoria literară vorbește de saloanele „filozofice" din secolul al XVIII-lea. În secolul al XIX-lea, saloanele romantice se înfruntă cu cele clasice. Încep a se face tot mai simțite și cele două sensuri opuse în care se manifestă acțiunea saloanelor. Ele prilejuiesc schimburi de idei și deci clarificări estetice. Pot fi astfel comparate — păstrînd proporțiile — cu publicațiile. Sînt și pepiniere de intrigi, în stare să răstoarne valorile, să denigreze opere autentice, să improvizeze genii vide. Devin atotputernice în acordarea premiilor și a gloriei oficiale. Frazele vitriolante ale lui Caragiale[11] le-au fixat rolul pentru perioada 1900. Dar încă din secolul al XVII-lea intriga care a dus la căderea *Phedrei* și la abandonarea teatrului, vreme îndelungată, de către Racine, s-a țesut în salonul ducesei de Bouillon.

Printre faptele care contribuie la alcătuirea fișei istorice a unui curent intră și alte forme de reunire, de schimb de idei. Cenaclurile din literatură sau din alte arte au apărut relativ tîrziu, avînd de la început caracter de comunitate estetică. Din acest punct de vedere, serile Junimii, în primii ani lipsite de ceremonie, caracterizate printr-o mare libertate de spirit, au avut un rol important în dezvoltarea literară a epocii.

Înrudirile stilistice se dezvăluie analizei și constituie altă fațetă a unității în diversitate.

Există încă în privința stilurilor un echivoc terminologic care reflectă incompleta elaborare a problemei, deși stilistica diverselor arte și, în special, cea literară au cunoscut, în ultimele decenii, progrese notabile și cîteva opere monumentale.

Preocupările de stilistică, ca și termenul de stil, s-au născut în relație cu literatura. Dar termenul și problemele aferente au căpătat mai de mult un caracter larg estetic. În raport cu ceea ce urmărim în aceste pagini nu ne propunem să discutăm în ansamblul ei chestiunea importantă și destul de spinoasă a stilurilor în artă, ci numai o anumită latură a ei: înrudirea de stil, ca factor unificator al curentelor. În acest sens, cîteva precizări sînt necesare.

Conceput ca o structură de particularități formale ce individualizează pe un artist sau dau profil particular unei mișcări, unei epoci, stilul are în literatură, spre deosebire de celelalte arte, două sensuri distincte, corespunzînd logic la două sfere concentrice. Există un sens strict lingvistic, altul mai larg, referitor la folosirea mijloacelor de expresie. Trebuie început cu această situație particulară literaturii.

Cuvîntul fiind mijloc fundamental și specific, în principiu nu putem concepe existența vreunui concept sau categorii din estetica literară care să nu aibă raport cu folosirea limbii. Dar raportul poate fi mai mult sau mai puțin direct. Cînd vorbim de particularitățile lexicale, fonetice, sintactice sau topice ale unui scriitor sau ale unui curent, relația cu problematica lingvistică e mult mai strînsă — chiar dacă unghiul estetic e foarte deosebit de cel lingvistic — decît atunci cînd intră în discuție folosirea peisajului, preferința pentru un procedeu de compoziție sau pentru o specie literară.

---

[11] Vezi *Cîteva păreri anonime*, în *Opere*, III, București, Edit. Fundației, 1932, p. 246—249.

Practic, autorii de stilistică de oarecare anvergură trec adesea de la un sens la altul, de la un unghi la altul. Doar grămăticii disciplinei se mulțumesc să inventarieze adjective sau tipuri de verbe. Admirabilul *Mimesis* al lui Erich Auerbach străbate toate treptele stilului în analizele lui de texte, ajunge de la tipuri de construcție gramaticală la procedee de stil complexe, apoi la diferențierea de unghiuri estetice și de ambianțe spirituale. Același lucru îl reușește Vianu în *Arta prozatorilor români* și în cercetările lui ulterioare, cum este cea despre epitetul eminescian.

Disocierea celor două sensuri ale stilului e totuși necesară; problemele implicate sînt deosebite. Disocierea nu are înțeles în celelalte arte. În muzică sau coregrafie, în pictură sau sculptură, stilul se referă mereu la particularități individualizatoare în structura mijloacelor de expresie.

Stilul s-a născut în legătură cu individualitatea artistului. Extinderea termenului, în sensul de stil colectiv — al unei epoci sau mișcări artistice — s-a făcut cu ezitări. Atenția stilisticii e orientată în primul rînd spre individualități și cercetarea stilistică a curentelor se face tangențial. Domeniul ar merita însă o abordare multilaterală și mai directă, ca și întreaga problematică a curentelor.

În ce măsură se pot detecta apropieri de stil în cadrul curentelor? Evident, procedeele comune nu ajung la identitate, păstrează infinita varietate a stilurilor individuale. Se trasează însă relații, înrudiri de stil. Cele două accepții ale stilului literar, corespunzînd la deosebirile de obiect, au fost tratate diferit. Stilul limbii în marile curente a fost mai îndeaproape cercetat de istoria literară.

Calea de evoluție a literaturii române a dat dezbaterilor despre limbă o importanță specifică. Pe lîngă diferențele în folosirea artistică a limbii, fiecare curent, începînd de la sfîrșitul secolului al XVII-lea și pînă la începutul secolului nostru, a ținut să-și spună cuvîntul în probleme care se referă nu numai la unealta artistică, ci la limba literară în genere. Domeniul lingvistic s-a amestecat frecvent cu cel literar mai ales în perioada de fermentare și polemici din deceniile 6—8 ale secolului al XIX-lea. Atunci excesele latiniste și bizarul monument ridicat de dicționarul Laurian-Massim au provocat numeroase reacții iritate sau ironice ale foștilor 48-iști, ale unor spirite clasice ca Odobescu, ale tînărului Maiorescu.

Mai puțin a fost cercetat celălalt sens al stilului literar. În înțelesul mai larg, de structură a mijloacelor de expresie, particularitățile de stil ale curentelor literare se referă la domenii felurite. Ele pot consta în preferința pentru un trop (pasiunea romantică pentru antiteză ce reflectă viziunea unui univers în conflict), pentru un procedeu (frecvența portretului moral în clasicism, ilustrînd interesul pentru latura generală a imaginii artistice, sinesteziile simboliste, procedeu menit să descopere raporturi inedite, chiar misterioase, într-o lume în care „parfumurile, culorile, sunetele își răspund"). Particularitățile pot deveni preferință pentru o anumită specie literară, pentru tragedie în clasicism, pentru dramă sau „meditație" în romantism. În toate aceste cazuri, tropii, procedeele, spe-

ciile nu sînt inseparabile de mișcarea respectivă. Nu e nevoie să demonstrăm că antiteza a apărut înaintea romantismului și a persistat și după ce curentul respectiv s-a topit în timp. Dar sînt folosite preferențial și integrate în structuri stilistice, apărate și respinse de programele estetice și de activitatea critică.

Particularitățile stilistice ale curentelor accentuează fie latura decorativă, fie semnificația estetică, respectiv — în ultimul caz — particularizează un mod de a comunica. Coloana dorică, ionică sau corintică nu comportă diferențe de comunicare. Există însă un raport variabil între decorativ și semnificativ, și adesea motivul decorativ se integrează într-un ansamblu stilistic determinat de o atmosferă spirituală, de un mod de a înțelege lumea. Arcul frînt și verticalitatea arhitecturii gotice devin expresia unei forțe infinite, traduc plastic umilința omului în fața majestății divine. Ca și în literatură, în celelalte arte particularitățile de stil se pot referi la preferința pentru un procedeu, la folosirea unui anumit mod de organizare formală. Ca și în literatură, procedeele, formele sînt anterioare curentului și persistă, nuanțîndu-se după dispariția lui. Forma sonată se constituie în preclasicism și clasicism, ca și simfonia în patru părți — rapidă, lentă, menuet, final rapid. Beethoven păstrează structura celor patru părți, dar îi dă o mai mare libertate, înlocuiește menuetul cu scherzo-ul, mai plastic. Romanticii și curentele ulterioare păstrează simfonia, dar îi modifică structura, potrivit cu tendința de a căuta forme mai suple și puncte de contact între artele pe care viziunea clasică le separa sever.

Coordonate estetice. În afară de particularitățile de stil, mișcările artistice de o mai mare amploare dau răspuns propriu și adoptă o soluție anumită în cadrul unor alternative estetice mai largi. Fie că acceptăm mult discutata și, pînă la ora actuală, insuficient elucidata categorie de metodă, fie că păstrăm conceptul de tip, cu rezerva enunțată anterior, adică fără a-l detașa de istorie, constatăm existența unor modalități diferite de a accentua sau a estompa factorii fundamentali ai imaginii artistice : raportul generalului cu particularul, al intelectualului cu afectivul, cu concretul senzorial, al subiectivului cu obiectivul. Se poate observa că mișcările artistice de anvergură, și nu acelea care se mulțumesc să modifice o soluție tehnică, acceptă cîte una dintre aceste alternative, o susțin teoretic prin programele lor estetice, o experimentează în opere.

Nu ignoranța, ci lipsa de interes față de particularizarea istorică, față de ceea ce mai tîrziu avea să fie denumit „specificul epocii", explică limbajul personajelor raciniene, faptul — devenit apoi o imputare făcută de romantici — că eroii miturilor eline se exprimă în stilul francez de curte din secolul al XVII-lea. Prin opoziție, romantismul e interesat de accident, de culoarea locală și istorică, de tot ceea ce individualizează omul sau situația. Fapte similare se constată cu privire la relația intelectual-afectiv. Chiar în artele în care ponderea afectivului e superioară, opoziția se reîntîlnește cînd confruntăm muzica lui Bach sau Haydn cu cea a lui Chopin sau Liszt. S-a opus frecvent liniștea lui Ingres zbuciumului lui Delacroix. O alternativă similară o oferă evoluția curentelor pe planul

subiectiv-obiectiv. În literatură, clasicismul, romantismul, parnasianismul, simbolismul adoptă pe rînd atitudini dominate de obiectivitate sau de subiectivitate. În nici unul dintre aceste cazuri, sinteza dialectică implicată de imaginea artistică nu se anulează. Cu excepția unor reacții de frondă, curentele nu pot oferi soluții absolut unilaterale în care generalul sau individualul, obiectivul sau subiectivul să dispară cu totul. Plastica abstractă din zilele noastre nu renunță la senzorial. Tendința de cerebralizare, accentul pus pe interpretare, pe reflecție, care cere percepției o colaborare intelectuală activă — tendință caracteristică unei mari părți din arta zilelor noastre —, nu înseamnă dispariția totală a afectului. Dar în varietatea lor istorică, curentele optează pentru una dintre soluții.

Printre aceste tipuri de particularități trebuie subliniate preferințele tematice. Dacă am trage o curbă ce îmbrățișează perioade foarte largi din evoluția temelor — în special în artele figurative și, în primul rînd, în literatură —, am putea constata cum s-a extins cîmpul de teme din antichitate, cînd literatura se concentra în jurul miturilor, în cele două specii principale, tragedia și epopeea, și pînă la operele contemporane, care nu mai concep prohibiții tematice. La o scară mai redusă, analiza descoperă cum acest proces de lărgire s-a înfăptuit printr-un șir de restrîngeri și extinderi alternative, în care mișcările literare cu anvergură minimală au manifestat afinități și repulsii, au reînnoit teme străvechi, au investigat teme noi, au refuzat altele. În acest sens, exoticul, fantasticul, istoricul sînt descoperiri ale romantismului. Ele urmau să fie redescoperite cu alte valențe, mai nuanțat, cu mai multe asociații, cu mai puțin patos de către simboliști. Atitudinea tematică a marilor mișcări literare se poate urmări destul de clar. Transformarea omului în focul revoluției și tematica muncii, concepută, desigur, nu tehnic și administrativ, ci în raport cu această transformare, sînt cîmpuri de preocupări specifice literaturii socialiste.

Tot în artele figurative — și în special în literatură — curentele cu mai mare anvergură își făuresc un ideal uman propriu, implicat în operă sau teoretizat. Omul universal al Renașterii, „*honnête*-omul" cumpănit, sociabil, rațional al clasicismului, „omul sensibil" al preromanticilor, geniul însingurat al romantismului sînt scheme cultural-estetice ilustrate divers de personajele din literatură, plastică și chiar din muzică, în măsura în care această artă se asociază cu literatura, îi împrumută teme și motive. Singuraticul Manfred retrăiește în spiritul poemului dramatic pe care Schumann l-a închinat eroului byronian. În literatura, teatrul, filmul și muzica zilelor noastre, această schemă de personaj se construiește ca pe un negativ fotografic, ea este expresie a neliniștilor, spaimelor, singurătății. Personajul anxios și fără posibilitate de comunicare, atît de frecvent în arta contemporană — în literatura de filiație kafkiană, în teatrul absurdului, în anumite linii de dezvoltare din filmul francez (Godard) sau spaniol (Bunuel, Bardem) —, exprimă nu un ideal, ci o situație cu valoare simptomatică și cu vigoare tragică izbitoare. Diferențele dintre substraturile filozofice implicate fac să se treacă uneori de la constatarea

situației la preconizarea unei atitudini. O face existențialismul, axat pe ideile de răspundere și alegere. Dar propunerea unui tip de reacție sprijinită pe cunoașterea minuțioasă a realului și pe perspectiva istorică, o poate crea în lumea contemporană arta revoluționară. Idealul ei uman e tot atît de îndepărtat de simpla constatare a situației tragice în care se zbate omul contemporan, cît și de „eroul ideal", creat artificial și moralizator, fără contact cu realitatea. E un proces care tinde spre sinteza efectivă dintre real și ideal.

UN FILOZOF UITAT – JOHN TOLAND

DE

FLORICA NEAGOE

Acordînd suficientă atenţie lui J. Locke, mai ales inconsecvenţelor sale idealiste, care au fost duse pînă la ultimele consecinţe de către Berkeley şi Hume, istoriografia burgheză contemporană este unanimă în minimalizarea filozofiei materialiste din ultimul pătrar al secolului al XVII-lea şi din întreg secolul al XVIII-lea [1].

Dacă ignorarea sau minimalizarea de azi a materialismului englez de la sfîrşitul secolului al XVII-lea şi din secolul al XVIII-lea este uşor de înţeles, ostilitatea cu care această filozofie a fost întîmpinată în chiar epoca respectivă poate provoca nedumeriri pe care le risipeşte numai urmărirea intereselor de clasă, a comenzilor care se făceau atunci ideologiei.

---

[1] Să citäm numai cîteva exemple : B. Russell, *History of Western Philosophy*, Londra, George Allen & Unwin, 1962, nici măcar nu semnalează pe cel mai reprezentativ gînditor materialist din această perioadă – J. Toland – , iar despre celălalt materialist marcant, J. Priestley, spune doar că nu-i întemeietorul utilitarismului. În lucrarea în 7 volume a lui Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Burns and Oates, Londra, 1963–1964, Toland este enumerat în fugă printre deişti, cu menţiunea că a fost un gînditor „mai radical" (vol. V, p. 163) şi că l-a criticat pe Spinoza pentru că n-a admis mişcarea ca atribut esenţial al corpului (that the motion is an essential attribute of body) (p. 164). Ceea ce e nu numai puţin, dar chiar inexact, întrucît Toland a făcut o distincţie esenţială : *motion* – *action*, după cum vom vedea mai departe. Autorul englez marxist John Lewis, în *History of Philosophy*, The English Universities Press, Londra, 1962, apărută, e drept, într-o colecţie populară (*Teach Yourself*), nu pomeneşte de marele său compatriot şi e obligat de aceea să stabilească o unică legătură în filozofia engleză pornind de la Locke, şi anume Locke-Berkeley. Charles Werner nu-l pomeneşte de loc în a sa *La philosophie moderne*, Paris, Payot, 1954 şi la fel procedează E. von Aster (*Histoire de la philosophie*, Paris, Payot, 1952). Sînt, desigur, şi istorii ale filozofiei în care se fac caracterizări ale filozofului englez. E. Bréhier, într-una din cele mai amănunţite lucrări de această natură (*Histoire de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948–1959, t. II, fasc. 1, p. 294, 295, vorbeşte exclusiv despre polemica anticreştină a lui Toland, care a furnizat principalele argumente pentru întregul secol al XVIII-lea. Cu privire la istoriografia germană mai veche, acelaşi lucru este observat de Erwin Pracht în *John Toland, Briefe an Serena*, Berlin, Akademie Verlag, 1959, p. VII–VIII.

Prin bogăția și felul lor de viață, industriașii englezi concurau cu aristocrația agrară și financiară. Cu toate acestea, în cadrul monarhiei burgheze, îngrădită de parlamentul bicameral și care fusese instituită în timpul revoluției „glorioase", burghezia industrială nu juca nici un rol. În parlament dominau pe rînd toryi — reprezentanții latifundiarilor îmburgheziți și whigii, care exprimau interesele aristocrației agrare și pe cele ale magnaților financiari. Păstrînd monopolul puterii, aceste partide făceau burgheziei industriale numai concesiile care deveneau indispensabile. Pe măsura creșterii ponderii lor economice, industriașii erau însă tot mai nemulțumiți de sistemul electoral care le închidea drumul spre Camera comunelor. Ei se grupează într-o mișcare radicală, extraparlamentară. La această mișcare aderă o parte a micii burghezii orășenești și chiar muncitori.

Era firesc în aceste condiții, ca mișcarea radicală să nu fie unitară; parte din radicali luptau împotriva regelui și parlamentului, alții se mulțumeau să propună reforme electorale și parlamentare.

Stimulată de interesele fundamentale ale burgheziei din perioada revoluționară pe care o reamintea recenta mișcare radicală, ideologicește pregătită încă din secolul al XVI-lea, gîndirea filozofică din Anglia continuă să producă opere cu orientare materialistă. Dar pentru că mesajul lor era depășit din punctul de vedere al oligarhiei financiare, dominante, aceste opere nu s-au bucurat de recunoaștere, filozofii materialiști au fost persecutați.

John Locke contribuise la fundamentarea deismului care este reprezentat în ultimele decade ale secolului al XVII-lea în patria deismului — Anglia — de o pleiadă de talentați gînditori. Subliniind tocmai continua adîncire a principiilor filozofiei materialiste și caracterizînd deismul, Marx scria: „După cum Hobbes a spulberat prejudecățile *teiste* ale materialismului baconian, tot astfel Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley etc. au desființat ultima barieră teologică a senzualismului lui Locke. Cel puțin pentru materialiști, deismul nu este decît un mijloc comod și lesnicios de a se descotorosi de religie" [2].

Și, într-adevăr, în *Scrisoarea către Dodwell*, Antony Collins critica dogma imaterialității și nemuririi sufletului, afirmînd că gîndirea este însușirea unei materii complexe. Aceleași principii le susține și medicul materialist William Coward în lucrarea — arsă de mîna călăului — *Gînduri despre sufletul omenesc* (1702). Tindal, Dodwell, Morgan și alți gînditori își concentrează atenția asupra explicării miracolelor pentru a demonstra inexistența acestora. Deiștii susțin cu curaj că miracolele sînt invenții utile clerului. Bernhard de Mandeville continuă tradiția lui Hobbes și Locke în etică și atacînd categoriile etice imuabile ale lui Shaftesbury, susține în răsunătoarea *Fabulă a albinelor* (1708) relativitatea noțiunilor morale în funcție de condițiile istorice. Nevoia și slăbiciunea omului, pasiunile și interesele sale egoiste — condamnate de etica teologică — sînt cauzele dezvoltării societății. Apreciind satirizarea ipocritei mo-

[2] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 144—145.

rale a abstinenței în fabula lui Mandeville, Marx scria : „Ceea ce caracterizează tendința socialistă a materialismului este *apologia* pe care *Mandeville*, unul dintre primii discipoli englezi ai lui Locke, o face *viciilor*. El dovedește că în societatea *contemporană* viciile sînt *indispensabile* și *folositoare*. Aceasta nu era nicidecum o apologie a societății contemporane" [3]. Deismul se bucura de o atît de mare autoritate și popularitate spre sfîrșitul secolului al XVII-lea, încît chiar un idealist ca Shaftesbury, care susține caracterul instinctual al moralei, învinuindu-l pe Locke că ar fi distrus bazele moralei prin critica ideilor înnăscute, concede că morala e anterioară religiei și preferă creștinismului, deismul.

Împotrivindu-se deismului, Francis Hutcheson și Joseph Butler încearcă să impună o etică bazată pe religie, iar Berkeley să-l repună în drepturi pe Dumnezeu.

Materialismul, și nu deismul, reprezintă însă continuarea superioară, creatoare a filozofiei lui Locke (deși Locke însuși n-a recunoscut-o niciodată). Materialismul englez de la sfîrșitul secolului al XVII-lea și din secolul al XVIII-lea conținea prețioase anticipări dialectice cu toate că rămînea, în ansamblu, tot metafizic. El a marcat o etapă importantă în lupta împotriva idealismului și teologiei.

Cel mai matur și mai consecvent gînditor materialist din perioada aceasta este *John Toland* (1670—1722).

Republican consecvent, Toland a editat, într-o vreme cînd în Anglia capelanul Blackhall comemora prin post ziua executării „regelui mucenic", operele lui Milton, însoțindu-le de o elogioasă biografie a poetului luptător (1699).

Toate lucrările lui Toland au stîrnit furia cercurilor dominante, așa încît filozoful a fost nevoit mereu să fugă ba din Irlanda în Anglia, ba din Anglia în Olanda. Unii deputați din parlament nu s-au mulțumit numai cu arderea sau interzicerea cărților, ci au cerut pedeapsa capitală și pentru autor.

În 1696 Toland publica *Creștinismul fără taine*, în care se mărginea să interpreteze scriptura în spirit raționalist (rațiunea este singurul criteriu al credinței, ceea ce contrazice rațiunea nu poate constitui obiectul credinței). Cu toate acestea, clerul s-a năpustit cu atîta zel împotriva filozofului, încît un om pios n-a mai vrut să meargă la biserică pentru că acolo se vorbea mai mult de un oarecare Toland decît de Hristos [4].

În lucrările ulterioare și mai ales în primele trei *Scrisori către Serena* [5], Toland s-a manifestat ca un liber cugetător de factură modernă. El săpa temeliile teologiei și era conștient de aceasta.

---

[3] *Ibidem*, p. 147.

[4] Vezi H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, tome I, Paris, Félix Alcan, 1924, p. 425.

[5] Cele cinci scrisori editate sub titlul *Scrisori către Serena* (1704), dintre care trei sînt rezultatul discuției lui Toland cu Sofia Charlotta, iar ultimele două sînt adresate „unui spinozist olandez", împreună cu *Panteisticon* (1720) sînt cele mai importante dintre cele cincizeci de lucrări ale lui Toland.

În *Panteisticon* *, Toland se referă în repetate rînduri la dumnezeu ca suflet sau raţiune internă a universului, arătînd că lucrurile sînt produsele mişcării şi raţiunii universale[6]. Fiecare lucru în parte este, la rîndul său, materie şi formă (iar„ forma nu e decît dispunerea părţilor într-un corp)"[7]. Or, dacă „ceea ce este material nu poate produce decît ceva material", iar toate lucrurile sînt materiale, cum afirmă de asemenea Toland, înseamnă că raţiunea sau sufletul universal nu este altceva decît materia universală.

Identificarea naturii cu Dumnezeu era un procedeu ateist, recunoscut ca atare. Faptul este incontestabil şi evident nu numai pentru contemporanul său Leibniz, ci şi pentru istoriografia burgheză de mai tîrziu. Lange, de exemplu, scrie că filozoful englez „nu recunoaşte nici un fel de spirit transcendent, ci numai „universul" în neschimbata unitate a spiritului şi materiei"[8].

Toland este printre primii filozofi din epoca modernă care a încercat să explice religia prin condiţiile de viaţă şi structura psihologică a omului ; el l-a anticipat pe Feuerbach, arătînd că nu dumnezeu îi creează pe oameni, ci oamenii pe Dumnezeu[9].

Găsim la Toland şi elemente de înţelegere a funcţiei sociale a religiei. Astfel, el a scris că atît clerul, cît şi tiranii au folosit religia pentru a ţine poporul în frîu, stabilind în acest scop contracte în toată regula : „Afară de aceasta, uneori suveranul şi prelatul cădeau de acord, primul obligîndu-se să asigure celuilalt toate avantajele dacă în schimb, acela va propovădui puterea nemărginită a suveranului asupra poporului ; mintea credulă a poporului putea fi oricînd influenţată în direcţia pe care preotul o dorea"[10].

Mărginirea burgheză a lui Toland, comună şi lui Spinoza şi lui Hobbes, este deosebit de evidentă însă tocmai în problema superstiţiilor religioase, pe care a dorit să le suprime dezvăluindu-le originea şi condamnîndu-le scopul. Neîncrezător în mase, Toland consideră că acestea sînt fanatice şi că superstiţiile nu vor putea fi niciodată extirpate din conştiinţa lor. De aceea, el crede că sînt necesare două feluri de filozofii : exoterică, „adaptată superstiţiilor gloatei", şi ezoterică — „filozofică, în acord cu natura lucrurilor şi cu adevărul însuşi"[11].

Întrucît cu mulţimea trebuie să vorbeşti şi numai cu filozofii să raţionezi, Toland recomandă adepţilor săi, panteiştii, încadrarea în societăţi secrete cu decor şi ritual religios, dar în care sînt venerate adevărul, libertatea şi sănătatea. Sfinţii acestei religii sînt filozofii.

---

* Termenul „panteism" primeşte drept de cetăţenie în literatura filozofică prin Toland deşi concepţia desemnată astfel în *Panteisticon* exista cu mult înainte de filozoful englez.

[6] Vezi John Toland, *Izbrannie socinenia*, Gosudarstvennoe izdatelstvo, Moscova — Leningrad, 1927, p. 141.

[7] *Ibidem*, p. 141—142.

[8] F. A. Lange, *Istoria materializma*, Kiev—Harkov, 1899, p. 170.

[9] Vezi John Toland, *Briefe an Serena*, Berlin, Akademie Verlag, 1959, p. 87—88 : „Aceşti idoli exprimă tocmai înfăţişarea şi originea umană a zeilor".

[10] *Ibidem*, p. 84.

[11] Idem, *Izbrannie socinenia*, p. 179.

Panteiștii își propuneau să lupte nu numai pentru libertatea de gîndire și confesiune, ci și împotriva oricăror manifestări ale tiraniei. Aceasta stabilește o legătură directă între mișcarea progresistă de idei din Anglia de la începutul secolului al XVIII-lea și impresionanta mișcare de pe continent, mișcarea enciclopediștilor francezi, asupra cărora concepția lui Toland a exercitat o mare influență.

★

Cu toată frazeologia teologică, la care Toland recurge în special în *Panteisticon* (aici el se referă chiar la autoritatea lui Toma d'Aquino), filozoful nu recunoaște decît o singură existență obiectivă — materia —, alcătuită din elemente sau atomi infiniți, care umplu tot spațiul. Influența lui G. Bruno, al cărui dialog *Despre infinit, univers și lumi*, Toland l-a tradus în engleză, este evidentă. Problema care îl preocupă în mod deosebit, problema filozofică majoră în lucrările lui Toland, este mișcarea.

Reprezentarea materiei ca substanță pasivă, nemișcată, reprezentare care decurge din reducerea mișcării la una din formele sale inferioare de manifestare — deplasarea în spațiu — era viciul fundamental al materialismului metafizic mecanicist.

Dacă esența materiei era exprimată de întindere și dacă mișcarea era interpretată mecanicist, urma cu necesitate că mișcarea este imprimată materiei din afară. În plan teoretic, Descartes și Newton au fost obligați de premisele de la care porneau, să-l considere pe Dumnezeu cauza mișcării, să fie dualiști. Implicațiile teologice sînt, așadar, consecințele inevitabile ale acceptării pasivității materiei.

Ar fi greșit să ne închipuim că înșiși materialiștii mecaniciști n-au simțit carența explicării date de ei mișcării și că aceasta ar fi fost sesizată și criticată numai de idealiști. Pe această linie am ajunge să contrazicem adevărul că, în evoluția sa ascendentă, materialismul a favorizat dialectica. Nu numai Leibniz, ci și Spinoza a înțeles că diversitatea lucrurilor nu poate fi explicată numai prin întindere, fapt pentru care îl și critică pe Descartes[12]. Afirmația lui Höffding că Leibniz ar fi corectat filozofia naturii a lui Descartes în aceeași direcție ca și Toland, dar mai profund[13], este fundamental eronată, deoarece, dacă Leibniz a făcut eforturi mari pentru a aplana conflictul teologie-știință, Toland, dimpotrivă, i-a îngroșat conturul și a optat pentru unul din termenii în litigiu, anume pentru știință.

Corectîndu-l în sens materialist pe Descartes, Spinoza afirmase principiul unității substanței și respinsese motorul divin. Această respingere era neargumentată, declarativă, întrucît Spinoza nu reușise să arate cum se mișcă materia fără ajutorul primului impuls. Tocmai de aceea, și în epoca lui Toland concepțiile cele mai răspîndite cu privire la natura mișcării erau acelea ale lui Descartes și Newton.

În efortul său impresionant de a depăși barierele materialismului metafizic mecanicist, Toland n-a pornit însă de la Descartes, ci de la poziția cîștigată de Spinoza.

[12] Vezi în special corespondența lui Spinoza cu Tschirnhaus în B. Spinoza, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, p. 1 355, 1 356—1 357.

[13] Vezi Höffding, *op. cit.*, p. 427.

Toland îl critică pe Spinoza, arătînd că imposibilitatea sa de a concepe mişcarea altfel decît sub forma ei mecanică şi care l-a dus la caracterizarea acesteia nu ca atribut, ci ca mod infinit al materiei, nu permite explicarea nici a mişcării şi nici a varietăţii fenomenelor naturale. Nici mişcarea singură, şi cu atît mai puţin întinderea, nu dă cheia întregii bogăţii a naturii. Dar mişcarea trebuie să-şi cîştige, în definirea materiei, rolul pe care îl deţine în realitate. „*Susţin deci că mişcarea este o însuşire esenţială a materiei*; aceasta înseamnă că ea poate fi tot atît de puţin separată de fiinţa materiei ca şi impenetrabilitatea şi întinderea. Prin urmare, trebuie să intre şi ea ca parte componentă în definiţia materiei"[14].

Toland înţelege însă prea bine că nu mişcarea mecanică este aceea care poate rezolva dificultatea explicării, fără a recurge la Dumnezeu, a varietăţii lumii materiale. Cu atît mai mult cu cît mişcarea mecanică trebuie ea însăşi explicată. Dacă i se arată o minge care se mişcă şi este întrebat ce este mişcarea, filozoful răspunde: îndepărtarea unui corp de alte corpuri, ceea ce ştiu tot atît de bine şi jucătorii; ei ar fi vrut să afle însă cauza acestei îndepărtări, or, în această problemă, filozoful e tot atît de ignorant ca şi ei[15].

Toland insistă asupra necesităţii de a deosebi activitatea de mişcare (deplasarea în spaţiu ca mod al activităţii)*. „Trebuie deci ca înainte de toate să facem deosebirea între energia internă, automişcarea sau activitatea esenţială a oricărei materii (*essential action*), fără de care aceasta n-ar fi în stare de nici o schimbare specială şi de nici o divizare, şi mişcările externe de deplasare spaţială sau schimbare a locului, căci acestea reprezintă doar diferite modificări ale activităţii esenţiale (*essential action*) care stă la baza lor" [16].

Aşadar, Toland a sesizat cu o uimitoare perspicacitate că problema mişcării şi a originii acesteia este momentul central al înţelegerii materiei. El şi-a dat seama şi de insuficienţa fundamentării logico-formale a mişcării, caracteristică raţionalismului, şi şi-a propus să demonstreze altfel că activitatea este determinarea internă şi naturală a tuturor fenomenelor ale căror mişcări specifice sînt extrem de deosebite[17], anume referindu-se la mişcarea senzorial-perceptibilă a corpurilor naturale care urma abia să fie generalizată de intelect[18].

Astfel Toland prelua ceea ce fusese preţios în empirism şi făcea încercarea de a dezvolta teoria mişcării fizice, baconiene, pe care Hobbes o sacrificase mişcării mecanice. „Dacă nu s-ar lua în seamă automişcarea (*action of ist own*) sau efectul unei asemenea mişcări, materia nu ar putea fi înţeleasă. Ea ar fi ceva lipsit de formă şi de culoare, ceva nici greu,

[14] John Toland, *Briefe an Serena*, p. 116.
[15] *Ibidem*, p. 114.
* Personal, n-am avut posibilitatea de a consulta o ediţie engleză, dar prefaţatorul ediţiei germane pe care o citez, Erwin Pracht, arată la p. XXXII şi LXII, că Toland desemnează activitatea cu termenul *action* sau *universal action* sau *general motion*, iar mişcarea spaţială cu *local motion* sau *motion*.
[16] John Toland, *Briefe an Serena*, p. 139.
[17] *Ibidem*, p. 123.
[18] *Ibidem*, p. 139.

nici uşor, ceva nici aspru, nici neted, nici dulce, nici acru, nici cald, nici rece ceva — într-un cuvînt — lipsit de orice calităţi senzoriale, de părţi şi proporţionalitate, de orice relaţii. Căci toate acestea depind nemijlocit de mişcare"[19].

Cu alte cuvinte, mişcarea este sursa tuturor determinărilor materiei — atît cantitative, cît şi calitative.

Pornind de la distingerea activităţii (energie internă sau automişcare) de diferitele forme pe care le ia aceasta, Toland trage importante concluzii.

În primul rînd, în continuarea tradiţiei materialismului antic, filozoful susţine caracterul permanent schimbător, mobil, al universului. Totul în lume se află într-un proces necontenit de apariţie şi dispariţie — atît marile sisteme, cît şi particulele elementare.

Lucrurile părăsesc scena într-un costum pentru a reapare în altul. „Prin aceasta lumea îşi păstrează veşnic tinereţea şi forţa, nu decade şi nu îmbătrîneşte, cum îşi închipuie în mod absurd unii, căci aceasta ar contrazice nu numai raţiunea, ci şi experienţa"[20].

Universalitatea şi infinitatea schimbărilor impuneau acceptarea conexiunii şi a interacţiunii universale.

Toate fenomenele devin astfel verigi „ale unui lanţ unic, căci materia lor (în sensul obişnuit al cuvîntului) trece dintr-unul (dintr-un fenomen — *n.n.*) în altul; pămîntul, apa, aerul şi focul nu sînt numai în modul cel mai strîns legate şi amestecate, dar ele trec unele în altele în procesul transformărilor necontenite... Animalele pe care noi le omorîm contribuie la conservarea noastră, pînă cînd noi înşine murim şi întreţinem astfel alte lucruri. Ne transformăm în iarbă, plante, apă, aer sau altceva, din care se pot naşte alte animale..."[21].

Dacă mişcarea este universală şi permanentă, repausul este relativ. Toland priveşte absolutizarea repausului ca pe o consecinţă atît a reducerii mişcării la deplasare în spaţiu, cît şi a ideii inactivităţii materiei. Toland îşi pune şi problema originii unei erori atît de răspîndite ca ideea repausului absolut şi ajunge la concluzia că sursa acesteia trebuie căutată în absolutizarea principiilor mecanicii solidelor. Noţiunea repausului absolut, arată Toland, duce la o serie întreagă de alte erori, dintre care cea mai gravă este impulsul exterior.

Intuiţiile dialectice ale lui Toland nu se opresc aici. Regăsim la el şi teza coincidenţei contrariilor[22], care reapăruse în filozofia modernă la Nicolae Cusanul şi Giordano Bruno, precum şi alte idei dialectice semănate ici colo, nesistematic. Dar Toland nu este dialectician. El înţelegea dezvoltarea în mod metafizic. Ideea permanentei schimbări a universului este îngemănată cu ideea preformismului[23]. Din atomi sau

---

[19] *Ibidem*, p. 123.

[20] *Ibidem*, p. 137.

[21] *Ibidem*, p. 135—136.

[22] Idem, *Izbrannie socinenia*, p. 149.

[23] Trebuie să spunem însă că preformismul, care juca în această perioadă, cînd biologia nu se constituise ca ştiinţă, un rol progresist prin combaterea mitului creaţiei, era larg răspîndit printre oamenii de ştiinţă şi filozofi. Amintim pe Haller şi pe Robinet.

elementele cele mai simple au apărut semințele tuturor lucrurilor. Iar acestea conțin în sine plante și animale de dimensiuni foarte mici. Apariția și dispariția sînt astfel reduse la creștere și descreștere cantitativă : ceea ce se dezvoltă „se mărește", ceea ce e pe cale de dispariție „se micșorează"[24].

În acest fel, veșnicia materiei și mișcării sînt reduse la nivelul metafizic la care nu numai cantitatea, ci și combinațiile calitative ale materiei sînt veșnice și imuabile. Toland consideră un nonsens ipoteza antică potrivit căreia materia s-ar fi aflat odată în stare de haos, adică în altă stare decît aceea sub care există acum[25]. Dezvoltarea de care vorbește Toland este o mișcare în cerc, o permanentă revenire. De aceea, cu toate că insistă aproape obsesiv asupra necesității de a deosebi activitatea de alte feluri de mișcare, inclusiv de mișcarea mecanică, Toland ajunge pînă la urmă să ofere o situație privilegiată celei din urmă : „...În lume nu apare nimic nou, în afară de schimbarea locului din care decurg apariția și dispariția tuturor lucrurilor prin naștere, creștere, transformare și alte mișcări, căci, după cum s-a mai spus, totul se află în mișcare, iar toate deosebirile sînt doar nume ale diferitelor mișcări"[26].

Mai mult decît atît. Problema izvorului mișcării neputînd fi dezlegată în secolul al XVIII-lea, filozoful a trebuit pînă la urmă să apeleze la aparenta explicație dată de idealism și să accepte prezența unui mecanic superior care a construit și a pus în funcțiune mecanismul perfect care este natura.

„Simpla ciocnire a atomilor (cu toate posibilitățile pe care vreți să le presupuneți) n-ar fi putut niciodată să unească părțile universului pentru a da ordinea existentă și nici n-ar putea s-o mențină. Nici o ciocnire întîmplătoare de atomi n-ar fi putut crea organizarea unei flori sau gîngănii ; tot așa nu ne putem închipui că literele, chiar amestecate de milioane de ori, s-ar putea dispune pînă la urmă într-o asemenea rînduială ca să alcătuiască *Eneida* lui Virgiliu sau *Iliada* lui Homer, sau oricare altă carte. În ceea ce privește infinitatea materiei, incompatibil cu aceasta este doar ceea ce și așa nu poate accepta nici un om rațional și de bună credință — adică un dumnezeu corporal, care posedă întindere. Dar e întru totul compatibil cu infinitatea materiei spiritul pur, ființa imaterială"[27].

Concluzia aceasta a lui Toland este într-adevăr stridentă, ea supără pe orice cititor dornic de simetrie și echilibru. Și mai ales pe oricine ar vrea să găsească *Dialectica naturii* anticipată, ba încă cuvînt cu cuvînt, în secolul al XVII-lea. Un pionier al istoriografiei sovietice — A. Deborin, altfel cunoscător profund și cercetător pasionat al filozofiei moderne, a căzut victima acestei nevoi — să-i zicem de ordine. Considerînd că ideile lui Toland despre mișcare coincid aproape total cu cele ale lui

---

[24] John Toland, *Briefe an Serena*, p. 141.
[25] *Ibidem*, p. 134.
[26] Idem *Izbrannie socinenia*, p. 143—144.
[27] Idem, *Briefe an Serena*, p. 169.

Engels[28], el ajunge la soluția că „mintea supremă" este un accident, o deficiență efemeră de logică, o sincopă tactică în genialitatea lui Toland.

După cum rezultă însă din citatul dat mai sus, Dumnezeu — e drept nu acela al teologilor, ci strămoșul absolutului hegelian — este introdus din necesități de logică într-un sistem esențialmente materialist care rămîne pînă la urmă metafizic. Pentru că de pe platforma metafizicii nimeni niciodată n-a putut explica, congruent din punct de vedere logic, viața, conștiința, mișcarea. Interesul pe care îl merită pînă azi Toland se datorează exclusiv faptului că, neputîndu-se baza pe datele științei, el a formulat cu privire la mișcare teze pînă la un punct corecte, cu toate că erau rezultate ale speculației.

Una din problemele spinoase ale întregului materialism metafizic era problema calităților[29].

Concepția lui Toland asupra mișcării — superioară și lui Spinoza și lui Locke — i-a permis să accepte doar al doilea moment al alternativei lui Locke — momentul materialist. Iată cum îl formulase Locke: „Dar, deși albeața și răceala nu se află în zăpadă, într-o măsură mai mare decît durerea, totuși *acele idei de albeață și răceală, durere etc. fiind în noi efecte ale puterilor din lucrurile exterioare*, rînduite de către zidi-torul nostru pentru a produce în noi asemenea senzații, ele sînt în noi idei reale, cu ajutorul cărora deosebim calitățile ce se află în mod real chiar în lucruri"[30].

Subiectivizarea calităților lucrurilor provine, după părerea lui Toland, din raportarea acestora la propriul nostru corp, din desconsi-derarea adevăratei lor naturi. Cercetătoarea sovietică K.I. Salimova sublinia că, dezlegînd problema genezei „calității", Toland recunoștea obiectivitatea tuturor calităților și respingea împărțirea lor în „primare" și „secundare"[31].

Toland a combătut hilozoismul, arătînd că înzestrarea cu con-știință a întregii materii provine din incapacitatea de a explica cum apare, pe de o parte, mișcarea, iar pe de altă parte — gîndirea. El observă cu finețe că adepții acestei concepții „au fost întotdeauna de batjocura stoicilor, spiritualiștilor și adepților naturii plastice..."[32], care susțin existența sufletului imaterial al universului, întemeind de fapt spiri-tualist hilozoismul.

Toland respinge hilozoismul în temeiul indestructibilității legăturii materie-mișcare. „Dar această pretinsă însuflețire a materiei este o in-venție întru totul inutilă, căci materia posedă mișcare prin ea însăși, iar repaus real nu există"[33].

---

[28] Idem *Izbrannie socinenia*, XLI, XLII—XLIV.

[29] Concepția dominantă asupra calității era aceea a lui Locke: calitatea nu este consi-derată ca întreg mobil al însușirilor esențiale, ci ca însușire univocă, izolată.

[30] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, București, Edit. științifică, 1961, p. 356 (subl. ns.).

[31] „Probleme de filozofie", 1956, nr. 1, p. 132, (*Materialismul lui J. Toland*).

[32] John Toland, *Briefe an Serena*, p. 152.

[33] *Ibidem*, p. 150.

Combătînd hilozoismul, Toland dădea o replică și școlii platonice de la Cambridge, cu al cărei principal reprezentant, Ralph Cudworth, era contemporan. Cudworth susținea teoria naturii plastice, după care, în afara sufletului propriu fiecărei ființe, mai există un „mediator psihic" între Dumnezeu și materie, mediator lipsit de libertate.

Toland l-a criticat pe Spinoza nu numai în problema mișcării, ci și, legat de aceasta, în problema atributului gîndirii. El susține că „activitatea gîndirii nu se poate realiza fără creier" [34]. Deși a surprins unele puncte slabe ale materialismului lui Spinoza, Toland s-a menținut și el pe pozițiile materialismului mecanicist, și anume în forma sa vulgară: „Gîndirea... este o mișcare specifică creierului, organul special al acestei capacități, mai bine zis, ea este o parte a creierului..." [35]. Astfel, Toland ajunge să susțină, în *Panteisticon*, că reprezentările și ideile sînt părți fizice ale creierului, întrucît acesta, fiind un organ material, nu poate produce decît materie. Conștiința este deci o materie foarte fină — eterul —, căreia îi dă naștere creierul și care circulă prin nervi. Aceasta este consecința firească a modului metafizic de gîndire care, necunoscînd dezvoltarea dialectică și saltul calitativ ca moment al acesteia, ducea pe nesimțite la dualism sau la materialism vulgar în problema conștiinței.

Concepția lui Toland asupra activității materiei i-a permis ca în problemele fundamentale ale fizicii vremii sale să se situeze pe o poziție materialistă superioară atît adepților fizicii carteziene, cît și newtonienilor, care-și disputau opinia publică.

Toland consideră că în importanta problemă a vidului și forței, care depășea cadrul fizicii și ridica problema filozofică a naturii mișcării, nici unii, nici ceilalți nu au dreptate, deoarece pornesc de la premisa falsă că materia s-ar caracteriza numai prin întindere și că ea ar fi un bloc inert. Combătînd concepția lui Locke despre vacuum, dar mai ales concepția newtoniană asupra spațiului și timpului absolut, independente de materie și care o conțin pe aceasta, Toland susține ideea dialectică a unității indisolubile dintre spațiu, timp și materia în mișcare.

Fiind activă, materia este prin chiar aceasta și infinită. Cei care susțineau caracterul finit al materiei și-o reprezentau inactivă și divizată în părți independente, izolate de intervale goale. „Cea mai răspîndită eroare despre ființa materiei și care e de asemenea atribuită pretinsei inactivități a materiei e că spațiul, deși finit și întins, ar fi totuși imaterial" [36].

Toland dezvăluie contrazicerea lui Locke, care afirma, pe de o parte, infinitatea întinderii, iar pe de altă parte refuza infinitatea materiei, și arată că, pornind de aici, Locke trebuia să ajungă la concepția spațiului independent de materie. „În ceea ce mă privește — scrie Toland — nu pot crede în existența unui spațiu absolut, deosebit de materie și conținînd-o pe aceasta, după cum nu pot crede nici în existența timpului absolut, deosebit de lucruri, a căror durată este cercetată" [37].

---

[34] *Ibidem*, p. 104.
[35] Idem, *Izbrannie sočinenia*, p. 144.
[36] Idem, *Briefe an Serena*, p. 152.
[37] *Ibidem*, p. 132.

Aşadar, singura existenţă reală este materia infinită şi activă ale cărei permanente schimbări se produc în condiţiile conservării cantităţii sale. Toland nu crede că singurele însuşiri esenţiale ale materiei sînt întinderea, impenetrabilitatea şi activitatea. Dar numai de la gînditorul care nu izolează şi nu absolutizează proprietăţile materiei se poate aştepta ceva în naturfilozofie. „Activitatea este o cauză nemijlocită a tuturor deplasărilor spaţiale, schimbărilor şi varietăţii în materie, dar subiect şi măsură a spaţialităţii sale este întinderea. De impenetrabilitate depind rezistenţa, impulsul şi continuitatea mişcării corpurilor, dar aceste corpuri se nasc din întindere numai datorită activităţii.

Impenetrabilitatea, întinderea şi activitatea nu sînt trei lucruri deosebite, ci trei noţiuni diferite" [38]. Toland critică de pe această poziţie „fabula celor patru elemente" şi afirmă structura atomară a materiei, indivizibilitatea, simplitatea, infinitatea cantitativă, precum şi varietatea atomilor din care sînt alcătuite toate lucrurile. Universul este un sistem de vîrtejuri ale materiei.

Cu toată evidenta superioritate faţă de definiţiile date înaintea sa, această caracterizare a materiei poartă amprenta mecanicismului şi metafizicii. Filozoful nu a putut renunţa la impenetrabilitate şi indivizibilitate, nu a putut depăşi linia de orizont a veacului său, cu toate că, mai mult decît alţi gînditori contemporani, a înţeles mărginirea şi viciile materialismului metafizic mecanicist.

De teoria cunoaşterii Toland s-a ocupat relativ puţin. Există însă temeiul să afirmăm că, pornind atît de la Spinoza, cît şi de la Locke, el a reeditat încercarea lui Hobbes care voia să-l corecteze pe Bacon prin Descartes. „Simţurile nu vă vor dezamăgi niciodată — scrie Toland —, numai dacă veţi chema în ajutor raţiunea" [39].

Prin raţiune pătrundem legile realităţii, ea ne permite să cunoaştem relaţii şi fenomene inaccesibile simţurilor, ca, de pildă, mişcarea corpurilor cereşti, distanţa dintre ele, vitezele mari sau mişcările prea lente. Toland n-a putut însă merge mai departe de afirmarea legăturii dintre simţuri şi gîndire.

Concepţia filozofică a lui Toland, preluată ulterior de materialiştii francezi [40], a fost o încercare remarcabilă de a depăşi mărginirea mecanicistă atît a ştiinţelor, cît şi a filozofiei din vremea sa, de a schiţa perspectivele dezvoltării ulterioare a acestora. Comparînd punctul de vedere teologic caracteristic ştiinţelor naturii din secolele XVII—XVIII cu cel determinist al filozofiei materialiste din aceeaşi perioadă, Engels spunea (şi vorbele lui se referă la Toland) : „Filozofia de atunci are marele merit că nu s-a lăsat indusă în eroare de limitarea cunoaşterii naturii din acel

---

[38] *Ibidem*, p. 165.

[39] *Ibidem*, p. 139.

[40] G. V. Plehanov arată, de pildă, că „Helvetius împărtăşea în toate chestiunile fundamentale ale «*metafizicii*» (de exemplu în aceea a materiei, a spaţiului, a infinitului etc.) concepţiile materialistului englez J. Toland" (vezi *Contribuţiuni la istoria materialismului*, Bucureşti, Edit. P.C.R., 1947, p. 63).

timp, că, începînd cu Spinoza și terminînd cu marii materialiști francezi, ea a perseverat să explice lumea prin ea însăși și să lase pe seama științei naturii din viitor justificările de amănunt" [41].

★

Scurta expunere de mai sus a fost gîndită ca o readucere la suprafața conștiinței filozofice actuale a unui nume, a unei personalități prin contribuția căreia gîndirea a fost pregătită să devină ceea ce este astăzi. Filozofia marxistă este atotcuprinzătoare, adică bogată, pentru că nu-și restrînge moștenirile prin opțiuni arbitrare sau prin denaturări limitatoare, ci își asimilează tot trecutul pe care-l înțelege și și-l explică, pe care, adică, îl preia critic.

Istoriografia marxistă este aceea care asigură o autentică exegeză și deci o corectă înțelegere și încorporare. Se cuvine ca, în contextul filozofiei moderne, istoriografia marxistă să nu-l uite pe John Toland, căci el a contribuit într-o măsură considerabilă la întreținerea punții înguste de legătură între două maluri îndepărtate : dialectica strălucitoare, robustă, fățișă a materialismului antic și dialectica timidă, inconștientă de sine a perioadei moderne de pînă la apariția filozofiei clasice germane.

[41] F. Engles, *Dialectica naturii*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 334.

VORBIRE, ANIMISM, MAGIE, TOTEM ŞI MIT

DE

HENRI WALD

Animismul, magia, totemul, mitul şi tabuul nu sînt doar *exprimate* prin limbaj, ci sînt şi *roade* ale limbajului, limbajul nefiind doar *veşmîntul* gîndirii, ci însuşi *corpul* ei.

Împreună cu munca, limbajul, înţeles ca unitate indisolubilă dintre vorbire şi gîndire, face parte integrantă din modul fundamental de a fi al omului. Muncind şi vorbind s-a transformat antropoidul în om. Antropoizii au devenit oameni colaborînd în lupta cu natura. Decalajul dintre ceea ce aveau nevoie să facă şi ceea ce erau în stare să facă i-a silit, la început, să stabilească raporturi de „bună înţelegere" cu puterile ascunse din natură. Uimiţi de capacitatea de comunicare a limbajului, oamenii au încercat să *SE* înţeleagă cu natura în acelaşi fel în care începuseră să *SE* înţeleagă între ei. Ei credeau că pot comunica şi cu natura după modelul comunicării între ei.

Fiind în mult mai mare măsură decît se crede roade ale limbajului, animismul, magia, totemul, mitul, tabuul sînt primele punţi pe care le construiesc oamenii între ei şi necunoscutul de „dincolo" de lucruri.

„Este suficient, în sfîrşit, să reflectezi un moment asupra originii religiilor pentru a descoperi ce sumă de consecinţe morale, sociale, economice şi altele pot să se nască dintr-un fenomen numai verbal", conchide Jacques Bens în postfaţa pe care o scrie pentru romanul lui Boris Vian intitulat *L'écume des jours*.

Ridicîndu-se împotriva naturii, oamenii au pierdut spontaneitatea paradisiacă a adaptărilor la mediu şi au pătruns „în conştiinţa infernală a căutărilor". „Animalul — scrie H. Bergson — este sigur de el însuşi. Între scop şi act nimic nu se interpune la el. Dacă prada lui este aici, el se aruncă asupra ei. Dacă se află la pîndă, aşteptarea lui este o acţiune anticipată şi va forma un tot nedivizat împreună cu actul care se îndeplineşte. Dacă scopul definitiv este îndepărtat, după cum se întîmplă

Rev. filoz., **13**, p. 5, 633–647, Bucureşti, 1966

cînd albina își construiește stupul, este un scop pe care animalul îl ignoră ; el nu vede decît obiectul imediat..." [1]. Oamenii însă conlucrează, cu ajutorul limbajului, la realizarea unor scopuri care întrec mereu puterile lor actuale. Ei simt nevoia ca lucrurile asupra cărora acționează să fie însuflețite de intenții favorabile lor. „Neputînd acționa asupra ei, sperăm ca ea să acționeze pentru noi. Natura se va impregna deci de umanitate. Însă ea nu o va face decît în măsura necesarului. În lipsă de putere, avem nevoie de încredere. Pentru a ne simți în largul nostru, trebuie ca evenimentul care se decupează sub ochii noștri din ansamblul realului să pară însuflețit de o intenție "[2]. Socotindu-le asemenea lor, oamenii cer lucrurilor să le răspundă la apel cu aceleași bune intenții cu care le răspund semenii.

Cu toate acestea, puterea de muncă a oamenilor crește necontenit și compensează din ce în ce mai mult scăderea capacităților lor de adaptare. Primitivul răspunde *mitic* numai la întrebarea *de ce* se petrec lucrurile așa, și nu altfel, dar la întrebarea *cum* se petrec lucrurile, el răspunde din ce în ce mai *științific*.

Oamenii încep să explice lucrurile după modelul relațiilor sociale dintre ei. Privirea teoretică a oamenilor nu poate ajunge la structura lucrurilor decît după ce străbate structura practicii sociale. Încă Emile Durkheim a insistat asupra faptului că „înțelegerea logică este o funcție a societății, deoarece ia formele și atitudinele pe care aceasta i le imprimă"[3], că „societatea este aceea care a furnizat canavaua asupra căreia a lucrat gîndirea logică" [4].

Relațiile de egalitate și ajutor reciproc au fost acelea care au modelat atitudinea animistă față de lume a oamenilor din comuna primitivă. Ei chemau în ajutor lucrurile așa cum chemau în ajutor semenii. Înainte de scindarea societății în stăpîni și sclavi, oamenii stabiliseră cu natura un dialog oarecum patriarhal. După aceea sufletele lucrurilor au devenit zei, iar dialogul s-a transformat în rugăciune. În cele din urmă, cunoașterea a ajuns un păcat, iar ignoranța o virtute.

Animismul nu a fost însă numai preistoria viitoarelor religii, ci și preistoria filozofiei. Prin animism, oamenii au izbutit să realizeze în germene unul din demersurile de bază ale gîndirii teoretice : *distincția dintre individual și general*. Sigmund Freud spune că „animismul este un sistem intelectual, prima teorie completă a lumii..." [5].

Desigur că omul primitiv, cu slaba sa putere de abstractizare, nu a fost în stare să desprindă generalul de individual și să-l exprime printr-un cuvînt abstract. Iconoclastia a devenit posibilă mult mai tîrziu. La început, omul nu a putut reține generalul decît individualizat, mai ales, într-o anume plantă sau într-un anume animal. După ce arată că „elementele reflecțiunii mitice se situează întotdeauna la mijlocul drumului dintre

---

[1] Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1939, p. 145.
[2] *Ibidem*, p. 173.
[3] Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p. 339.
[4] *Ibidem*, p. 211.
[5] S. Freud, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1925, p. 132.

percepţii şi concepte" [6], Claude Lévi-Strauss precizează : „Gîndirea sălbatică nu distinge momentul observaţiei de acela al interpretării şi nici nu înregistrează, mai întîi observîndu-le, semnele emise de un interlocutor pentru a căuta după aceea înţelegerea lor ; el vorbeşte, şi emisiunea sensibilă aduce o dată cu ea şi semnificaţia ei" [7]. Gîndirea omului primitiv nu poate încă să facă abstracţie de individualul în care şi prin care se realizează generalul şi, astfel, să reducă generalul la starea lui „pură". „Gîndirea sălbatică îşi aprofundează cunoaşterea cu ajutorul unor *imagines mundi*" [8].

În gîndirea primitivă, noţiunile se află împreună cu reprezentările figurale din care au provenit recent. De aceea ele sînt conservate într-un limbaj a cărui scriere constă în aceste „imagines mundi". Va mai trece încă multă vreme pînă cînd aceste „imagini ale lumii" se vor transforma, încetul cu încetul, în pictograme, ideograme şi, în sfîrşit, în litere. Subţierea materialităţii grafice a limbajului, prin uzarea metaforelor şi sărăcirea caracterelor individuale, pînă la transparenţa de galantar a literei a fost un proces deosebit de anevoios şi de îndelungat.

Deocamdată, limbajul, prin care oamenii primitivi se adresează atît mediului social, cît şi celui natural, are o scriere *totemică*. Totemul este îndeobşte o plantă sau un animal care întruchipează reprezentarea din preajma noţiunii privitoare la esenţa tribului, tot aşa după cum, mai tîrziu, o pictogramă va figura reprezentarea care susţine noţiunea despre un gen de lucruri. „Oamenii aveau nevoie, pentru colectivităţi şi indivizi, de un nume permanent, fixat prin scriere... Totemismul se naşte astfel nu dintr-o nevoie religioasă, ci dintr-o nevoie prozaică, practică. Nucleul totemismului, denumirea, este un rezultat al tehnicii scrierii primitive. Caracterul totemului este acela de semne de scriere uşor de reprodus. Însă, o dată ce sălbaticii şi-au dat numele unui animal, ei au dedus din el ideea unei înrudiri cu acest animal" [9].

Totemul este deci un simbol vizual. El nu opreşte asupra individualităţii lui toate privirile omului primitiv ; pe unele le lasă să treacă mai departe către generalul invizibil pe care îl simbolizează. Criticînd interpretările curente asupra totemului, Claude Lévi-Strauss scrie : „Animalele totemismului încetează să mai fie numai sau mai ales creaturi temute, admirate sau rîvnite : realitatea lor sensibilă lasă să se întrezărească noţiuni şi relaţii, concepute de gîndirea speculativă pornind de la datele observaţiei. Se înţelege, în sfîrşit, că speciile naturale nu sînt alese fiindcă « sînt bune de mîncat », ci fiindcă « sînt bune de gîndit »[10].

Totemul este un „semnificant" al cărui „semnificat" este un general reflectat de o noţiune. Împreună cu noţiunea pe care o transcrie, totemul alcătuieşte limbajul totemic. „Totemismul este totdeauna un artificiu limitat de limbaj, asumîndu-şi o funcţie precisă : a diferenţia în mod

---

[6] Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 27.
[7] *Ibidem*, p. 294–295.
[8] *Ibidem*, p. 348.
[9] Pikler şi Somló, *Der Ursprung des Totemismus*, 1901, *apud* S. Freud, *op. cit.*, p. 153–154.
[10] Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1962, p. 128.

cultural grupurile care sînt părți primitoare sau dătătoare într-un circuit oarecare de schimburi de femei și de hrană. Mitologia este un limbaj în libertate. Codul totemic este restrîns la necesitățile praxisului; în schimb, fiecare societate este în măsură de a exploata pentru a-și elabora miturile un imens cîmp de semne, împrumutate atît de la situațiile culturale, cît și de la datele naturale"[11]. Să nu se uite însă că, în interiorul limbajului, vorbirea nu absoarbe gîndirea, după cum susțin neopozitiviștii, ci alcătuiește împreună cu ea o unitate *contradictorie*.

Totemismul este scrierea unui limbaj în cadrul căruia gîndirea a început *deja* să distingă generalul de individual, dar nu a reușit *încă* să-l conceapă în „puritatea" lui exclusiv inteligibilă. Arătînd că „însuși sensibilul este acela care, dîndu-se, dezvăluie o organizare ce îl transcende" [12], Lucien Sebag atrage și el atenția că „masa de date empirice, care sînt acumulate chiar în cel mai mic trib din America de Sud, presupune o clasificare a universului, o viziune sistematică, care nu poate totuși niciodată să se desprindă de materia sensibilă pe care o înglobează" [13].

În limbajul totemic, gîndirea nu poate încă să desprindă inteligibilul de sensibil, dar a început deja să-i deosebească. De aceea, totemul este unitatea sincretică dintre vizibil și invizibil, el este vizibilitatea invizibilului; el așteaptă să fie nu numai „perceput", ci și „priceput".

Alături de desene rupestre, totemul sporește stabilitatea cuvintelor și contribuie astfel, în mai mare măsură decît vorbele, la cristalizarea reflectării generalului în structuri logice.

Permanența generalului este mult mai bine prinsă și păstrată în cuvinte scrise decît în cuvinte rostite. Inscripția e mai constantă decît vorba. Un cuvînt consolidat printr-o inscripție exprimă mult mai adecvat generalul decît o vorbă doar rostită. „Vorba, fluidă, aeriană, se pretează ușor la combinații dintre cele mai fanteziste; dimpotrivă, întipărită pe un perete de stîncă sau pe un os, imaginea vizuală este fixată *ne varietur*; ea devine astfel un obiect de percepție imuabilă și ia loc în real. Ea deschide calea primelor tatonări ale gîndirii logice" [14].

Valoarea totemului rezidă în faptul că trezește în mintea privitorului noțiunea pe care o transcrie. Totemul nu este însă o scriere propriu-zisă; el continuă să fie o metaforă. Totemul individualizează asemănările prin care se manifestă o *însușire* generală sau o parte din întregurile prin care se manifestă un *raport* general. Totemul este o metaforă care provine din compararea forțelor invizibile cu cele vizibile, luîndu-se permanent ca model relațiile sociale organizate prin limbaj. După ce atrage atenția că „metafora, căreia i-am subliniat de multe ori rolul pe care îl joacă în totemism, nu este o tardivă înfrumusețare a limbajului, ci unul din modurile lui fundamentale" [15], Claude Lévi-Strauss arată

---

[11] Luc de Heusch, *Vers une mythologique?*, în „Critique", 1965, nr. 219—220, p. 713.
[12] Lucien Sebag, *Le mythe : code et message*, în „Les temps modernes", 1965, p. 1622.
[13] *Ibidem*, p. 1 617.
[14] Theodore Ruyssen, *De la parole au mythe*, Actes du XIIe Congrès intern. de philos., vol. IV, p. 308.
[15] Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1962, p. 146.

că „genezele totemice... consistă în relaţii metaforice, a căror analiză dezvăluie mai degrabă o « etno-logică » decît o « etno-biologie » : a spune că clanul A « descinde » din urs şi că clanul B « descinde » din vultur nu este decît un fel de a stabili, concret şi prescurtat ,că raportul dintre A şi B este analog unui raport între specii" [16]. Autorul citat revine în repetate rînduri asupra faptului că „structura universului reproduce pe aceea a societăţii [17], că „lumea animală este deci gîndită în termeni ai lumii sociale" [18]. Cît de puternică este presiunea organizării sociale asupra formării metaforelor totemice reiese şi din exemplul deosebit de semnificativ pe care îl dă în aceeaşi lucrare : „Puiul de găină şi porcul — animale importate din Europa — au fost utilizate pentru a atribui un clan convenţional şi metişilor proveniţi dintr-o femeie indiană şi un bărbat alb (în virtutea filiaţiei patriliniare, care, altfel, i-ar fi lipsit de clan)" [19].

Trebuie să nu se piardă nici un moment din vedere faptul că valoarea totemului nu constă în materialitatea lui individuală, ci în semnificaţia lui ideală. În limbajul totemic, principala funcţie a metaforei nu este de a potenţa expresivitatea unei idei, ci de a participa şi a contribui la formarea şi consolidarea ei. Totemul este o metaforă orientată spre inteligibil în mult mai mare măsură decît spre sensibil. De ce totemul ia chip de plantă sau de animal? Nu atît pentru că sînt la îndemînă, cît mai ales pentru că oferă omului un mod de organizare a gîndurilor. „La urma urmei, dacă tipologiile zoologice şi botanice sînt folosite mai adesea şi mai uşor decît celelalte, aceasta nu poate fi decît din pricina poziţiei lor intermediare, la egală distanţă logică între formele extreme de clasificare, categorice şi particulare. În noţiunea de specie, punctul de vedere al extensiunii şi acela al comprehensiunii se echilibrează : considerată izolat, specia este o colecţie de indivizi, însă în raport cu o altă specie este un sistem de definiţii" [20].

Trecîndu-se, deocamdată, peste falsa identificare, de inspiraţie neopozitivistă, a speciei cu o colecţie şi a genului cu un ansamblu de definiţii, observaţia lui Claude Lévi-Strauss este deosebit de interesantă. Într-adevăr, specia este o realitate ambivalentă ; ea are două feţe : una este îndreptată spre individual, iar cealaltă spre general. În vreme ce individualul nu mai poate fi gîndit, ci doar arătat, generalul nu mai poate fi arătat, ci doar gîndit. Reprezentînd specia, totemul devine aspectul vizibil al cuvîntului în care şi prin care se constituie primele noţiuni. Referindu-se la totem, Lévi-Strauss observă că, „prin dublul său caracter de organism, adică de sistem, şi de emanaţie a unei specii — care este un totem într-un sistem —, animalul apare ca o unealtă conceptuală cu multiple posibilităţi pentru a detotaliza şi pentru a retotaliza n-are importanţă care domeniu, situat în sincronie sau în diacronie, în concret sau în abstract, în natură sau în cultură" [21].

---

[16] *Ibidem*, p. 43.
[17] *Ibidem*. p. 61.
[18] *Ibidem*, p. 117.
[19] *Ibidem*, p. 30.
[20] Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 179—180.
[21] *Ibidem*, p. 196.

Semnalînd cum „diferențele dintre animale, pe care omul poate să le extragă din natură și să le treacă pe seama culturii (fie descriindu-le sub formă de opoziții și de contraste, deci conceptualizîndu-le, fie scoțînd părți concrete, dar neperisabile : pene, ciocuri, dinți — ceea ce constituie de asemenea o « abstracție »), sînt asumate ca embleme de către grupuri de oameni, pînă la denaturarea propriilor lor asemănări"[22], autorul distinge abstracția inductivă a însușirilor generale de abstracția analitică a părților unui întreg și deschide astfel calea spre distingerea totemurilor metaforice de cele metonimice. „În consecință — scrie el —, cînd raportul dintre specii (umană și animală) este socialmente conceput ca metaforic, raportul dintre sistemele respective de denumiri ia un caracter metonimic ; și cînd raportul dintre specii este conceput ca metonimic, sistemele de denumiri își asumă un caracter metaforic" [23]. Boșimanii, de pildă, raportîndu-se metaforic la organismul unui anumit animal, își denumesc metonimic elementele componente ale clanului lor. În treacăt fie spus, contemporanii noștri procedează deseori la fel, numai că la un nivel superior de generalitate. Nu se spune adesea „capul statului" sau „talpa țării", sau „brațul legii" etc. ? Firește că un grup social care se raportează metonimic numai la o anumită parte a unui organism animal, avînd, în consecință, drept totem un „cioc" sau „un dinte", își făurește un sistem metaforic de denumiri.

Oricum, totemismul „pune o echivalență logică între o societate de specii naturale și un univers de grupuri sociale..." [24]. Deci o propoziție de tipul „Eu sînt cangur" ascultă de aceleași legi logice ca și propoziția „Eu sînt om". Numai că primitivul nu dispune de un predicat abstract, ci de unul concretizat într-un totem. Între el și totem, primitivul nu afirmă niciodată o echivalență materială, ci numai una logică. În propozițiile limbajului primitiv, totemul este un predicat. „Gîndirea sălbatică este logică în același sens și în același fel ca a noastră, însă așa cum este a noastră cînd se aplică numai cunoașterii unui univers căruia îi recunoaște simultan proprietăți fizice și proprietăți semantice" [25].

Caracterul strict logic și nicidecum real pe care îl au echivalențele afirmate de gîndirea primitivă reiese și din modul de înlocuire a jertfelor umane cu jertfe animale, iar acestea, la rîndul lor fiind înlocuite, în cele din urmă, cu jertfe vegetale. Referindu-se la înlocuirea jertfirii unui bou cu jertfirea unui castravete, E. E. Evans-Pritchard scrie : „Asemănarea este conceptuală, nu perceptuală ; « este » se întemeiază pe o analogie calitativă, care nu implică expresia unei simetrii : un castravete este un bou, însă un bou nu este un castravete" [26].

Totemismul este un limbaj prin care oamenii primitivi își organizează viața socială. El este o „gramatică" sortită să degenereze în „lexic" ori de cîte ori grupul social își modifică structura. El este un sistem ere-

---

[22] *Ibidem*, p. 143.
[23] *Ibidem*, p. 272.
[24] *Ibidem*, p. 138.
[25] *Ibidem*, p. 355.
[26] E. E. Evans-Pritchard, *Neue Religion*, Oxford, 1956, p. 128, *apud* Cl. Lévi-Strauss.

ditar de clasificare de o incontestabilă rigurozitate logică. „Exemplul tribului Aşanti, în care fiul moşteneşte prohibiţiile alimentare ale tatălui şi fiica ale mamei, sugerează de asemenea că spiritul unor asemenea sisteme este mai degrabă « logic » decît « genealogic »" [27].

Dar oamenii primitivi îşi organizează raporturile lor cu „forţele naturii" tot prin limbaj. Firește că, în mintea lor, aceste forţe ale naturii nu pot dobîndi forma unor expresii ştiinţifice, ci numai a unor expresii magice. Puterea lor de generalizare este încă redusă. Ei dispun de foarte puţine cuvinte abstracte, şi nici acestea nu pot atinge un nivel mai înalt de generalitate. Claude Lévi-Strauss ne informează că „limba şinook, limbă din nord-vestul Americii de Nord, foloseşte cuvinte abstracte pentru a desemna multe proprietăţi sau calităţi ale fiinţelor şi lucrurilor ... Propoziţia : omul rău a omorît bietul copil se redă în limba şinook astfel : răutatea de om a omorît sărăcia de copil..." [28]. Dar acest exemplu dovedeşte mai degrabă că limbajul primitivilor nu atinge încă nivelul de abstracţie al adjectivului, de vreme ce adjectivul apare substantivat şi legat de un substantiv. Faptul că „acelaşi termen yoruba desemnează în acelaşi timp căsătoria, mîncarea, posesiunea, meritul, cîştigul, agonia" [29] nu înseamnă că acest termen este abstract. Sincretic nu înseamnă abstract, după cum vag nu înseamnă general. Iar faptul că acelaşi termen înseamnă în acelaşi timp „a se căsători" şi „a mînca", sau „îmbrăţişarea amoroasă" şi „momeala prin pasăre" dovedeşte încă o dată că interesul practic este acela care selectează metaforele şi le trasează drumul. Tot despre sincretism este vorba atunci cînd, „pe plan semantic, murdăria, cel puţin în gîndirea indienilor din America de Nord, consistă în conjuncţia foarte strînsă a doi termeni care au fost destinaţi să rămînă fiecare în stare « pură »" [30]. Ceea ce nu este concret nu înseamnă neapărat că este abstract. Alături de cuvinte concrete, limbajul primitiv utilizează şi cuvinte sincretice. Înainte de a ajunge la abstracţii, primitivii îşi structurează gîndurile lor despre proprietăţile *mai generale* ale lucrurilor în cuvinte sincretice, polisemantice.

Nivelul de abstracţie la care se pot ridica primitivii apare îndeajuns de limpede din modul în care îşi codifică „unităţile contradictorii" pe care le întîlnesc în cale. Categoriile „accesibil şi inaccesibil" se numesc, mai întîi, „urs şi vultur", mai tîrziu „pămînt şi cer" şi, în cele din urmă, „jos şi sus".

Claude Lévi-Strauss nu vrea să vadă în aceste deosebiri trepte din ce în ce mai înalte ale progresului pe care îl face gîndirea urcînd de la concret la abstract. Trecerea de la gîndirea totemică la cea ştiinţifică nu-i apare ca un progres de la inferior la superior în cunoaşterea lumii. „Gîndirea magică nu este un debut, un început, o schiţă, partea unui tot încă nerealizat, ea formează un sistem bine articulat; sub acest raport, independent de celălalt sistem din care se va constitui ştiinţa,

---

[27] Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 177.
[28] *Ibidem*, p. 3.
[29] *Ibidem*, p. 175.
[30] *Ibidem*, p. 70.

afară de analogia formală care le apropie și care face din primul un fel de expresie metaforică a celuilalt" [31]. Situîndu-se pe poziţiile anistorice ale structuralismului, Lévi-Strauss susţine că aprofundarea explicaţiei ştiinţifice consistă în înlocuirea unui limbaj mai puţin inteligibil cu un altul mai inteligibil. Contestînd existenţa contradicţiilor în natură, dar acceptînd existenţa lor în limbaj, el consideră că totemismul şi ştiinţa nu sînt nimic altceva decît două modalităţi ale discursului prin care oamenii îşi pot organiza socialmente acţiunile lor asupra naturii. Schimbarea structurii sociale determină degradarea totemismului din gramatică în lexic şi construirea unui nou limbaj din molozul vechiului discurs.

Respingînd, pe drept cuvînt, deosebirea calitativă dintre logica primitivilor şi logica noastră, Lévi-Strauss nu mai ţine seama nici de deosebirea calitativă dintre cunoştinţele noastre şi cunoştinţele lor. „Ideea că universul primitivilor (sau pretinşi astfel) consistă în primul rînd în mesaje nu este nouă. Însă pînă la o dată recentă se atribuia o valoare negativă acestui fapt care, în mod greşit, a fost luat drept un caracter distinctiv, ca şi cum această diferenţă între universul primitivilor şi al nostru ar conţine explicaţia inferiorităţii lor mintale şi tehnologice, în vreme ce ea îi pune mai degrabă pe acelaşi picior cu teoreticienii moderni ai documentării" [32]. Neuitîndu-se distanţa care desparte cunoştinţele concrete ale primitivilor de cunoştinţele abstracte ale noastre, citatul de mai sus ar putea fi apreciat şi ca o ironie adresată acelor teoreticieni contemporani care, folosind cea mai avansată tehnică, încearcă să readucă ştiinţa la concretitudinea primelor cunoştinţe.

Lévi-Strauss crede că deosebirea dintre limbajul primitiv şi limbajul ştiinţific se reduce doar la faptul că „întreaga ştiinţă se construieşte pe distincţia dintre contingent şi necesar, care este şi aceea dintre eveniment şi structură" [33], în vreme ce „reflecţiunea mitică apare ca o formă intelectuală de bricolaj" [34], adică un discurs care ignoră deosebirea dintre individual şi general. Autorul îşi precizează gîndul arătînd că „inginerul caută mereu să-şi deschidă o trecere şi să se situeze *dincolo*, în vreme ce cel ce meştereşte (*le bricoleur*), de voie, de nevoie, rămîne *dincoace*, ceea ce este un alt fel de a spune că primul operează cu ajutorul conceptelor, iar al doilea cu ajutorul semnelor" [35].

Cred însă că nu absenţa sau prezenţa distincţiei dintre individual şi general deosebeşte gîndirea primitivă de gîndirea noastră, ci diferenţa dintre cele două modalităţi ale acestei distincţii: în faţa primitivului, generalul se individualizează, iar în faţa contemporanului nostru individualul se generalizează. Lévi-Strauss nu ignoră faptul că „proprietăţile accesibile gîndirii sălbatice nu sînt aceleaşi pe care le reţine atenţia savanţilor. După fiecare caz, lumea fizică este abordată de la capete opuse: unul suprem concret, celălalt, suprem abstract; sau fie sub unghiul

[31] *Ibidem*, p. 21.
[32] *Ibidem*, p. 354.
[33] *Ibidem*, p. 32.
[34] *Ibidem*, p. 32.
[35] *Ibidem*, p. 30.

calităţilor sensibile, fie sub unghiul proprietăţilor formale" [36]. Totuşi, el rămîne la părerea că avem de-a face cu două tipuri de limbaj : primul serveşte primitivului să-şi definească opoziţiile sensibile, iar celălalt foloseşte modernului să codifice contrastele dintre sensibil şi logic, precum şi opoziţiile logice. Lévi-Strauss admite că discursul conceptual este superior discursului totemic, dar nu din punctul de vedere al cunoaşterii, ci numai al capacităţii organizatorice. „Orice clasament este superior haosului ; şi chiar un clasament la nivelul proprietăţilor sensibile este o etapă către un ordin raţional" [37].

Primitivul nu se limitează însă la exercitarea practicii sale asupra sensibilului, ci, prin limbaj, se adresează şi inteligibilului, punînd astfel, în felul său, problema cunoaşterii raţionale a legilor naturii. Siliţi să-şi anticipeze rezultatele muncii lor, oamenii au simţit de la început nevoia să-şi pună activitatea prezentă sub ocrotirea viitorului. „În vreme ce animalul, căruia îi ajunge instinctul, trăieşte în acord spontan cu mediul lui, omul, care deosebeşte posibilul alături sau dincolo de real, caută o protecţie împotriva a ceea ce acest posibil poate să conţină primejdios şi se refugiază în mit, care este deja un început de acţiune, o încercare închipuită pentru a se feri de neprevăzut " [38]. Deoarece dorinţele *mediate* ale oamenilor depăşesc întotdeauna posibilităţile lor *imediate*, ei încearcă să stabilească, prin ritualuri magice, un sistem de „convorbiri" cu necunoscutul din spatele lucrurilor asupra cărora acţionează. „Motivele care împing la exercitarea magiei sînt uşor de recunoscut : ele sînt dorinţele umane" [39].

Sperînd să obţină *prin magie* bunăvoinţa puterilor invizibile, primitivii caută să depăşească *prin totem* opoziţia dintre ei şi mediu, devenită atît de „sfîntă" în unele religii de mai tîrziu. Ei cred că vor fi mai lesne înţeleşi de forţele ascunse în lucruri dacă vor izbuti să restabilească legăturile de rudenie cu natura împotriva căreia au îndrăznit să se ridice. Prin totemism, omul încearcă să se apropie din nou de natură. „Se ştie că cuvîntul *totem* a fost format pornindu-se de la ojibwa, limba algonkină din regiunea de nord a Marilor lacuri ale Americii septentrionale. Expresia *ototeman* înseamnă aproximativ „face parte dintre părinţii mei" [40]. Totemismul este limbajul care mediază dialogul dintre cultură şi natură, cu intenţia de a micşora discontinuitatea dintre ele. De aici provine forţa magică cu care este încărcat totemul. Să nu uităm că totemul este icoana pe care se sprijină ideea despre esenţa clanului. Puterea totemului de a viza viitorul îşi are izvorul în capacitatea previzională a noţiunii pe care o susţine. Acţionînd asupra simbolurilor, primitivii cred că au făcut o repetiţie generală a succesului lor viitor. Desenarea pe peretele peşterii a unui bizon răpus era menită să asigure reuşita vînătorii proiectate. Proprietatea noţiunilor de a se referi nu numai la lucrurile

[36] *Ibidem*, p. 356.
[37] *Ibidem*, p. 24.
[38] Th. Ruyssen, *De la parole au mythe*, Actes du XIIe Congrès intern. de philos., vol. IV, p. 303–304.
[39] S. Freud, *op. cit.*, p. 118.
[40] Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, p. 25.

trecute şi prezente, ci şi la cele viitoare se transfigurează în puterea magică a totemului de a îndeplini dorinţele.

Două sînt principiile fundamentale pe care se întemeiază magia : asemănătorul produce asemănătorul şi acţiunea asupra părţii are efect asupra întregului. În primul caz este vorba de magia metaforică, iar în cel de-al doilea de magia metonimică.

Există, după părerea mea, o anumită legătură între faptul că magia se exercită prin similitudine şi prin contiguitate şi faptul că noţiunile se formează datorită energiei metaforice şi metonimice a cuvintelor : puterea limbajului de a prevedea evenimentele viitoare este împinsă, sub presiunea afectivităţii, peste posibilităţile practice ale primitivilor. În ultimă instanţă, succesul unei acţiuni este decis de fidelitatea cu care noţiunea din spatele figurii reflectă identitatea însuşirilor sau a raporturilor avute în vedere. Însă, în limbajul primitiv, distanţa dintre exactitatea cunoştinţelor şi urgenţa nevoilor este încă enormă ; de aceea, primitivul încearcă să o umple cu ideea de sacru şi cu ritualuri magice. „După cum gîndirea, care nu cunoaşte distanţele, reuneşte uşor în acelaşi act de conştiinţă lucrurile cele mai îndepărtate în spaţiu şi în timp, tot aşa lumea magică va sări telepatic peste distanţele spaţiale şi va trata raporturile trecute ca şi cum ar fi actuale" [41].

Totemul, desenele, pictogramele, ideogramele şi literele devin, astfel, sacre, iar în mozaism şi creştinism întregul limbaj capătă prerogative divine şi apare ca făuritor de lume. „Caracterele au o virtute magică, ele închid un ordin, ele ascund un secret, care nu se dezvăluie decît iniţiatului" [42], scrie J. G. Février despre înfăţişarea grafică a limbajului primitiv. Iar Mario Pei constată şi el că „numeroase popoare cred în originea divină a limbii şi a scrierii lor" [43]. El a ajuns chiar să presupună „că scrierea s-a dezvoltat nu ca un auxiliar al limbii vorbite, ci ca un însoţitor al religiei şi un depozitar al tradiţiei sacre" [44].

Cu o deosebită forţă se manifestă caracterul sacru al limbii atunci cînd este vorba de nume personale. Numele personale se află într-o situaţie privilegiată. Despre ceea ce există mai jos de persoana umană nu se mai poate vorbi, ci numai indica ; iar mai sus de persoana umană nu mai există nimic sau cel mult Dumnezeu. Omul este mai degrabă un gen care conţine un singur exemplar decît un exemplar care ar aparţine unui anumit gen. De aceea „numele este acela care, după primitivi, constituie partea esenţială a unei persoane (sau a unui spirit) ; cînd se ştie numele unei persoane sau al unui spirit, s-a dobîndit prin însuşi acest fapt o anumită putere asupra purtătorului acestui nume" [45]. De asemenea, „o schimbare de personalitate presupune o schimbare de nume, şi aici este originea impunerii unui nou nume celui care intră în anumite ordine călugăreşti sau celui care a fost ales papă" [46].

---

[41] S. Freud, *op. cit.*, p. 120.
[42] J. G. Février, *op. cit.*, p. 533.
[43] M. Pei, *Histoire du langage*, Paris, Payot, 1956, p. 61.
[44] *Ibidem*, p. 125.
[45] S. Freud, *op. cit.*, p. 115.
[46] M. Pei, *op. cit.*, p. 147—148.

Persoana umană devine, treptat, principalul semnificant al discursului despre ceea ce nu se ştie încă. Antropomorfizîndu-se, forţele naturii se transformă în străbuni generatori şi eroi demiurgici. Însă, înainte de a se transforma în zei după chipul şi asemănarea oamenilor, forţele naturii au trecut mai întîi prin forme intermediare mixte : şerpi cu mîini de om, tauri cu cap de om etc. Mitul este o povestire care narează faptele eroice ale acestor fiinţe prodigioase. Fiinţele care populează miturile sînt imagini sensibile ale cuvintelor unui discurs care mijloceşte comunicarea dintre oameni şi mediul lor de trai. Povestind miturile, oamenii sperau că se pot întoarce la acel timp fabulos în care au fost create lucrurile şi că, devenind, astfel, pentru o clipă, contemporani cu creatorii, se vor împărtăşi din puterea lor demiurgică. De aceea, încercau să-şi *reamintească*, *repovestind* miturile, modul în care au fost create lucrurile. Oamenii şi-au dat seama de la început că nu pot acţiona eficient asupra lucrurilor dacă nu le cunosc originea. „Acela care este capabil să-şi *reamintească* dispune de o forţă magico-religioasă şi mai preţioasă decît acela care *cunoaşte* originea lucrurilor" [47], observă Mircea Eliade. Mitul are deci o deosebită valoare magică. Mitul este un limbaj prin care oamenii se străduiesc să-şi sporească stăpînirea asupra lumii. „A cunoaşte miturile înseamnă a învăţa secretul originii lucrurilor" [48]. A povesti miturile înseamnă a fi capabil să acţionezi cu eficacitate asupra lucrurilor. Într-o lume în care inteligibilul se ascunde, dar se şi manifestă prin intermediul sensibilului, omul nu se simte închis în el însuşi şi izolat, ci, dimpotrivă, în stare să comunice cu această lume prin mijlocirea înfăţişărilor sensibile ale limbajului. „Departe de a fi, cum s-a pretins adesea, opera unei « funcţiuni fabulatoare », care întoarce spatele realităţii, miturile şi riturile oferă ca valoare principală faptul că păstrează pînă în epoca noastră, sub o formă reziduală, moduri de observaţie şi de reflecţie care au fost (şi rămîn fără îndoială) exact adaptate descoperirilor de un anumit tip : acelea pe care le îngăduie natura, pornind de la organizarea şi exploatarea speculativă a lumii sensibile în termeni privind sensibilul" [49].

Însă, prin limbajul mitic, oamenii intră în contact cu mediul lor de viaţă mai întîi din *nevoi practice* şi mai tîrziu din *curiozitate teoretică*. În mentalitatea primitivilor, miturile servesc la umplerea golurilor care se cască mereu între ce se poate şi ce se vrea. Cu ajutorul miturilor, oamenii încercau să facă practic mai mult decît ştiau teoretic. Mitul este modalitatea arhaică a noţiunii despre ceea ce nu a căzut încă sub controlul oamenilor. Mai mult decît atît, mitul este reprezentarea figurată a unui determinism, a unei cauzalităţi pe care o pot exprima adecvat numai cuvintele abstracte. Hegel spunea că „în mituri, substanţa se exprimă prin imagini, prin reprezentări figurate, spiritualul se dezvăluie prin organul imaginaţiei" [50], dar „elementul sensibil nu este cu adevărat acela

[47] Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 113.

[48] *Ibidem*, p. 25.

[49] Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 25.

[50] G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1954, p. 153.

care permite să se prezinte gîndirea sau noţiunea" [51]. El precizează puţin mai departe că „gîndirea eternităţii se poate exprina doar prin limbaj" [52].

Tocmai pentru că vizează o dimensiune a realităţii inaccesibilă simţurilor trebuie ca miturile să povestească întîmplări petrecute într-un timp al tuturor începuturilor. Mircea Eliade scrie că „mitul povesteşte o istorie sfîntă ; el relatează un eveniment care a avut loc în timpul primordial, timpul fabulos al « începuturilor »" [53]. Evenimentele care s-au petrecut *de mult* şi *departe* seamănă întrucîtva cu esenţa lucrurilor : depăşesc experienţa imediată ; ele nu mai pot fi arătate, ci numai povestite. „Tocmai pentru că au apărut *ab origine*, aceste realităţi nu mai sînt sesizabile în experienţa curentă" [54]. Mitul le preferă datorită asemănării lor cu legile care determină lucrurile. În mit, generalul îşi păstrează încă intact înţelesul său etimologic : *cel ce dă naştere*. Un mit povesteşte aproape întotdeauna o geneză. De aceea, ideea de timp este una din implicaţiile lui fundamentale. „Mitul expune, conform succesiunii discursului, realităţi simultane ; el împrumută un început universului etern..., timpul este inseparabil de mit" [55].

Dar timpul mitic este *sincretic* : în el se amestecă începutul cu sfîrşitul, simultaneitatea cu succesiunea, vremelnicia cu veşnicia. „Propriul gîndirii sălbatice este de a fi intemporală : ea vrea să sesizeze lumea, în acelaşi timp, ca totalitate sincronică şi diacronică..." [56]. Referindu-se tot la timpul mitologic, M. Eliade scrie : „Sfîrşitul este deci implicat în trecut şi viceversa. Aceasta nu are nimic surprinzător, căci imaginea exemplară a acestui început care este precedat şi urmat de un sfîrşit este Anul, Timpul cosmic circular, aşa cum se lasă el sesizat în ritmul anotimpurilor şi în regularitatea fenomenelor cereşti" [57]. În mitologie, ideea de timp se află încă în faza ei sincretică şi globală ; ca să atingă nivelul ei sintetic şi dialectic va trebui să treacă mai întîi printr-o îndelungată etapă analitică şi metafizică. Sincretismul temporal al mitului este încă foarte departe de înţelegerea unităţii dialectice dintre început şi sfîrşit, simultan şi succesiv, etern şi trecător. Totuşi, limbajul mitic exprimă deja demersul raţiunii în această direcţie. Încă Hegel atrăgea atenţia că „miturile nu sînt deci invenţii arbitrare ale preoţilor pentru a înşela poporul, ci producţii ale gîndirii, avînd ca organ imaginaţia şi deci negăsindu-se în ele gîndire pură" [58]. De atunci mulţi teoreticieni s-au oprit asupra raţionalităţii mitului. „Mitul nu este sfîrşitul raţiunii, ci mai degrabă începutul ei, el desfăşoară indistinct toate posibilităţile acestei naturi" [59]. Alţii, sub influenţa filozofiei semantice, consideră că mitul nu este nimic altceva decît povestirea unor fapte care aparţin unui anumit

---

[51] *Ibidem*, p. 181.
[52] *Ibidem*, p. 191.
[53] M. Eliade, *op. cit.*, p. 15.
[54] *Ibidem*, p. 149.
[55] Jean Pépin, *Le temps et le mythe*, în Les études philos., 1962, nr. 1, p. 57.
[56] Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 348.
[57] M. Eliade, *op. cit.*, p. 67.
[58] Hegel, *op. cit.*, p. 152.
[59] Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1953, p. 284.

domeniu într-un limbaj care se referă la un alt domeniu. După aceştia, mitul ia naştere prin folosirea improprie a unui limbaj, iar trecerea de la mit la raţiune nu constă în negarea faptelor, ci în traducerea lor dintr-un limbaj într-altul. „Limba mitului — scrie Hans Werner Bartsch din punctul de vedere al teologiei — este folosită pentru a permite să se enunţe cu ajutorul conceptelor de aici de jos ceea ce se raportează la extraterestru, la Divin" [60]. De fapt, limba mitului este folosită pentru a se exprima, cu ajutorul reprezentărilor, ceea ce nu este reprezentabil : trăsăturile generale ale lucrurilor.

Prin intermediul sensibilului, mitul încearcă să vorbească despre inteligibil. Tocmai în această tendinţă a mitului de a depăşi vizibilitatea lucrurilor şi de a pătrunde „dincolo", pe „celălalt tărîm" rezidă raţionalitatea lui. Ceea ce apropie mitul de raţiune este tocmai această intenţie de a săvîrşi saltul de la oglindirea senzorială a individualului şi a întîmplătorului la reflectarea logică a generalului şi a necesarului. „Mitul fundamentează logosul, lumea care nu se poate decît arăta fundamentează lumea care se poate demonstra..." [61]. Descoperind dialectica individualului şi a generalului implicată chiar în miezul mitului, Lucien Sebag crede că este vorba de un paradox. „Mitul — scrie el — este în întregime clădit pe un paradox : pe de o parte, fiinţele care intervin în povestire nu sînt decît semnificantul contingent al unui semnificat care se situează la un alt nivel ; pe de altă parte, istoria acestor fiinţe este aceea pe care o povesteşte mitul" [62].

Firește că e vorba de un paradox, dar numai dacă se înţelege prin paradox o idee care se abate de la banal, şi nicidecum una care s-ar abate de la raţional. Paradoxul mitului rezidă în însăşi raţionalitatea lui : vizarea generalului prin intermediul individualului.

Raţionalitatea mitului este astăzi incontestabilă, dar tot atît de incontestabil este şi faptul că mitul nu este numai raţionalitate. Mitul este fuziunea a trei elemente : perceptiv, intelectiv şi afectiv. Afectivitatea încarcă percepţiile cu semnificaţii intelectuale, topind semnificaţiile intelectuale în percepţii. Afectivitatea sudează celelalte două elemente componente ale mitului.

Luînd naştere din nevoia urgentă de a acţiona, şi nu de a cunoaşte, mitul este mai puţin o explicaţie şi mai mult un model. El are mai degrabă o valoare operativă decît una cognitivă. „Relaţia mitului cu datul este sigură, însă nu sub forma unei *reprezentări*. Ea este de natură dialectică şi instituţiile descrise în mituri pot fi opusele instituţiilor reale. Chiar acesta va fi totdeauna cazul cînd mitul caută să exprime un adevăr negativ" [63]. Fiind „metafore de gradul al doilea" [64] sau „o utilizare a

---

[60] Hans Werner Bartsch, *La technique de la langue religieuse dans le christianisme primitif*, în „Archivio di filosofia", Padova, 1964, p. 235.

[61] Ernesto Gassi, *Pertinence et insuffisance du langage*, în *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofia*, vol. V, Mexico, 1964, p. 129.

[62] L. Sebag, *op. cit.*, p. 1621.

[63] Cl. Lévi-Strauss, *La geste d'Asdiwal*, în „Les temps modernes", 1961, nr. 179, p. 1 110.

[64] Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, p. 38.

limbajului de gradul doi" [65], miturile sînt menite, în primul rînd, să-i ajute pe oameni la lucru. Ceea ce apărea în mituri cu cea mai mare frecvență era tocmai ceea ce îi interesa pe oameni cel mai mult. „De la început, mitul pare de asemenea guvernat de o opoziție mai înrîuritoare decît celelalte, cu toate că nu este imediat perceptibilă : aceea dintre pămînt și apă, care este de asemenea cea mai direct legată de formele de producție și de relațiile obiective dintre oameni și lume" [66].

Miturile privesc lumea nu numai antropomorfic, ci, mai ales, *sociomorfic*. Modul în care un mit înfățișează natura depinde mai mult de relațiile sociale decît de cele naturale. Într-adevăr, „concepția pe care oamenii și-o fac despre raporturile dintre natură și cultură este în funcție de felul în care se modifică propriile lor raporturi sociale" [67]. Numai că, pornind de la principiul structuralist conform căruia „elementele nu sînt constante, ci numai relațiile" [68], Lévi-Strauss refuză să admită primordialitatea structurii sociale față de concepția despre lume și reduce raportul dintre ele la un proces permanent de ajustare reciprocă. „Cu toate că există neîndoielnic un raport dialectic între structura socială și sistemul categoriilor — scrie el —, al doilea nu este un efect sau un rezultat al primeia : atît unul, cît și celălalt traduc, cu prețul unei laborioase ajustări reciproce, anumite modalități istorice și locale ale raporturilor dintre om și lume, care formează substratul lor comun" [69].

Văzînd, astfel, între structura socială și sistemul de idei nu o unitate dialectică, ci o dualitate complementară, Cl. Lévi-Strauss reduce tot la un raport de complementaritate și cele două faze principale ale religiei : magică și bisericească. El crede că „problema atît de controversată a raporturilor dintre magie și religie se clarifică. Căci, dacă, într-un anumit sens, se poate spune că religia consistă într-o *umanizare a legilor naturale* și magia într-o *naturalizare a acțiunilor umane* — tratarea anumitor acțiuni umane, *ca și cum* ele ar fi o parte integrantă a determinismului fizic —, nu mai este vorba aici de termeni ai unei alternative sau de etape ale unei evoluții" [70].

De fapt, între etapa magică și cea bisericească a religiei există o distanță istorică : prima rezultă din extinderea asupra naturii a unui dialog de la egal la egal, în vreme ce a doua provine din extinderea asupra naturii a unui limbaj care se desfășoară ierarhic între porunci și rugăminți. Așadar, naturalizarea acțiunilor umane nu înseamnă altceva decît naturalizarea unui dialog egalitar, iar umanizarea unor legi naturale este de fapt imaginea unor divinități după chipul și asemănarea stăpînilor. Între structura socială și concepția despre lume există deci nu un proces de ajustare reciprocă, ci unul de determinare.

De altfel, însușirile generale — exclusiv inteligibile — ale lucrurilor nici nu pot fi scoase la iveală altfel decît prin relațiile inter-individuale

---

[65] Luc de Heusch, *art. cit.*, p. 701.
[66] Cl. Lévi-Strauss, *Le geste d'Asdiwal*, p. 1109.
[67] Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 155.
[68] *Ibidem*, p. 72.
[69] *Ibidem*, p. 283–284.
[70] *Ibidem*, p. 292–293.

realizate de limbaj. Miturile povestesc nu ceea ce se vede, ci ceea ce s-a întîmplat dincolo de ceea ce se vede. Ele se referă la originea lucrurilor, şi nu atît la lucrurile însele. Miturile nu se mărginesc să descrie fenomenele naturale, ci încearcă să le şi explice. În acest sens cred că trebuie înţeleasă părerea lui Lévi-Strauss, atît de neopozitivist formulată, conform căreia „eroarea lui Mannhardt şi a şcolii naturaliste a fost de a crede că fenomenele naturale sînt *ceea ce* miturile caută să explice; de fapt ele sînt mai degrabă *mijloacele* cu care miturile caută să explice realităţi care nu sînt ele însele de ordin natural, ci logic" [71]. Este vorba evident de faptul că miturile încearcă să explice esenţe, care nu sînt reflectabile altfel decît prin forme logice, cu ajutorul unor fenomene naturale nemijlocit accesibile.

Raţionalitatea mitului constă în această încercare de a folosi sensibilul pentru a vorbi despre inteligibil. Din această pricină, mitul are mai mult o valoare raţională decît una cognitivă. El nu cunoaşte chiar cauza lucrurilor, ci numai faptul că lucrurile au o cauză. Conţinutul cognitiv al miturilor este strămoşul conţinutului cognitiv al formelor logice „pure". El este tot atît de profund, dar şi tot atît de sărac. Încă o dovadă că mitul reprezintă mai puţin un conţinut de cunoaştere şi mai mult un demers raţional, impregnat cu afectivitate. Mitul nu este însă iraţional, ci modalitatea arhaică a raţiunii.

Impresionat numai de partea din drumul cunoaşterii pe care mitul nu o parcurge cu raţiunea, ci cu afectivitatea, Chr. Brunet nu mai vede de loc faptul că mitul inaugurează acest drum printr-un act raţional şi conchide că mitul reprezintă o abandonare a raţiunii. După părerea lui, mitul „era la origine actul de demisie al unei inteligenţe infantile şi care nu luase cunoştinţă de ea însăşi. El este, la sfîrşit, actul unui spirit, desigur, umilit, dar nu înjosit, deoarece nu va mai accepta niciodată să se lase să creadă, manieră adultă de a regăsi copilăria" [72].

În realitate, mitul a însemnat încredere, şi nu deznădejde, îndrăzneală, şi nu renunţare, iar astăzi, ştiinţă nu înseamnă „a substitui ordinea gîndirii inventive, faustiene, magice într-un fel ivirii masive, singulare, univoce a unei realităţi care nu acceptă să se lase îmbucătăţită şi nu lasă în mîinile savantului, ca un şarpe în epoca năpîrlirii, decît învelitoarea în care încetează să mai locuiască" [73].

Este mult mai aproape de adevăr Raymond Ruyer, care, considerînd că „ideea unui univers-text are ceva mitic" [74], ajunge la concluzia că, „în afara acestui mit-minimum, cunoaşterea în general şi nu numai cunoaşterea filozofică, devine de neconceput" [75].

Dar aceasta nu pentru că raţiunea nu se poate dispensa de mit, ci pentru că mitul înseamnă deja raţiune.

---

[71] Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 126.
[72] Chr. Brunet, *Mythes et croyances*, p. 281.
[73] *Ibidem*, p. 287—288.
[74] R. Ruyer, *La science et la philosophie considérées comme des traductions*, în „Les ét. philos.", 1963, nr. 1, p. 20.
[75] *Ibidem*, p. 20.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

CANTEMIR ŞI ARISTOTELISMUL

DE

PETRU VAIDA

Într-un articol precedent am încercat să arătăm că atitudinea lui Dimitrie Cantemir faţă de cultura şi filozofia antică a cunoscut o evoluţie de-a lungul vieţii cărturarului [1]. De la poziţia contradictorie din operele de tinereţe, care oscilează între respingerea vehementă, de pe poziţiile unui teologism intransigent, a întregii culturi antice (lucrarea *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*) şi utilizarea de tip scolastic-medieval a moştenirii acestei culturi (*Divanul sau gîlceava înţeleptului cu lumea*, *Micul manual de logică*), la cultul civilizaţiei antice greco-romane în *Istoria imperiului otoman* şi, mai ales, în *Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor*, de la stoicismul „creştinizat" din *Divanul* la elementele de stoicism renascentist, laic, din *Istoria ieroglifică*, această evoluţie se manifestă în ansamblu ca o cristalizare progresivă a umanismului, a atitudinii umaniste faţă de cultura clasică greco-romană în concepţia despre lume a marelui cărturar.

Oscilaţiile, contradicţiile, care se înscriu în cele din urmă totuşi în cadrul unei evoluţii în direcţia laicizării gîndirii, caracterizează şi atitudinea lui Cantemir faţă de moştenirea lui Aristotel şi faţă de aristotelism în genere. Acest fapt ne sileşte să procedăm în examinarea raportului operei lui Cantemir cu aristotelismul, care constituie obiectul studiului de faţă, analitic, pe opere, întrucît între diversele opere ale cărturarului există şi în această privinţă deosebiri radicale.

Atenţia noastră se va concentra îndeosebi asupra raportului gîndirii lui Cantemir cu *neoaristotelismul* grec din secolul al XVII-lea. Neoaristotelismul grec, iniţiat de Teofil Coridaleu (1563—1646), poate fi considerat ca o ramură a aristotelismului renascentist, umanist, care a căutat să restabilească pe baza textelor originale doctrina autentică a lui Aristotel, în opoziţie cu cea denaturată de scolastică, şi să tragă din aristo-

[1] Vezi P. Vaida, *Cantemir şi antichitatea*, în „Revista de filozofie", 1965, nr. 8, p. 1 067—1 079.

Filoz., 13, 5, p. 649—661, Bucureşti, 1966

telismul astfel restaurat concluzii materialiste şi liber-cugetătoare. Principalul centru al neoaristotelismului european l-a reprezentat Universitatea din Padova (P. Pomponazzi şi alţii); la Padova au studiat T. Coridaleu şi alţi profesori greci de la Academia din Constantinopol, care au introdus şi promovat în secolul al XVII-lea neoaristotelismul în sînul acestei academii.

S-a arătat că, în măsura în care neoaristotelismul a pătruns şi în ţările române, ba a devenit chiar baza învăţămîntului filozofic la Academia domnească din Bucureşti, poate şi la cea din Iaşi [2], în măsura în care neoaristotelicienii, înfrînţi la un moment dat la Constantinopol de reacţiunea teologică, au aflat înţelegere şi protecţie în Ţara Românească datorită şi influenţei cărturarilor umanişti români (Stolnicul Cantacuzino), neoaristotelismul din ţările române nu poate fi considerat ca un simplu episod al culturii greceşti desfăşurate pe teritoriul ţării noastre, ci un capitol din istoria culturii noastre, o parte integrantă a umanismului românesc [3]. Determinarea raportului operei lui Cantemir cu neoaristotelismul apare de aceea ca un aspect al cercetării raportului ei cu umanismul în genere, aspect puţin cercetat pînă în prezent. În studiul *Dimitrie Cantemir, patriot, gînditor şi om de ştiinţă*, I. Verdeş consideră că elementele aristotelice din opera lui Cantemir se aflau sub semnul „învăţămîntului teologic oficial, în care Aristotel era adaptat şi modificat la nivelul şi dimensiunile concepţiei teologice" [4], prin urmare, el nu pune problema aristotelismului la Cantemir ca problemă a neoaristotelismului renascentist. În monografia *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Dan Bădărău, analizînd sub multiple aspecte raportul dintre gîndirea lui Cantemir şi doctrina lui Aristotel, consideră totuşi că neoaristotelismul lui Coridaleu nu a avut nici un ecou în opera cărturarului român; Cantemir, spune autorul, a ignorat complet pe Coridaleu: „nici nu-l foloseşte, nici nu-l combate" [5].

Prima scriere care atestă contactul lui Cantemir cu aristotelismul este *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* (1700). În *Divanul* (1698) nu se poate constata vreo influenţă a filozofiei aristotelice, dacă facem excepţie de un singur citat de etică, spicuit, probabil, din vreo sursă indirectă. Cantemir trebuie să fi cunoscut doctrina aristotelică în perioada dintre 1698 şi 1700, probabil în cadrul studiilor sale la Constantinopol. Dacă *Sacrosanctae*, rezultat al acestor studii, atestă o cunoaştere destul de profundă a filozofiei aristotelice, cartea este în acelaşi timp o polemică

[2] Pe baza cercetării caietelor de cursuri ale elevilor de la Academia domnească şi a altor manuscrise din bibliotecile româneşti conţinînd operele lui Coridaleu, Cl. Tsurkas ajunsese la concluzia că cursurile lui Coridaleu au fost predate şi la Iaşi încă în secolul al XVIII-lea. (*Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, Bucureşti, 1948, p. 64—68). De aceeaşi părere este şi Dan Bădărău (*Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Bucureşti, 1964, p. 38). Mai recent, P. P. Panaitescu a contestat însă prezenţa neoaristotelicienilor la Academia din Iaşi (vezi *Începuturile şi biruinţa scrisului în limba română*, Bucureşti, 1965, p. 208).

[3] P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 208—209; vezi şi *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, Bucureşti, 1964, p. 41.

[4] În volumul *Din istoria filozofiei în România*, II, Bucureşti, 1957, p. 77.

[5] D. Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 56; vezi şi p. 223.

cu Aristotel şi cu adepţii, scolastici sau alţii, ai Stagiritului. *Sacrosanctae* nu este o *Metafizică*, cum greşit a crezut traducătorul ei, Locusteanu, ci, înainte de toate, o *fizică*, o naturfilozofie, după cum ne arată şi denumirea de „teologo-fizică" prezentă în chiar titlul cărţii [6], precum şi faptul că autorul promite un alt „tom despre teologo-metafizică" în cap. XXX al cărţii a III-a, precum şi „un tom despre teologo-etică", în cap. XXIX al aceleiaşi cărţi. Prin urmare, nu *Sacrosanctae* este metafizica lui Cantemir, care de altfel nici nu a mai fost scrisă vreodată. Fiind o fizică (sau o „teologo-fizică"), *Sacrosanctae* polemizează înainte de toate cu fizica, cu naturfilozofia aristotelică, este o replică la aceasta (luînd termenul de fizică aristotelică în sens larg, adică cuprinzînd nu numai lucrarea *Fizica*, ci şi celelalte lucrări naturfilozofice, *De generatione et corruptione*, *Meteorologia*, *De coelo* etc.). Planul acestei destul de bizare cărţi a lui Cantemir reflectă în mare măsură problematica fizicii aristotelice şi scolastice : sînt combătute punct cu punct teoria celor patru elemente (şi a eterului, ca al cincilea element) (cartea a II-a, cap. XVIII), teoria celor trei principii, materia, forma şi privaţiunea (ibidem), concepţia despre raportul dintre contrarii ca principiu al devenirii (tot acolo, în trad. Locusteanu, p. 90), teoria despre generaţiune şi conrupţiune (cartea a III-a, cap. IV—VII), teoriile despre „meteori" (curcubeul : cartea a III-a, cap. XI ; ploile, zăpada şi diverse alte fenomene meteorologice : cartea a III-a, cap. XVIII—XX ; cutremurele de pămînt : cap. XXII—XXIII), teoria locurilor naturale (cartea a III-a, cap. XIII), teoria hazardului (cartea a VI-a, cap. XVII—XIX). O carte întreagă, cartea a IV-a, este consacrată criticii doctrinei aristotelice despre timp, care este tratată, după cum se ştie, de Aristotel în *Fizica*, şi altor probleme conexe ce apar în aceeaşi lucrare aristotelică : definiţia naturii ca principiu imanent de mişcare şi repaus (*Sacrosanctae*, cartea a IV-a, cap. 4 şi 19), primul motor şi teoria eternităţii mişcării (cap. 9), teoria locului (cap. 10). În sfîrşit, cartea a V-a, care tratează despre „forme" şi mai ales despre „sufletul" omului, este, între altele, o polemică cu doctrina aristotelică despre sufletul vegetativ, animal şi raţional, care face şi ea parte într-un fel din naturfilozofia aristotelică.

Nu vom intra în detaliile acestei critici. Pe noi ne interesează aici, înainte de toate, atitudinea lui Cantemir faţă de aristotelism în genere şi evoluţia acestei atitudini. Ne vom mulţumi să constatăm deci că polemica cu peripatetismul este dusă de pe poziţii teologice sau, în măsura în care Cantemir urmează, după cum a arătat mai amănunţit D. Bădărău, pe Van Helmont, de pe poziţii teosofice.

Problema asupra căreia vrem însă să ne oprim îndeosebi este următoarea : cine sînt adversarii cu care polemizează Cantemir în *Sacrosanctae*, şi anume, cum am văzut, de pe poziţii teologice ? Sau, mai precis : de care anume peripateticieni, adepţi ai lui Aristotel e vorba ? Întrucît Cantemir îi numeşte în repetate rînduri „scolastici" [7], s-a admis în genere că aristo-

[6] Unul dintre subtitlurile cărţii este „Principiile sacre ale teologo-fizicii" (vezi D. Cantemir, *Metafizica*, trad. Locusteanu, Bucureşti, f.a., p. 15 şi 24).

[7] De exemplu, la p. 141, 172, 175 a traducerii Locusteanu.

telismul, care este combătut în *Sacrosanctae*, este cel al scolasticii catolice [8].

Este cert că Cantemir a atacat într-adevăr scolastica în *Sacrosanctae*, urmîndu-l parțial pe Van Helmont (a cărui luptă împotriva scolasticii a fost însă deformată de el, după cum a arătat Dan Bădărău, Cantemir încercînd să pună această luptă în slujba apărării ortodoxismului). Dar tot atît de cert este că peripateticienii cu care polemizează Cantemir nu sînt numai scolasticii pentru simplul motiv că acesta atribuie oponenților săi teze care nu au fost niciodată susținute de scolastica oficială.

Astfel Cantemir se referă în *Sacrosanctae*, în două locuri, în mod explicit la teoria „adevărului dublu". „Toți cei ce tratează despre al lucrurilor adevăr — scrie Cantemir — sînt de acord că adevărul se află nu mai puțin în speculațiunile fizice decît în cele teologice. De aceea trebuie să ne înroșim, dar și mai mult trebuie să compătimim pe aceia cari nu știu din pricina cărei licențe, poate dintr-o rea obișnuință, strigă că fizicianul trebuie să trateze despre același adevăr din punct de vedere fizic, iar teologul din punct de vedere teologic. Bune Dumnezeule, cum de ai permis să se cerceteze și să se afle că adevărul este cu două fețe (*duplex*) și compus? Nu e de loc așa! Căci simplu e Dumnezeu, simplu e cuvîntul lui Dumnezeu și simplu e adevărul, care nu se găsește în altă parte decît în simpla a lui Dumnezeu știință" [9]. Același lucru citim și în scrisoarea-prefață către Cacavela: „Despre unul și același adevăr, care e simplu, teologii într-adevăr vorbesc teologicește, iar de altă parte fizicii vorbesc fizicește și de obicei tratează adevărul cel simplu în felurite chipuri, pe care le numesc științe, *dar axiomele lor divergente și doctrinele lor mult deosebite, nu stau în picioare*" [10]. Este cert că scolastica catolică oficială

---

[8] De exemplu, P. P. Panaitescu considera că *Sacrosanctae* reprezintă răspunsul „bisericii ortodoxe, al grupului de intelectuali din jurul Academiei de la Constantinopol... la problemele ridicate atît de filozofia scolastică catolică, cît și mai ales de școala raționalistă și de cea empirică din secolul al XVII-lea" (*Dimitrie Cantemir*, București, 1958, p. 60). Nu este clar ce trebuie să înțelegem aici prin „școala raționalistă și empirică din secolele al XVII-lea". Este clar că D. Cantemir nu a cunoscut pe Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza și pe ceilalți mari reprezentanți ai filozofiei occidentale din secolul al XVII-lea. Pe drept cuvînt remarcă D. Bădărău că întreaga operă a lui Cantemir „ne arată clar că Bacon și Hobbes i-au fost străini, că nu posedă decît vagi cunoștințe cu privire la orientarea empiristă și materialistă" din Anglia și Franța „și că nu are cel mai mic contact cu cartezianismul" (*op. cit.*, p. 366). Pe de altă parte, și Dan Bădărău admite că „școala păgînă", pe care o combate Cantemir în *Sacrosanctae*, „nu este altceva decît scolastica" (*ibidem*, p. 311).

[9] „Veritatem enim non minus in physicis quam in Theologicis speculationibus consistere omnes consentiunt de rerum veritate tractantes, quadere, non magis erubescendum quam condolendum ipsis, qui nescio quâ licentiâ (fortassis pravae consuetudinis) physicum physice, Theologum autem Theologicè, de eadem veritate tractare debere clamitant. Bone Deus! nun duplicem, compositamque veritatem esse inquiri atque inveniri permisisti? Minimè. Simplex enim Deus, simplex Dei verbum, et simplex est veritas quae non alibi, nisi in simplici Dei scientia reperitur" (*Sacrosanctae*, mss. lat. 76 al Bibliotecii Academiei Republica Socialistă România, f. 349 verso; vezi și trad. Locusteanu, p. 255—256). Traducerea lui Locusteanu conține și unele erori.

[10] „De unâ eademque simplici veritate, Theologos quidem Theologicè, physicos autem physicè distincte tractare et simplicem veritatem in composita arte, vel scientia profiteri solitos esse nec obstant eorum discrepantia axiomata et longè distantes sententiae" (*Sacrosanctae*, mss., f. 243 verso; vezi și trad. Locusteanu, p. 21.) (subl. ns.).

nu a susţinut niciodată teoria „adevărului dublu", teorie opoziţionistă care urmărea să elibereze filozofia şi ştiinţa de sub tutela teologiei. Dimpotrivă, se ştie că doctrina lui Toma d'Aquino a apărut în luptă cu *averroismul* (Siger de Brabant şi alţii) în general şi cu teoria „adevărului dublu", susţinută de averroişti, în special, că doctrina „adevărului dublu" a fost condamnată de biserica catolică [11].

Teoria „adevărului dublu" a fost susţinută însă de Teofil Coridaleu, iniţiatorul curentului neoaristotelic din cadrul Academiei din Constantinopol.

Faptul a fost arătat de O. Jochem în cartea *Scholastisches, Christliches und Medizinisches aus dem Kommentar des Theophilos Korydalleus zu Aristoteles' Schrift von der Seele* („Elemente scolastice, creştine şi medicale în comentariul lui Teofil Coridaleu la scrierea *Despre suflet* a lui Aristotel", Giessen, 1935) [12] şi rezultă în fond şi din monografia lui Cl. Tsurkas *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée* [13], deşi Tsurkas nu îi atribuie în mod expres lui Coridaleu teoria „adevărului dublu". Această teorie a constituit într-adevăr axa întregii activităţi filozofice a cugetătorului grec constantinopolitan. Expunînd filozofia aristotelică, Coridaleu susţinea, în opoziţie cu scolastica, că adevărul dogmelor creştine nu poate fi cu nici un chip dovedit sau fundamentat cu ajutorul filozofiei lui Aristotel, care contrazice, în fond, în numeroase probleme esenţiale (de exemplu în problema creaţiei *ex nihilo*, a nemuririi sufletului etc.), aceste dogme. De aceea Coridaleu considera că domeniul raţiunii trebuie separat categoric de domeniul credinţei, filozofia de teologie: „Noi nu sîntem iluminaţi — spunea Coridaleu în comentariul la *De anima* — numai prin graţia credinţei noastre, căreia îi datorăm cea de-a doua naştere a noastră; ci Dumnezeu, care ne-a creat, ne luminează în acelaşi timp prin lumina intelectului nostru pur, adică aşa cum l-am primit de la natură şi ne face astfel capabili să înţelegem adevărul şi modul cum trebuie să acţionăm. Deci trebuie să dăm fiecăruia dintre aceste două elemente ceea ce i se cuvine" [14]. Susţinînd tezele aristotelice, al căror sens autentic îl restabilea, ca şi padovanii, pe baza textului grec original,

---

[11] Cu privire la lupta lui Toma d'Aquino împotriva teoriei „adevărului dublu", vezi, de exemplu, V. I. Garadja, *Problema credinţei şi ştiinţei în tomism*, în „Probleme de filozofie", 1963, nr. 8—9, p. 209, 212.

[12] Vezi p. 53, 75, vezi şi recenzia lui H. O. Schröder la cartea lui Jochem în *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, vol. 12, 1935—1936, p. 131, şi urm.

[13] Tsurkas a combătut şi punctul de vedere inconsecvent al lui Jochem, care, deşi recunoştea că Coridaleu a separat, în spiritul teoriei adevărului dublu, domeniul credinţei de al ştiinţei, căuta totuşi să-l apropie pe filozoful grec de scolastica tîrzie (vezi *Les débuts...*, p. 101 şi urm.).

[14] *Apud* Tsurkas, *op. cit.*, p. 102. Acelaşi text constituie şi baza interpretării date poziţiei lui Coridaleu de O. Jochem: „Aici stă cheia înţelegerii (concepţiei lui Coridaleu. — *P. V.*), textul arată o recunoaştere a doctrinei adevărului dublu, susţinut atît de Averroes şi averroiştii latini (Siger de Brabant), cît şi de Renaştere: două domenii, unul *secundum rationem*, celălalt *secundum fidem*" (*op. cit.*, p. 53). Textul original al lui Coridaleu este reprodus de Jochem la p. 20—21. Traducerea lui Tsurkas în limba franceză cuprinde unele erori datorite poate tipografiei.

Coridaleu se acoperea cu subterfugiul împrumutat de la profesorul său Cremonini : eu mă limitez să expun doctrina lui Aristotel, încolo sînt gata să mă supun bisericii şi teologiei, *nos dicimus de Aristotele, non de re ipsa* [15].

O altă teză atribuită „peripateticilor" de Cantemir şi combătută de el este aceea a eternităţii mişcării şi a naturii : „(Peripateticii) au avut cu nepricepere halucinaţia unui fără început (*anarhos*), de unde au născocit natura infinită, infinita ei mişcare principială, infinita măsură a mişcării şi, cu acestea, lumea coeternă şi lipsită de început şi de sfîrşit şi alte mii şi sute de astfel de divagaţiuni absurde şi pline de confuzie pe care le deduc din acelea" [16]. Dar se înţelege că niciodată scolastica catolică oficială nu a susţinut teza eternităţii lumii, care contrazicea direct dogma creaţionistă. În schimb, *această teză a fost susţinută şi ea, la adăpostul teoriei adevărului dublu şi al subterfugiului „nos dicimus de Aristotele", de Teofil Coridaleu*, care foloseşte chiar termenul de *anarhos*, „fără început", incriminat de Cantemir, pentru a caracteriza mişcarea [17].

În cap. 7 al cărţii a V-a din *Sacrosanctae*, Cantemir polemizează cu cei care susţin că „formele" sînt produse de materie. Şi această teză cu implicaţii materialiste, care nici nu se găseşte ca atare la Aristotel, a fost susţinută de Coridaleu, care urmează în aceasta, ca şi şcoala lui Pomponazzi de la Padova, pe Alexandru din Afrodisias [18].

În timp ce Coridaleu respinge, considerînd-o simplă vorbărie, teza potrivit căreia formele sînt create de Dumnezeu, Cantemir susţine, în capitolul menţionat, tocmai această teză.

În cap. 13 din cartea a III-a a lui *Sacrosanctae* îl vedem pe „scolasticul ateist" numit şi „elev al fizicii profane" îndoindu-se de mitul biblic al potopului [19]. Nu se vede cum ar fi putut un adevărat scolastic, un reprezentant al filozofiei catolice oficiale să se îndoiască de veridicitatea Bibliei.

Asemănarea dintre tezele combătute de Cantemir în *Sacrosanctae* şi tezele lui Coridaleu, marea răspîndire de care se bucurau cursurile lui Coridaleu în Orientul ortodox, faptul că ele constituiau practic singurele manuale de filozofie aristotelică în şcolile greceşti din epoca lui Cantemir, toate acestea ne îndrumă către ipoteza că polemica cu „peripateticienii" din *Sacrosanctae* vizează, printre alţii, sau, poate, înainte de toate, pe Teofil Coridaleu şi pe adepţii lui [20].

Se ştie că în tot cursul secolului al XVII-lea la Constantinopol şi în lumea greacă în genere s-a dus o luptă acerbă între adepţii lui Coridaleu

---

[15] Tsurkas, *op. cit.*, p. 104—106, 191—192.

[16] „(Peripatetici) imperitè ad Anarchon hallucinati sunt. Unde infinitam naturam, infinitum ejus principiandi motum, infinitam motus mensurationem, et cum hisce mundum coaeternum, atque principii finisque expertem, et alia quae ista sequuntur sexcenta absurda et confusionum plena excogitantur absurda". (*Sacrosanctae*, f. 330 recto ; vezi şi trad. Locusteanu, p. 213).

[17] Vezi Tsurkas, *op. cit.*, p. 143. vezi şi p. 151, 171, 180—181.

[18] *Ibidem*, p. 172.

[19] *Metafizica*, trad. Locusteanu, p. 148.

[20] Am enunţat pentru prima oară această ipoteză în recenzia noastră la cartea lui P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir*, publicată în „Cercetări filozofice", 1958, nr. 6.

şi curentul conservator, tradiţionalist din sînul cărturarilor ortodocşi [21]. Cartea lui Cantemir pare a fi o luare de poziţie în cadrul acestei lupte, în care cărturarul moldovean s-a situat la început pe poziţiile curentului tradiţionalist, conservator.

Cu totul alta este atitudinea lui Cantemir faţă de neoaristotelism în *Istoria ieroglifică*, scrisă în 1705, deci cu cinci ani după *Sacrosanctae* [22]. În repetate rînduri a fost relevat de diverşi cercetători ai operei lui Cantemir modul cum defineşte el în *Istoria ieroglifică* obiectul „filozofiei fizice" : „Toată filosofia fizicească asupra trupului firesc şi în ştiinţa lucrurilor fiinţăşti să sprijinéşti" [23]. Toţi comentatorii au relevat, şi pe drept cuvînt, semnificaţia pozitivă, după unii chiar materialistă, a acestei teze fie în sensul că ea consemnează despărţirea „filozofiei fizice" de teologie [24], fie în sensul că ea precizează că obiectul filozofiei fizice este lumea materială [25]. *Dar această definiţie nu pare a fi altceva decît o traducere sau o parafrazare a definiţiei date de Coridaleu obiectului fizicii.* Fizica studiază, după Coridaleu, τὸ φυσικὸν σῶμα τὸ φύσιν ἔχον [26]. Corespondenţa exactă dintre expresiile „trupul (corpul) firesc" şi τὸ φυσικὸν σῶμα, folosită de Coridaleu, poate şi repetiţia „trupul firesc" — „lucrurile fiinţeşti", care corespunde oarecum cuplului τὸ φυσικὸν σῶμα — τὸ φύσιν ἔχον, aceste două expresii fiind, după Tsurkas, sinonime, confirmă aproape sigur această presupunere.

Definiţia obiectului fizicii ca fiind „corpul fizic", care nu se găseşte ca atare la Aristotel, deşi este implicată în doctrina sa, a fost preluată de Coridaleu însuşi de la profesorul său, peripateticianul padovan Cesare Cremonini, pentru care obiectul fizicii era de asemenea *corpus physicum* [27], „corpul fizic". Această concepţie asupra obiectului fizicii avea într-adevăr şi la Coridaleu, şi la Cremonini o semnificaţie materialistă. Pentru Coridaleu, ea însemna că filozofia fizică studiază corpurile materiale, şi nu vreun fel de substanţe imateriale, şi marca, totodată, şi opo-

[21] Cu privire la această luptă, vezi V. Papacostea, *Originile învăţămîntului superior în Ţara Românească*, în „Studii", 1961, nr. 5.

[22] Nu ne ocupăm aici de *Micul compendiu de logică* al lui Cantemir, scris după *Sacrosanctae* şi înainte de *Istoria ieroglifică*. Acest manual, ale cărui izvoare şi conţinut au fost analizate multilateral de D. Bădărău în monografia sa, nu este, după cum arăta d-sa, decît una dintre nenumăratele variante ale logicii aristotelice constituite de-a lungul evului mediu prin contribuţia comentatorilor aristotelici. Dar, după cum a demonstrat tot Bădărău, micul manual de logică al lui Cantemir nu are nici o legătură cu opera lui Coridaleu, izvoarele lui directe fiind *Institutio logices* a lui Ieremia Cacavela şi *Isagoge in veritatis cognitionem* de un autor anonim care vrea să se dea drept Porfir (*op. cit.*, p. 147). Întrucît ceea ce ne interesează aici este înainte de toate raportul lui Cantemir cu neoaristotelismul coridalean, ne vom mulţumi să observăm că *Micul compendiu* atestă deja, în opoziţie categorică cu *Sacrosanctae*, o recunoaştere a autorităţii lui Aristotel, cel puţin în domeniul logicii.

[23] D. Cantemir, *Istoria ieroglifică*, vol. I, ediţie îngrijită de P. P. Panaitescu şi I. Verdeş, Bucureşti, 1964—1965, p. 91.

[24] Vezi D. Bădărău, capitolul despre Cantemir scris pentru *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, p. 76.

[25] P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 92; vezi şi I. Verdeş, *op. cit.*, p. 76.

[26] Coridaleu, *Comentariu la Fizica lui Aristotel*, Veneţia 1779, p. 26; *apud* Tsurkas, *op. cit.*, p. 143.

[27] *Subjectum naturalis philosophiae est corpus physicum* (citat după L. Mabilleau, *Etude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie, Cesare Cremonini*, Paris, 1881, p. 135).

ziția sa față de teza platonică idealistă după care lucrurile materiale, fiind în continuă schimbare, nu pot constitui obiectul unei științe [28]. Cremonini opunea noțiunea de „corp" (*corpus*) aceleia de substanță : fizica studiază realități care posedă o mișcare imanentă, și nu entități imuabile. Modul cum explica Cremonini expresia *corpus physicum* ne arată, de asemenea, sensul materialist al acestei noțiuni : „corpul fizic" pe care îl studiază fizica „nu este altceva decît lumea aceasta corporală și sensibilă, (considerată) întrucît posedă un principiu intern de mișcare" (*corpus physicum nihil aliud est nisi mundus hic corporeus et sensibilis ut praeditus est interno principio motûs*) [29]. Pe de altă parte, definiția obiectului fizicii ca fiind „corpul fizic" era legată indisolubil și la Coridaleu, și la Cremonini de gnoseologia senzualistă : cunoașterea în fizică trebuie să pornească nu de la noțiunile cele mai abstracte, cum susținea scolastica, ci de la corpul fizic concret, sensibil, deci de la cunoașterea senzorială [30].

Dar cu aceasta ne-am apropiat de o altă problemă care atinge raporturile lui Cantemir cu neoaristotelismul. În *Imaginea științei sacre*, Cantemir polemiza cu „învățații secolului acestuia, (care) proclamă în gura mare că toată știința omenească purcede de la simțuri" [31]. Poziția din *Istoria ieroglifică* reprezintă, după cum s-a remarcat de mai multe ori, o cotitură de 180° față de *Sacrosanctae*, deoarece Cantemir adoptă aici tocmai teza sensualistă combătută acolo : „axioma filosofască știută... ieste : toată cunoștința și toată știința din înaintea mărgătoarea simțire purcéde" [32], scrie el în *Istorie* și în altă parte : „toată știința din povața (călăuzirea) simțirilor să află" [33]. Este probabil că tezele senzualiste din *Istorie* reflectă, de asemenea, influența filozofiei neoaristotelice, după cum și critica menționată din *Sacrosanctae* se referă tot la neoaristotelism.

Într-adevăr, susținerea senzualismului ocupă un loc important în concepția lui Coridaleu, ca și în aceea a lui Cremonini [34]. Desigur, senzualismul este propriu și lui Aristotel însuși, deși el nu l-a susținut într-un mod consecvent ; sînt cunoscute contradicțiile dintre senzualism și raționalism care străbat gnoseologia Stagiritului. Oricum, formula lapidară și categorică pe care o vedem la Cantemir nu există ca atare în opera lui Aristotel, în timp ce găsim formulări cu totul asemănătoare la Coridaleu

---

[28] Vezi Tsurkas, *op. cit.*, p. 143.

[29] Vezi Mabilleau, *op. cit.*, p. 135.

[30] Tsurkas, *op. cit.*, p. 147 ; Mabilleau, *op. cit.*, p. 134.

[31] Cantemir, *Metafizica*, trad. Locusteanu, p. 49.

[32] *Istoria ieroglifică*, II, p. 66.

[33] *Ibidem*, I, p. 44. Cuvîntul „povață" nu înseamnă aici, ca în limba noastră actuală, „sfat", ci „călăuză, ghid". Vezi, de exemplu, I, 73 : „jigăniuța carile se cheamă povața Leului și adulmecător vînatului îi este". Este vorba, evident, de un animal mic, care merge înaintea leului, nu de unul care îl sfătuiește. Tot așa, în continuarea textului citat de la II, 66, citim : „Deci, de ai povață ca acesta bărbătește pasă (pășește), iară de nu fără povață la ostroavele fericiților a merge părăsește-te". Formula „știința se află din *povața* simțurilor" este deci echivalentă cu expresia „*înainte mergătoarea* simțire" și arată tocmai că simțurile, senzația sînt izvorul cunoașterii, prima ei fază care precedă orice altă cunoaștere.

[34] Tsurkas, *op. cit.*, p. 146.

şi la Cremonini [35]. De remarcat că autorul *Istoriei ieroglifice* spune că este vorba de o „axiomă filosofască ştiută", sugerînd astfel că teza în chestiune nu este o creaţie proprie a lui, ci una împrumutată de la alţii şi totodată binecunoscută, de largă circulaţie. Or, tocmai asemenea cărţi binecunoscute vîrfurilor culte erau în ţările române şi la Constantinopol, în epoca lui Cantemir, manualele de filozofie aristotelică ale lui Coridaleu. Aşadar, după cîte se pare, Cantemir preia şi popularizează în *Istoria ieroglifică* unele teze esenţiale ale neoaristotelismului, ajunse la el, probabil, prin filiera lui Coridaleu, după ce înainte combătuse vehement acest curent în *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago.*

De altminteri, noţiunile şi tezele aristotelice, printre care şi unele din cele respinse direct în *Sacrosanctae*, abundă în *Istoria ieroglifică* şi este probabil că ele au ajuns la Cantemir, măcar în parte, tot prin filiera coridaleană. Aşa avem noţiunea materiei şi a formei (I, 15), a substratului (*ipochimen* sau *suppus*, I, 26, 50, 51), a esenţei şi accidentelor (I, 64, 68, 90; II, 64), a celor patru cauze — materială, formală, eficientă şi finală (I, 110; II, 173) [36], a opoziţiei ştiinţă-opinie (I, 152; II, 63), a primului motor imobil (II, 173), teza că „natura nu face nimic în zadar" etc. etc.

Chiar acolo unde Cantemir adoptă în *Istoria ieroglifică* o atitudine critică faţă de Aristotel nu mai este vorba de o respingere în bloc şi de principiu a filozofiei Stagiritului de pe poziţii teologice, ca în *Sacrosanctae*, ci de o critică privind unele aspecte speciale ale peripatetismului făcută de pe poziţii care pot fi considerate în unele privinţe progresiste. Aşa este cazul cu cunoscuta critică a teoriei cauzei finale care se găseşte în cap. X al *Istoriei*. Acordînd toată consideraţia lui Aristotel, pe care-l numeşte „greu şi deplin învăţător", Cantemir îi obiectează acestuia, după cum s-a mai arătat, că nu are ce căuta cauza finală în fizică, domeniul ei fiind etica, disciplină ce priveşte fiinţele raţionale, oamenii, care au „socoteala sfîrşitului" (conştiinţa scopului) [37]. D. Bădărău a arătat în mod întemeiat că această critică se bazează în parte pe o înţelegere greşită a doctrinei lui Aristotel, căci acesta nu ignora de loc finalitatea umană conştientă. Noi am adăuga că tot atît de greşit atribuie Cantemir lui Aristotel ideea unei finalităţi conştiente în natură, obiectîndu-i că făpturile naturale nu urmăresc în mod conştient un anumit scop: „Tot dară ori ce firea fireşte lucrează, pricina săvîrşitului (i.e. cauza finală) preste socoteala şi simţirea ei este" [38]. Rămîne totuşi adevărat că eliminarea cauzei finale din fizică sau din „filozofia fizicească" reprezenta o teză progresistă.

Conceptul „filozofiei fizicesti" din *Istoria ieroglifică*, pe care Cantemir pare să şi-l fi însuşit, cum spuneam, de la Coridaleu, implică, după

---

[35] „Cunoaşterea noastră începe de la simţire (αἴσθησις)", spunea Coridaleu în *Fizica*; vezi Tsurkas, *op. cit.*, p. 148, n. 1. *Omnis cognitio ducit ortum a sensu*, scria Cremonini („Orice cunoaştere îşi are originea în simţuri"). *Apud* Mabilleau, *op. cit.*, p. 133.

[36] Cu privire la rezerva pe care o face Cantemir în privinţa cauzei finale vom reveni imediat mai jos.

[37] *Istoria ieroglifică*, II, 173—174.

[38] *Ibidem*, II, 173.

cum pe drept cuvînt s-a remarcat [39], prin el însuși, o separare a filozofiei, respectiv a filozofiei naturii, de teologie, chiar dacă Cantemir nu pune în mod explicit în *Istorie* această problemă. Dacă în *Sacrosanctae* Cantemir combătea teoria coridaleană a „adevărului dublu" și încerca să absoarbă știința și filozofia în teologie, după cum ne arată chiar termenii de „teologo-fizică", „teologo-metafizică", „teologo-etică", acum el se apropie de poziția lui Coridaleu.

Separarea planului teologic de cel filozofic apare și mai clar în lucrarea *Monarhiarum physica examinatio*, scrisă în 1714, în care Cantemir schițează o filozofie a istoriei, înfățișînd istoria universală ca o succesiune a patru monarhii, succesiune ce are loc potrivit cu „legea naturii". Această lucrare are ca punct de plecare aceeași noțiune a „filozofiei fizice" pe care am întîlnit-o și în *Istoria ieroglifică*. Într-adevăr, titlul poate fi tradus, după cum rezultă din însuși cuprinsul lucrării și, după cum a arătat P. P. Panaitescu, prin *Cercetarea monarhiilor din punctul de vedere al filozofiei fizice*. Profeții, spune Cantemir aici, au prevăzut desfășurarea istoriei universale prin revelație, „împinși de un fel de inspirație dumnezeiască (*divino quodam afflatu impulsis*)", dar există și o previziune a „filozofilor fizici" întemeiată pe deducția rațională, pe cunoașterea prin rațiune a „ordinii neîntrerupte a naturii" : „Nu va fi însă poate nimeni care să se îndoiască de faptul că, din începuturi, în chip just cunoscute, se deduce ceea ce va urma și că unui intelect bine cultivat și pătrunzător i se pot învedera și desluși de la sine ceea ce înfăptuiește ordinea neîntreruptă a naturii potrivit cu legea proprie a naturii" [40]. Filozofia fizică este deci domeniul rațiunii, al „luminii dumnezeești ce sălășluiește înăuntrul nostru" [41], iar obiectul ei este ordinea naturii, *ordo naturalis*.

În genere „filozofia fizică" din *Monarhiarum* este în bună măsură tocmai cea aristotelică, Aristotel fiind numit de Cantemir „principele filozofilor" (*Princeps Philosophorum*) sau „prea-înțeleptul Stagirit" (*sapientissimus Stagerita*)[42]. Ideea de bază a opusculului, de altminteri cu totul fantastică, se sprijină pe cosmologia aristotelică : „primul mobil", adică „sfera cerească" cea mai din afară, se mișcă de la răsărit la apus, și, cum „în această mișcare trebuie să fie antrenate toate cîte sînt în univers", urmează că și „monarhiile" se vor deplasa circular pe suprafața pămîntului pornind de la răsărit spre celelalte părți ale lumii [43]. Cantemir trimite aici la cartea *Despre cer* a lui Aristotel ; citatul pe care îl dă în subsol este însă de fapt o parafrază a unui pasaj din cap. II al cărții a II-a a lui *De Coelo*, ceea ce ne face să bănuim că el citează de fapt un comentariu, poate chiar al lui Coridaleu, nu pe Aristotel însuși. Aristotelică este și ideea „monstrului" ca fenomen „împotriva naturii" (*praeter naturae institutum*), idee care joacă un rol central în toată construcția din *Monarhiarum* : Imperiul otoman este tocmai un asemenea „monstru" și de aceea

---

[39] *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, p. 76.

[40] Cantemir, *Interpretarea naturală a monarhiilor*, text publicat și tradus de I. Sulea-Firu, în *Studii și cercetări de bibliologie*, V, 1962, p. 269—270 și 273.

[41] *Ibidem*, p. 274.

[42] *Ibidem*, p. 274 și 275.

[43] *Ibidem*, p. 274.

trebuie să piară[44]. Chiar teza după care „Dumnezeu şi natura nu cunosc şi nu fac nimic în zadar, adică fără ordine" (*nihil enim Deus et natura novit, aut facit frustra, id est sine ordine*)[45], în care S. Firu a vrut să vadă, mai ales din cauza alăturării termenilor *Deus* şi *natura*, o influenţă a filozofiei occidentale moderne (Spinoza?)[46] se regăseşte la Aristotel, şi anume tocmai în *De Coelo* : *Deus et natura nihil prorsus faciunt frustra*[47]. Cum Cantemir trimite, aşa cum am văzut, în alt loc, el însuşi la *De Coelo* sau la un comentariu al acesteia, nu avem de ce să ne îndoim că el a luat teza în chestiune tocmai de la Aristotel şi nu de la Spinoza sau alt filozof modern. Aristotelică este şi ideea dialectică după care în natură „din descompunerea unuia urmează naşterea altuia (*ex corruptione unius alterius generatio succedit*)[48] : o întîlnim în *De generatione et corruptione*[49]. În ce priveşte teza potrivit căreia toate cele particulare sînt trecătoare, cele universale fiind singure nepieritoare, teză care constituie oarecum fundamentul filozofic al întregii teorii cantemiriene privitoare la naşterea şi pieirea „monarhiilor", nu avem de ce să ne gîndim la influenţa filozofiei occidentale moderne : teza este enunţată de Cantemir încă în *Micul manual de logică*, şi autorul ei singur o raportează la „Filozoful", adică la Aristotel[50].

Tendinţa de a separa filozofia şi ştiinţa de teologie, care a apărut, probabil, la Cantemir în parte şi sub influenţa lui Coridaleu, după cum ne arată definiţia „filozofiei fizice" din *Istoria ieroglifică*, şi care se manifestă şi mai explicit în *Monarhiarum physica examinatio*, s-a afirmat şi s-a întărit mai tîrziu, fără îndoială, în legătură cu activitatea ştiinţifică desfăşurată de Cantemir, constituind într-o anumită măsură fundamentul teoretic al acesteia. Într-adevăr, nicăieri delimitarea ştiinţei de teologie şi conştiinţa necesităţii de a efectua această delimitare nu apar mai clar ca în capodopera ştiinţifică a umanistului moldovean, *Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor*. Într-un pasaj care a scăpat pînă acum atenţiei cercetătorilor, autorul *Hronicului* scrie : „Istoria nu pofteşte (cere) credinţă, ci ştiinţă, că credinţă trebuie să o avem la lucrurile carile nici dovadă au, nici a să dovedi să pot, care lucru la istorie puţin, şi mai nici un loc nu are"[51]. Deşi Cantemir vorbeşte aici de „credinţă" în general, fără să se refere direct la teologie, este imposibil să nu dăm o semnificaţie mai largă acestor cuvinte, raportîndu-le la concepţia autorului *Hronicului* despre relaţia dintre ştiinţă şi teologie în general.

---

[44] *Ibidem*, p. 272 şi 275. Aristotel spune în *Despre naşterea animalelor* (IV, 4) că „monstrul aparţine categoriei lucrurilor împotriva naturii" (în versiunea latină : *monstrum ad res praeter naturam pertinet*) ; vezi şi *Aristotelis Opera omnia graece et latine*, ed. Didot, vol. 3, Paris, 1850, p. 402.

[45] *Ibidem*, p. 271 şi 274.

[46] *Ibidem*, p. 268.

[47] *De coelo*, I, 4, 271 a 33. În *Aristotelis opera omnia*, ediţia citată, vol. 3. Sursa aristotelică a acestui pasaj a fost dezvăluită de Dan Bădărău, p. 372.

[48] *Interpretarea naturală a monarhiilor*, p. 271 şi 274.

[49] Vezi W. D. Ross, *Aristote*, Paris, 1930, p. 143.

[50] Vezi Cantemir, *Opere*, ediţia Academiei Române, vol. VI, Bucureşti, 1883, p. 421.

[51] *Operele principelui Dimitrie Cantemir publicate de Academia Română*, tomul VIII, Bucureşti, 1901, p. 263.

Ştiinţa este, aşadar, domeniul „dovezilor", al argumentării, al raţiunii, în vreme ce teologia, religia este domeniul credinţei, al dogmelor nesusceptibile de argumentare raţională. Acest mod — categoric — de a separa domeniul raţiunii de al credinţei, opus punctului de vedere al scolasticii potrivit căruia menirea raţiunii era de a fundamenta dogmele teologice, a fost propriu, începînd de la Duns Scot, multor gînditori înaintaţi din evul mediu tîrziu şi din epoca Renaşterii.

Formula din *Hronic* nu reprezintă, firește, un enunţ întîmplător şi lipsit de semnificaţie: dimpotrivă, ea reprezintă baza principială a activităţii istoricului şi savantului. În istorie nu are ce căuta credinţa oarbă în autoritatea cuvîntului scris sau în vreo altă autoritate; istoria este domeniul cercetării critice a izvoarelor, al analizei lor raţionale cu scopul descoperirii adevărului. Metoda critică a istoricului Cantemir, ale cărei „canoane" le formulează el în *Hronicul* şi care îl apropie o dată mai mult de umaniştii apuseni, fondatorii criticii izvoarelor în istoriografie, ne înfăţişează raţionalismul lui Cantemir în acţiune.

★

Cercetarea noastră ne duce la următoarele concluzii:

1. Se pare că D. Cantemir nu a ignorat, aşa cum s-a presupus pînă acum, neoaristotelismul coridalean; el a adoptat la început o atitudine ostilă faţă de acesta, suferind mai tîrziu o anumită influenţă din partea lui, acceptîndu-l parţial. În particular, convingerea lui Cantemir despre necesitatea de a delimita domeniul ştiinţei de cel al credinţei pare a se fi format într-o oarecare măsură şi sub influenţa neoaristotelismului. Desigur, argumentele aduse de noi nu sînt suficiente pentru a putea afirma cu certitudine influenţa lui Teofil Coridaleu asupra lui Cantemir. Contactul cu neoaristotelismul în genere este aproape cert; dar tezele combătute în *Sacrosanctae* („adevărul dublu", coeternitatea lumii etc.), cele preluate în *Istoria ieroglifică* pot fi întîlnite şi la alte variante ale neoaristotelismului decît la cel coridalean. Deşi influenţa mare a operei coridaleene în lumea greacă, în mediul în care trăia Cantemir, faptul că tocmai în perioada cînd Cantemir se afla la Constantinopol se dădea o luptă înverşunată între adepţii şi adversarii lui Coridaleu face verosimilă ipoteza că este vorba în *Sacrosanctae* şi în *Istoria ieroglifică* tocmai de neoaristotelismul coridalean, demonstrarea riguroasă sau infirmarea acestei ipoteze presupunînd, între altele, o îndelungată muncă preliminară de identificare, descifrare şi studiere a manuscriselor lui Coridaleu, aflate în bibliotecile din ţara noastră, muncă care nu a fost întreprinsă pînă acum.

2. S-a admis în ultimii ani că D. Cantemir a fost adept al teoriei „adevărului dublu". Această teză a fost formulată pentru prima oară de Dan Bădărău[52]; ea a deschis o cale nouă pentru interpretarea gîndirii filozofice a lui Cantemir, pentru înţelegerea contradicţiilor ce îi sînt proprii. În lumina datelor şi textelor aduse de noi, ni se par însă necesare

[52] D. Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 259, 272, 298, 305, 308 etc.; vezi şi *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, p. 76.

anumite precizări şi concretizări ale acestei teze. Textele neechivoce citate de noi mai sus din *Sacrosanctae* arată că la început Cantemir a respins teoria „adevărului dublu" căutînd, cum observa pe drept cuvînt şi D. Bădărău, „să absoarbă" ştiinţa şi filozofia în teologie[53]. Convingerea despre necesitatea de a separa domeniul ştiinţei de cel al credinţei s-a format treptat, progresiv în gîndirea lui Cantemir, în strînsă legătură cu progresul preocupărilor sale ştiinţifice, de istorie, geografie, orientalistică etc.

3. Evoluţia atitudinii faţă de neoaristotelismul umanist, precum şi a concepţiei despre raportul dintre ştiinţă şi credinţă reprezintă aspecte particulare ale cristalizării progresive, de-a lungul vieţii, a umanismului în gîndirea marelui cărturar, cristalizare de care vorbeam şi în articolul nostru precedent.

[53] *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 305.

COMUNICĂRI

TRĂSĂTURI ALE PERSONALISMULUI LUI TEILHARD DE CHARDIN

DE

LIUBOMIRA MIROȘ

Personalismul teilhardian aspiră să reprezinte chintesența unei bogate experiențe de viață. Evenimentele dramatice ale celor două războaie mondiale, înconjurul pământului, contactul îndelungat cu Extremul Orient i-au dezvoltat lui Teilhard de Chardin, pe lîngă sentimentul forței colectivităților, și viziunea unei lumi capabile să-și resoarbă diferențele în unitatea unui umanism universal. Teoretic, personalismul său se încadrează în concepția sa generală, reprezentînd o parte constitutivă esențială a evoluționismului său[1]. În sudura organică dintre univers și om, dintre istoria umanității, și istoria cosmosului se înscrie statutul ontologic al personalității, aceasta reprezentînd în concepția sa efectul maxim de centrare, complexificare și unificare a energiei cosmice. Apariția personalității marchează momentul în care evoluția, devenind conștientă de sine însăși, își potențează și își accelerează mersul ascendent spre realizarea scopului suprem : personalul transcendent, întruchipat de punctul mistic Omega. Schița sumară a acestei traiectorii reflectă încercarea unei sinteze între știință și religie, implicînd cu necesitate, alături de premisele științifice și raționale ale explicării omului și a istoriei umanității, și postulatele sale teologice. În însemnările de față ne vom opri asupra inconsecvențelor și contradicțiilor manifestate în planul rațional al personalismului lui Teilhard de Chardin, urmărind, totodată elementele sale pozitive.

★

Statutul ontologic al omului, așa cum a fost stabilit de Teilhard de Chardin, constituie temelia pe care se construiește personalismul său

[1] „După ideea Spiritualului — scrie Teilhard de Chardin — aceea a Persoanei cîștigă cu rapiditate în vederile mele despre Lume o importanță care crește într-un mod extraordinar" (vezi scrisoarea din 15.VII.1929, text cuprins în culegerea dată de R. Rideau în *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris, Editions du Seuil, 1965, p. 278).

Rev. filoz., **13**, 5, p. 663–669. București, 1966

în unitatea aspectelor sale contradictorii. Integrarea omului în evoluția universală impune ca o exigență naturală adeziunea acestuia la determinismul naturii[2], conlucrarea dintre forțele universului și forțele umane printr-un continuu și necondiționat angajament, o atitudine activ creatoare, energică și în același timp senină a omului față de lume[3], care definește în ansamblu personalismul teilhardian, opunîndu-l de la bun început acelor filozofii existențialiste pentru care omul „aruncat în lume" rămîne un simplu accident în imensitatea universului, rupt de natură, măcinat de spaimele originii și ale destinului său singular[4].

În același timp, din ideea de bază a evoluționismului lui Teilhard de Chardin, după care realitatea fundamentală a evoluției este o mișcare de personalizare, derivă identitatea pe care acesta o stabilește între fizic și moral, care constituie, după părerea noastră, sîmburele din care se dezvoltă într-o înlănțuire organică atît elementele pozitive, cît și cele negative ale personalismului său : pozitivitatea este dată de faptul că morala nu constituie, în accepția identității sale cu fizicul, un domeniu rupt și opus naturii umane, impus acesteia în mod arbitrar din afară, ci se dezvoltă în concordanță cu natura omului ; negativitatea se manifestă, pe de o parte, în negarea specificului moralei, iar pe de altă parte în excluderea factorului social atît din explicarea naturii umane, cît și a moralei[5].

Pornind de la aceste premise generale, considerăm drept trăsături specifice ale personalismului lui Teilhard de Chardin : 1) ștergerea rupturii existente în concepția unor filozofi idealiști[6] între individ și

---

[2] „Pe plan strict psihologic ... înțeleg prin credință — scrie Teilhard de Chardin — întreaga adeziune a inteligenței noastre la o perspectivă generală a Universului" (*Comment je crois*, lucrare inedită, 1934, text cuprins în culegerea citată, p. 91).

[3] „Cînd fiecare om ... va admite că existența sa adevărată nu este limitată de contururile strîmte ale ... existenței sale istorice, ci că, într-un anumit fel, el face corp și suflet cu procesul care antrenează universul, atunci el va înțelege că, pentru a rămîne fidel lui însuși, trebuie să se dăruiască, ca unei opere personale și sacre, activității pe care i-o pretinde Viața" (*La vision du passé*, p. 191—195, text din culegerea citată, p. 314).

[4] Teilhardismul oferă, prin subordonarea personalității legii universale a structurării progresive, sugestii interesante pentru rezolvarea problemei personalității în lumina teoriei structurilor. Redusă de la scara cosmică la dimensiunile determinismului său real, ideea teilhardiană după care personalitatea reprezintă un maxim de centrare și unificare a energiei cosmice, un microcosm în permanentă interacțiune cu întreg universul poate fi enunțată, în definirea personalității ca punct de intersecție a mai multor structuri, sau cu alte cuvinte ca o structură care integrează, organizîndu-le ierarhic, structurile constitutive. Valoroasă pentru discuțiile actuale este viziunea istorică, dinamică, asupra structurii în general și a personalității în particular, introdusă prin sudura stabilită de Teilhard de Chardin între structură și proces. Pe de altă parte însă, în concepția sa, structurarea nefiind *funcție de esență și lege specifică*, ci *legea* însăși, unică, aceeași pe tot parcursul evoluției, absolută, delimitarea diferitelor tipuri de structuri, implicația succesivă de structuri și stabilirea ierarhiei dintre ele după criteriul istoric-concret, depistarea mecanismelor de trecere de la un tip de structură la altul — sarcini ale științei actuale, de rezolvarea cărora depinde dezvoltarea conceptului modern de personalitate — nu-și mai găsesc o justificare obiectivă.

[5] „Este posibil să se vorbească de morală — consideră Teilhard de Chardin — în termeni fizici. Toate aceste lucruri, care par așa de juridice, așa de exterioare nouă, așa de impuse din afară, sînt în realitate linii de acțiune comandate, probabil de o structură profundă a lucrurilor" (*A doua conferință la grupul Marcel Légaut. 27 noiembrie 1930*, text din culegerea citată, p. 315).

[6] „O persoană este un centru de libertate plasat în fața lucrurilor, a universului, a lui Dumnezeu însuși. Noțiunea de persoană este de ordin ontologic, este o perfecțiune meta-

persoană, între omul biologic şi omul-persoană ca substanţă metafizică ; 2) afirmarea caracterului obiectiv şi dinamic al moralei prin implîntarea ei în însăşi inima energiei de construire a cosmosului, care devine în acest fel el însuşi o valoare morală ; 3) reprezentarea personalităţii ca proces, ca direcţie şi efort continuu de depăşire şi perfecţionare a personalului atins ; 4) considerarea omului ca valoare, în măsura în care dezvoltarea sa reprezintă un scop subordonat realizării valorii supreme — personalul ultrauman ; 5) extinderea sferei principiului moralităţii pe scară universală, recunoaşterea posibilităţii şi a necesităţii unui umanism universal şi, în consecinţă, afirmarea implicită a unităţii dintre antropologia filozofică şi personalism, prima incluzînd ca parte constitutivă esenţială etica.

Fiecare din punctele enunţate oferă un cîmp larg de dezvoltare, dar implică, alături de o problematică cu aderenţe organice în actualitate, o sumă de contradicţii care subminează dinăuntru laturile pozitive ale personalismului teilhardian.

În primul rînd subliniem *contradicţia dintre înţelegerea persoanei ca centru de acţiune dotat cu gîndire şi libertate şi afirmarea identităţii dintre fizic şi moral.*

Aprecierea teilhardiană a omului ca centru de perspectivă şi acţiune, pe lîngă excluderea subiectivismului şi relativismului prezente în accepţia existenţialistă a termenului, adaugă sensurilor ontologice şi gnoseologice înalte semnificaţii etice. O dată ce prin intervenţia sa omul îmbogăţeşte energia de autogeneză neîntreruptă a cosmosului, activitatea sa transcende limitele şi valoarea unei creaţii individuale, integrîndu-se forţei creatoare universale. Actul personal conferă în acest fel existenţei valoare şi sens, omul angajat în mişcarea cosmică devenind responsabil de însăşi realizarea progresului universal. Există în această elogiere a capacităţilor creatoare ale omului o perspectivă care conferă muncii şi valorilor umane — adînc implîntate în tulpina viguroasă a vieţii — dimensiunile absolutului. Tocmai această explicitare a absolutului şi a universalului prin natural şi temporal în raportul om-lume imprimă personalismului teilhardian pecetea originalităţii. Deşi nu discerne, prin ignorarea factorului social, baza obiectivă reală, concret-istorică care stimulează activitatea practică şi creaţia umană de valori — raportînd morala direct la necesităţile dezvoltării naturii[7], deci la determinismul cel mai depărtat şi prin aceasta şi cel mai abstract —, poziţia lui Teilhard de Chardin se impune prin efortul de a evidenţia necesitatea obiectivă a genezei şi funcţiei valorilor, de a întări convingerea în finalitatea existenţei şi a

fizică şi substanţială...", afirmă J. Maritain, susţinînd în acelaşi timp că „numele de individ, dimpotrivă, este acelaşi la om ca şi la animal, la plantă, la microb, la atom" (J. Maritain, *Ligue des étudiants humanistes*, Humanismo y universidad Buenos Aires, 1953, p. 3), iar Mounier, situîndu-se pe o poziţie existenţială, consideră drept esenţă a personalităţii trăirea experienţei personale, personalitatea fiind „modul uman propriu de existenţă" (E. Mounier, *Le personnalisme*, Paris, P.U.F., 1950, p. 91).

[7] „Morala cea mai înaltă este — consideră Teilhard de Chardin — ...aceea care va şti să dezvolte cel mai bine, pînă la limitele sale superioare, fenomenul natural... Nu a proteja, ci a dezvolta... bogăţiile individuale ale Pămîntului". (*L'énergie humaine*, p. 131—132, culegerea citată, p. 313 — 314).

creațiilor umane, de a ridica datoria și responsabilitatea persoanei la rang de imperativ universal.

În acest context etic se șterge nu numai diferența dintre individ și persoană, ci și diferența dintre persoană și personalitate : persoana, reprezentînd prin însăși activitatea sa un factor al dezvoltării universale, este, în același timp, o personalitate, cu virtualități infinite de perfecționare. Dar tocmai în explicarea procesului de dezvoltare a personalității se manifestă cu deosebire contradicția mai sus pomenită.

Dacă, așa cum susține Teilhard de Chardin, „nu există un domeniu fizic și unul moral, ci numai unul fizico-moral"[8], atunci activitatea omului se supune, în ultimă instanță, în mod natural, legii care dirijează energia cosmică, fiind o manifestare a acesteia. Pe de altă parte, valoarea, izvorînd din necesitățile evoluției aceleași energii, se identifică cu ceea ce corespunde veșnicei dezvoltări cosmice. Nu există deci decît un singur bine, general-valabil, cu un conținut absolut, dat o dată pentru totdeauna. Libertatea și valoarea avîndu-și originea și scopul în aceeași forță primordială, nu se mai poate imagina între ele nici un raport de alteritate, nici unul de opoziție. Lipsind determinarea socială atît a libertății, cît și a valorii, în mod obiectiv dispar posibilitatea și justificarea opțiunii[9]. Explicarea procesului de dezvoltare a personalității, ignorînd contradicțiile dintre individ și mediul fizic și social, rămîne, în esență, ambiguă și confuză.

Pe plan social, contradicția se manifestă în raportul dintre *determinismul evoluției cosmice* și *condiția umană*. În virtutea concepției sale generale, Teilhard de Chardin prevede cu încăpățînată certitudine rezolvarea crizei civilizației occidentale contemporane prin cumularea tuturor forțelor umane într-un imens șuvoi unic, totalizator. Marile elanuri ale umanității, ca și manifestările sale irațională și sălbatice, reprezintă, în viziunea sa, expresia energiei umane — formă superioară a energiei cosmice — în proces de organizare, structurare și unificare progresivă. Convergența și unificarea, fiind legea fundamentală a întregii existențe, inclusiv a societății, orice fenomen social fiind un rezultat și o expresie a acestei legi, se situează în mod necesar pe linia progresului universal, gradul de organizare și măsura intensității energiei pe care o manifestă constituind singurul criteriu al pozitivității sale. În absolutizarea legii convergenței unificatoare își găsește baza sensul ontologic al ștergerii diferenței dintre bine și rău, în concepția lui Teilhard de Chardin, răul nefiind opusul, negarea binelui, ci expresia unui bine incomplet, o limită relativă, istoric justificată în realizarea acestuia[10]. Dacă recunoașterea necesității răului și a rolului său în perspectiva dezvoltării istorice este

---

[8] Vezi Teilhard de Chardin, *L'énergie humaine*, p. 90 (text din culegerea citată, p. 255).

[9] Mai consecventă cu sine însăși ni se pare doctrina non-eului — *mushin no shin* —, practicată de secta Zen a budiștilor japonezi, care, susținînd participarea activă la forțele cosmice, propovăduiește arta de a acționa bine prin depășirea deliberării și a opțiunii (J. Stoetzel, *La psychologie sociale*, Paris, Flammarion, 1963, p. 156, 157).

[10] După Teilhard de Chardin, răul „apare în mod necesar în cursul unificării Multiplului, deoarece el este însăși expresia unei stări de pluralitate încă incomplet organizată" (*Christianisme et évolution*, lucrare inedită, 1945, text din culegerea citată, p. 284).

un punct de vedere justificat obiectiv, absolutizarea acestei necesități, ca și încorporarea organică a răului în procesul dezvoltării contrazice realitatea, dezvoltarea realizîndu-se de fapt tocmai prin lupta împotriva răului și prin eliminarea lui. Concepția lui Teilhard de Chardin, ducînd, în ultimă instanță, la negarea existenței răului[11], nu reprezintă numai o eroare teoretică, ci are repercusiuni grave pe planul atitudinii sale față de realitate[12]. Lipsindu-i un criteriu științific obiectiv de apreciere, Teilhard de Chardin se raportează nediferențiat la fenomenele istoriei contemporane. Două exemple sînt ilustrative în această privință. Pentru el, socializarea — pe plan economic și social —, coordonarea eforturilor cercetărilor științifice pentru realizarea unor scopuri puse în slujba umanității și îmbogățirea memoriei ereditare colective, duc prin organizare la convergența spiritelor, la creșterea globală a energiei umane, deci la progres. În același timp și războaiele sau regimurile fasciste sînt incluse de Teilhard de Chardin în fluxul ascendent al istoriei, în măsura în care el consideră războiul o exaltare a energiilor dusă pînă la limita extremă[13], iar fascismul, prin organizarea și forța pe care le instaurează, drept un model al societății viitoare[14]. Inserarea acestor fenomene extreme pe linia progresului social ilustrează faptul că, în perspectiva evoluționismului teilhardian, contradicția implicată în dezvoltarea istorică aparține unei dinamici relativ simple și într-un fel predestinată.

Pe de altă parte, credincios observării faptelor, Teilhard de Chardin nu poate face abstracție, referindu-se la umanitatea actuală, de condiția omului societății capitaliste, pe care o absolutizează, transformînd-o în condiție umană, și o integrează în ansamblul concepției sale. Dar cum poate fi împăcată elogierea dragostei, ca manifestare umană a forței de atracție și geneză universală[15], cu afirmația conform căreia „prin instinct și din principiu omul se depărtează în mod normal de om"[16], și cum pot fi explicate individualismul, egoismul în ansamblul unei morale bazate exclusiv pe legea naturală a convergenței unificatoare? Nu se contrazice ridicarea rațiunii la rangul de atribut definitoriu al personalității ca *triumf* al vieții cu considerarea apariției aceleiași rațiuni drept cauză a *crizei* vieții, manifestată în denaturarea și ruperea legăturilor naturale

---

[11] „În regim de Cosmogeneză — consideră Teilhard de Chardin — ..., problema Răului nu numai că devine solubilă, dar *nici nu se mai pune*" (*L'activation de l'énergie*, text din culegerea citată, p. 285).

[12] „Răul, sub toate formele sale,... Nedreptate, Inegalitate, Suferință... încetează teoretic să reprezinte un scandal..." (*L'avenir de l'homme*, p. 119, text din culegerea citată, p. 287).

[13] Frontul, după Chardin, „nu este numai linia focului, suprafața coroziunii popoarelor care se atacă, ci, într-un anumit fel, și frontul valului ce poartă lumea umană spre noile sale destine" (*Genèse d'une pensée*, p. 264, text din culegerea citată, p. 34).

[14] Vezi culegerea citată, p. 310.

[15] „Dragostea este, prin definiție, cuvîntul de care ne servim pentru a desemna atracțiile de natură personală", ea formează și va forma „stofa Energiei umane", scrie Teilhard de Chardin (*L'énergie humaine*, p. 181, text din culegerea citată, p. 307), iar în altă parte declară că „dragostea, în esență, nu este altceva decît energia proprie Cosmogenezei" (*La centrologie*, 1944, nr. 29, p. 126, text din culegerea citată, p. 307).

[16] Vezi culegerea citată (E. Rideau), p. 248.

dintre oameni?[17] Și cum trebuie înțeleasă legătura necesară dintre reflexie și neliniște[18], ca și consacrarea suferinței ca forță motrice a dezvoltării[19] în contextul unei gîndiri pentru care desăvîrșirea reprezintă termenul ultim al evoluției? Opoziția dintre esența și existența omului, pe care o sesizează, nefiind raportată la cauze sociale, apare nu numai neexplicată și confuză, dar și în contradicție cu natura și logica internă a sistemului său. Ignorînd rolul determinant al factorului social, personalismul teilhardian rămîne, după părerea noastră, o încercare de sinteză între o concepție evoluționistă și una existențială, prezentînd carențe tocmai pe linia stabilirii verigii principale menite să asigure sudura dintre ele.

Pe această linie trebuie căutate cauzele care împiedică rezolvarea științifică a dialecticii raportului dintre personalitate și societate. În legătură cu aceasta credem că nu înecarea personalității în revărsarea torențială a istoriei, topirea ei în colectivitate i se poate obiecta teilhardismului[20], ci lipsa unei baze teoretice științifice pentru explicarea mecanismelor de integrare a personalității în ansamblul relațiilor sociale, a legilor interacțiunii sale cu sistemul social din care face parte. Consecvent cu reducționismul caracteristic concepției sale generale, Teilhard de Chardin tratează dialectica *persoană — societate* în limitele raportului *univers personal — univers în proces de personalizare*. Fenomenul social nu este pentru el decît efectul legii complexitate — conștiință, reprezentînd momentul în care mișcarea cosmică de complexificare sintetizează reflexiile umane individuale. Consecința practică care decurge din acest punct de vedere constă în alegerea unor mijloace care prin natura lor urmăresc înfăptuirea unui scop secundar, derivat în raport cu necesitatea schimbării revoluționare a societății: intensificarea coreflexiei, prin amplificarea și sudarea unității diferențiate a conștiințelor individuale. Trecînd peste necesitatea schimbării revoluționare a bazei societății capitaliste pentru asigurarea unei dezvoltări spirituale universale,

---

[17] Vezi Teilhard de Chardin, *Genèse d'une pensée*, p. 206 (text din culegerea citată, p. 248).

[18] „Că sub o formă primordială neliniștea umană ar fi legată de însăși apariția Reflexiei... este un fapt evident. Dar că sub efectul unei Reflexii care se socializează, oamenii de azi ar fi în mod particular neliniștiți, nici de aceasta cred că nu ne putem îndoi" (*Le phénomène humain*, p. 251, text din culegerea citată, p. 71).

[19] „În suferință este ascunsă cu o intensitate extremă forța ascendentă a lumii" (Teilhard de Chardin, *L'énergie humaine*, p. 61, 66, text din culegerea citată, p. 497).

[20] Vezi discuțiile purtate în jurul personalismului lui Teilhard de Chardin, în „Esprit", 1963, nr. 3. Obiecția este, de altfel, infirmată de textele lui Chardin. „Unirea adevărată — scrie el — nu confundă existențele pe care le apropie. Ea le diferențiază..., le ultrapersonalizează. Totul nu este antipodul, ci însuși polul persoanei". (*La crise présente*, text din culegerea citată, p. 298), iar în altă parte afirmă că „...perfecțiunea și utilitatea fiecărui sîmbure de Energie umană în raport cu ansamblul depind, în cele din urmă, de ceea ce este unic și incomunicabil în desăvîrșirea fiecăruia... Organizarea Energiei Umane elementare trebuie să culmineze cu formarea, în sînul fiecărui element, a unui *maximum de personalitate*". (*L'énergie humaine*, p. 164, text din culegerea citată, p. 284). În această problemă, Teilhard de Chardin se deosebește în mod radical de neotomism. Deși și în concepția neotomistă legătura dialectică dintre unitate și multiplicitate este o trăsătură specifică societății, societatea există pentru individ, izvorînd din finalitatea intrinsecă a individilor care o compun și o determină. În concepția lui Chardin, raportul este invers: *individul există pentru tot*, supunîndu-se, legității acestuia.

Teilhard de Chardin pledează pentru dezvoltarea cercetărilor științifice și a tehnicii ca instrument al amplificării spiritualității, pentru creșterea numărului universităților, bibliotecilor, muzeelor etc., pentru ca prin *cunoaștere*[21] să se ajungă la cimentarea creierilor și a inimilor[22], la acel ultrauman care, departe de a evoca supraomul nietzschean — reacție disperată împotriva socializării —, reprezintă, dimpotrivă, armonia ideală dintre personalitate și colectivitate. Prin aceasta, concepția sa asupra dezvoltării sociale, ignorînd legile obiective reale, este lipsită de posibilitatea aplicării practice, reprezentînd o viziune utopică[23]. Rămîn valoroase atitudinea lui Teilhard de Chardin față de progres, încrederea sa în forța creatoare a omului, în puterea maselor, preconizarea unui echilibru între dezvoltarea valorilor materiale și a celor spirituale[24], recunoașterea legitimității aspirațiilor umanității spre dezvoltare spirituală și morală. În ansamblul ideologiei burgheze contemporane, stăpînite de sentimentul falimentului și al aventurii, pentru care exaltarea absurdului existenței și demisia în fața istoriei rămîn singura atitudine umană posibilă[25], personalismul lui Teilhard de Chardin se remarcă prin încercarea temerară de a salva omenirea de naufragiul total. Prin sinceritatea și generozitatea sa, optimismul său impresionează. În același timp, fiind lipsit de substanță reală, iluzoriu, decepționează. Este ca o pasăre măiastră care te poartă pe aripile ei pînă la porțile unei lumi ce ascunde comori nebănuite, coborîndu-te înapoi pe pămînt cu mîinile goale.

---

[21] Aici trebuie căutată cauza preferinței lui Teilhard de Chardin pentru *elită*, înțeleasă ca o elită a spiritului.

[22] „În direcția unei inimi, mai mult decît a unui singur creier — scrie Teilhard de Chardin — trebuie să căutăm a ne figura supra-umanitatea finală" (*Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité*, lucrare inedită, 1943, culegerea citată, p. 112).

[23] Ținînd seama de caracterul utopic al ideilor lui Teilhard de Chardin, ni se pare cu totul bizară afirmația marxistului E. Kahane, care consideră că „în ansamblu concepția sociologică a lui Teilhard mi se pare compatibilă cu materialismul istoric; nu văd contradicții insolubile care s-o separe de concepția noastră, și cred, dimpotrivă, că ele pot să se completeze în mod foarte armonios" (vezi E. Kahane, *Teilhard de Chardin vu par un teilhardien*, în „La pensée", 1962, nr. 106, p. 114).

[24] Această poziție este proprie și savantului A. de Broglie, care arată că „...pericolul unei civilizații materiale prea dezvoltate nu-l constituie această civilizație însăși; el constă în ruperea echilibrului care s-ar produce dacă o dezvoltare paralelă a vieții spirituale n-ar veni să-i aducă compensarea indispensabilă" (*Matière et lumière*, Paris, ed. Albin Michel, 1949, citat de Henri Hartung, *Unité de l'homme*, La Colombe, Paris, 1963, p. 17).

[25] Pesimismul gîndirii burgheze contemporane este sesizat atît de filozofii occidentali marxiști (vezi, de exemplu, Roger Garaudy, *La vérité du communisme*, în *Le Parti communiste Français, la culture et les intellectuels*, Paris, Editions Sociales, 1962, p. 159), cît și de reprezentanți ai filozofiei burgheze reacționare. Denis de Rougemont scrie „Gînditorii Europei... nu ne mai vorbesc decît de o Criză a Spiritului, de o Decadență a Occidentului, de o Trădare a Clericilor, de o Lume fără Suflet... de mașina împotriva omului, de om împotriva umanului, de sfîrșitul a tot ce există" (*L'aventure occidentale de l'homme*, Paris, ed. A. Michel, 1956, citat de H. Hartung, *op. cit.*, p. 19).

DISCUŢII

PROBLEMA CLASIFICĂRII SISTEMELOR

DE

I. ZSAKÓ (Cluj)

În ultimele decenii asistăm la dezvoltarea vertiginoasă a ştiinţelor, la lărgirea orizontului ştiinţific într-un ritm foarte rapid. În fiecare ramură de ştiinţă, studiul obiectelor şi fenomenelor izolate este completat de cercetarea ansamblurilor de obiecte şi fenomene. Această modificare în obiectul cercetărilor atrage după sine o serie de consecinţe, ca : întrepătrunderea ramurilor de ştiinţe, apariţia unor noi ramuri, uneori intermediare între ramuri considerate mai înainte drept foarte îndepărtate unele de altele, avînd la bază recunoaşterea unor trăsături comune la sisteme şi fenomene de natură diferită. Noţiunea de sistem în general capătă o importanţă deosebită, şi în legătură cu studiul sistemelor complexe se pune problema clasificării lor.

În literatura filozofică există numeroase încercări de a da o astfel de clasificare. Unul dintre primii care au încercat clasificarea sistemelor a fost Hegel. La baza clasificării lui stă un criteriu structural, anume integralitatea sistemului. Conform concepţiei sale idealiste, Hegel porneşte de la premisa că integralitatea nu este inerentă corpurilor concrete din natură, ci numai „spiritului", şi construieşte o ierarhie a întregurilor. Pe prima treaptă a acestei scări se află mecanismul, ale cărui părţi se conservă indiferent una lîngă alta. În chimism apare deja o oarecare integralitate, în sensul că în întregurile chimice proprietăţile părţilor diferă de acelea pe care le-au avut în afara întregului. Hegel vede o integralitate mai perfectă în organismul viu, în care părţile nici nu pot exista în afara întregului. În vîrful scării se află sfera conceptului, a raţiunii gînditoare, a spiritului, care posedă o integralitate lăuntrică.

O altă schemă idealistă similară, dar mistică, a fost propusă de generalul englez J.C. Smuts, întemeietorul „holismului"[1].

[1] J. C. Smuts, *Holism and Evolution*, citat după V. I. Sviderski, *O dialektike elementov i strukturî v obiektivnom mire i v poznanii*, Moscova, Izd. soţ. ekon. lit., 1962, p. 110.

Merită o atenție deosebită „teoria generală a sistemelor", ale cărei baze au fost puse de către L. Bertalanffy[2]. Bertalanffy dă următoarea ierarhie a sistemelor : particule elementare, atomii elementelor chimice, molecule, macromolecule, virusuri și gene, celula cu nucleu și citoplasmă, țesuturi, organe, sisteme de organe, organismul întreg, organizații supraindividuale, colonii de animale, sisteme simbiotice și de populații (inclusiv populațiile umane), iar unitatea supremă este totalitatea vieții pe pămînt. La baza acestei clasificări stau principiile structural și genetic. Scopul clasificării este de a crea „un tablou biologic al lumii", de a demonstra faptul că principiul organizării este un principiu atotcuprinzător al universului. Demonstrînd acest lucru, Bertalanffy caută legi cantitative general valabile tuturor sistemelor și, cu ajutorul unei teorii matematizate a ansamblurilor organizate, reușește să cuprindă cu un singur aparat formal o sferă destul de vastă de sisteme speciale.

Bertalanffy împarte sistemele în două categorii după felul interacțiunii lor cu mediul. În acest sens vorbește despre sisteme închise, care schimbă cu mediul doar energia, și sisteme deschise, care schimbă cu mediul atît energia, cît și substanța.

Alți reprezentanți ai școlii lui Bertalanffy au enunțat și idei noi față de cele de mai sus. Astfel, Hall și Fagen împart sistemele în sisteme integrale și sumative. După concepția lor, la sistemele integrale variațiile din orice parte a sistemului atrag după sine o modificare a tuturor celorlalte părți și a întregului sistem, în timp ce la sistemele sumative acest lucru nu este valabil. La clasificarea sistemelor, Hall și Fagen dau o tratare vădit cibernetică a esenței problemelor și împart sistemele integrale în sisteme adaptive, sisteme stabile, sisteme cu conexiune inversă și sisteme artificiale. Tot o orientare spre problemele ciberneticii caracterizează și clasificarea dată de Boulding.

Problema clasificării sistemelor a preocupat în ultima vreme și pe filozofii și cercetătorii sovietici. La clasificarea sistemelor, B. M. Kedrov pornește de la formele de mișcare ale materiei care caracterizează interacțiunile părților. O serie de scheme de clasificare au fost date de către Afanasiev[3], Kremeanski[4], Abramova[5] și alții. O clasificare interesantă a sistemelor a fost propusă de A. I. Ignatov[6]. După acest autor, clasificarea trebuie să se facă pe baza a trei criterii, și anume : gradul de complexitate, mărimea sistemului și proprietățile de oglindire. Pe baza acestor criterii, Ignatov stabilește tipuri, genuri și specii de materie. Astfel, pe baza proprietăților de oglindire (reflectare) găsește două tipuri : natura și societatea, iar natura o împarte în două genuri : natura vie și cea

[2] Vezi V. A. Lektorski, V. N. Sadovski, *Principiile de cercetare ale sistemelor* (în legătură cu „Teoria generală a sistemelor" a lui L. Bertalanffy), în „Probleme de filozofie", 1960, nr. 8.

[3] Vezi V. G. Afanasiev, *Despre principiile clasificării sistemelor integrale*, în „Probleme de filozofie", 1963, nr. 5.

[4] Vezi V. I. Kremeanski, *Unele particularități ale organismelor ca „sisteme" din punctul de vedere al fizicii, ciberneticii și biologiei*, în „Probleme de filozofie", 1958, nr. 8.

[5] Vezi N. T. Abramova, *Relația dintre parte și întreg în structura materiei*, în „Probleme de filozofie", 1962, nr. 2.

[6] Vezi A. I. Ignatov, *Formele de mișcare și tipurile de materie*, în „Probleme de filozofie", 1964, nr. 1.

nevie. Totodată face o clasificare şi într-o altă direcţie, deosebind două tipuri de materie : cîmpul (electric, electromagnetic, gravitaţional etc.) şi substanţa, iar substanţele le împarte după mărime în două genuri : microparticule şi corpuri macroscopice. Aceste genuri de materie sînt alcătuite din specii. La stabilirea speciilor ţine cont de gradul de complexitate.

În cele ce urmează vom încerca să dăm o schemă de clasificare a sistemelor, pe baza cîtorva criterii pe care le considerăm drept cele mai importante din punctul de vedere al determinării naturii sistemului.

DEFINIŢIA NOŢIUNII DE SISTEM ŞI CARACTERISTICILE GENERALE ALE SISTEMELOR

Prin sistem vom înţelege un ansamblu de corpuri materiale, de fenomene, de relaţii, de idei, de simboluri etc., pe care le vom numi elemente şi care îndeplinesc condiţia ca între ele să existe legături diferite de cele existente între ele şi alte elemente din afara sistemului.

Să luăm cîteva exemple : Într-un pahar cu apă vor exista interacţiuni între moleculele de apă, şi aceste interacţiuni se vor deosebi de interacţiunile dintre moleculele de apă şi moleculele din peretele paharului sau moleculele din aerul care se află deasupra apei.

Într-un organism viu există interacţiuni între diferite organe (tocmai acestea stau la baza funcţionării organismului) şi ele sînt complet diferite de interacţiunile şi legăturile care există între aceste organe şi diferite corpuri din afara organismului etc.

Din exemplele de mai sus se vede clar faptul că sistemele din natură sau societate nu sînt ansambluri arbitrare de elemente, delimitarea lor poate fi făcută astfel pe baza unui criteriu obiectiv : natura legăturilor care există între elementele lor.

În ceea ce priveşte proprietăţile generale ale sistemelor, trebuie să menţionăm mai întîi caracterul lor relativ, şi aceasta sub mai multe aspecte. Sistemul este un sistem numai în raport cu elementele sale. Acelaşi sistem poate fi totodată un element al unui alt sistem mai mare. Nucleul atomic este un sistem format din nucleoni, dar totodată este un element al unui alt sistem superior : atomul. Atomul, la rîndul lui, poate fi şi el un element al unui alt sistem : molecula sau alt ansamblu format din atomi.

Pe de altă parte, relativitatea sistemelor înseamnă că aceleaşi obiecte pot fi concomitent elemente ale mai multor sisteme diferite. De exemplu, în cazul unui amestec de două lichide, să zicem de alcool şi apă, care se află în echilibru cu vaporii aceloraşi substanţe, sistemul poate fi considerat ca fiind format din două elemente : alcoolul şi apa. Totodată va fi însă un sistem format dintr-o fază lichidă şi una gazoasă, care de asemenea pot fi considerate drept elemente ale sistemului. Astfel o moleculă de apă oarecare este concomitent elementul a două sisteme : al apei şi, să zicem, al fazei lichide.

Această relativitate a sistemelor, care poate fi numită și principiul întrepătrunderii sistemelor, apare și mai pregnant în cazul societății umane. Un om oarecare poate fi concomitent element al unui număr mare de sisteme de ordin social, ceea ce se manifestă printr-o serie de tipuri de legături pe care le poate avea cu alte persoane. El poate fi, de pildă, angajatul unei întreprinderi sau instituții și deci element al unui sistem, al unui grup de oameni care lucrează la aceeași unitate; poate avea totodată o profesiune oarecare și, în consecință, diverse legături profesionale cu alte persoane de aceeași profesiune, care lucrează la alte unități, formînd cu acestea un alt sistem, concretizat printr-un tip de legături bine determinat; în același timp mai poate activa în diferite organizații obștești, care, la rîndul lor, sînt tot sisteme de ordin social; de regulă, el face parte și dintr-o familie, are un cerc mai mult sau mai puțin stabil de prieteni și cunoștințe cu care își petrece timpul liber; poate fi, eventual, și șahist, filatelist, turist etc., ceea ce implică tot atîtea serii de diverse legături cu alte persoane și deci apartenența la diferite sisteme.

O altă caracteristică a sistemelor este variabilitatea lor, caracterul lor istoric. Ele apar și dispar, și trăinicia lor poate varia între limite extraordinar de largi, chiar și în cadrul aceluiași tip de sistem. Astfel nucleul unui atom al unui izotop stabil este un sistem care poate persista miliarde de ani, în timp ce alte nuclee au o viață efemeră, măsurabilă în milionimi de secundă.

În societatea umană există de asemenea sisteme foarte trainice, cum sînt popoarele, clasele sociale, a căror viață depășește cu mult viața unui om. Totodată există sisteme de durată foarte scurtă, ca, de exemplu, o alianță temporară între două state.

O proprietate foarte importantă a sistemelor este integralitatea lor. Orice sistem va avea un oarecare caracter integral, elementele sale fiind legate între ele printr-un anumit tip de legături. O urmare a acestei integralități va fi o dependență reciprocă a sistemului de elementele sale și a elementelor de sistem, precum și apariția unor noi proprietăți inerente sistemului, pe care nu le-au avut părțile. Gradul de integralitate a unui sistem poate varia, de asemenea, între limite foarte largi, în funcție de natura și de intensitatea interacțiunilor dintre elementele sistemului. De exemplu, interacțiunea dintre ionii unui electrolit și moleculele unui solvent poate fi foarte diferită. Ea poate duce la formarea unui înveliș de solvat slab legat de ionul respectiv. Integralitatea formației obținute este redusă. Moleculele de solvent se desprind ușor din învelișul de solvat și se înlocuiesc cu alte molecule. Procesul de solvatare nu modifică esențial nici proprietățile ionului și nici pe acelea ale moleculelor de solvent. Interacțiunea poate fi însă atît de puternică încît să ia naștere un ion complex stabil, în care se formează legături chimice între moleculele de solvent și ionul respectiv. Integralitatea acestui ion este pronunțată, se modifică orbita electronilor care realizează legătura chimică și apar o serie de proprietăți noi.

La organismele vii putem observa de asemenea o varietate foarte mare în privința integralității sistemelor. Aici se poate constata totodată și faptul că în cursul dezvoltării (atît ontogenetice, cît și filogenetice)

creşte gradul de integralitate, ceea ce se manifestă în diferenţierea din ce în ce mai accentuată a celulelor, în creşterea gradului de organizare.

Acelaşi lucru se observă şi în societatea umană. În diferite sisteme formate dintr-un număr redus de oameni, gradul de integralitate poate varia între limite foarte largi. Astfel, la un sistem format din spectatorii unui film gradul de integralitate este foarte redus. Nu se produce o diferenţiere a elementelor, nu apare o structură specială şi elementele nu-şi vor modifica esenţial însuşirile în urma integrării lor în acest sistem. Cu totul alta este situaţia într-un colectiv de muncă, care are o structură internă, o ierarhie a elementelor, o diferenţiere a lor (diviziunea muncii în cadrul colectivului), iar încadrarea elementului în sistem (a persoanei în colectiv) atrage după sine o modificare mai mult sau mai puţin accentuată a unei serii de însuşiri şi calităţi ale sale.

Pe baza integralităţii, sistemele pot fi împărţite în sisteme integrale şi sumative. În legătură cu această clasificare sugerată de Hall şi Fagen[7] trebuie să accentuăm caracterul ei relativ. Există foarte multe sisteme care prezintă concomitent un caracter integral şi unul sumativ. Astfel, o oarecare cantitate de apă *ca sistem format din moleculele de apă* este categoric un sistem sumativ : există o echivalenţă a elementelor, şi îndepărtarea unor elemente nu influenţează sensibil proprietăţile sistemului şi nu se răsfrînge de loc asupra existenţei sistemului. În schimb, cantitatea respectivă de apă, *ca un sistem format din hidrogen şi oxigen*, este un sistem integral. Elementele sale nu sînt echivalente, şi îndepărtarea unui element duce la descompunerea sistemului. Sistemul nostru are deci un caracter dublu : este în acelaşi timp un sistem sumativ, format din molecule de apă (care, la rîndul lor, sînt sisteme integrale), şi un sistem integral, format din două elemente : hidrogenul şi oxigenul (care, la rîndul lor, sînt sisteme sumative alcătuite din atomi). Acest caracter dublu nu este subiectiv şi arbitrar, ci unul obiectiv existent, care se manifestă în interacţiunea sistemului cu alte sisteme. În procesele fizice (de exemplu hidrodinamice), apa se comportă ca un sistem sumativ. În procesele chimice, în schimb, se manifestă caracterul ei integral.

CRITERIILE DE CLASIFICARE A SISTEMELOR

Clasificarea sistemelor nu este de loc o problemă simplă. Realitatea obiectivă este foarte complexă, natura ei dialectică face de la bun început imposibilă o clasificare rigidă, stabilirea unui număr oarecare de clase în care să poată fi incluse absolut toate sistemele din lume. Caracterul relativ al sistemelor şi al elementelor lor, întrepătrunderea sistemelor, polistructuralitatea lor (existenţa concomitentă a mai multor structuri în acelaşi sistem[8]), precum şi caracterul relativ al integralităţii siste-

[7] V. A. Lektorski, V. N. Sadovski, *Despre principiile studiului sistemelor* (în legătură cu „teoria generală a sistemelor" a lui Bertalanffy), în „Probleme de filozofie", 1960, nr. 8, p. 88.

[8] Vezi V. I. Sviderski, *O dialektike elementov i strukturî v obiektivnom mire i v poznanii*, Moscova, Izd. soţ-ekon. lit., 1962, p. 27.

melor nu ne permit elaborarea unei clasificări atotcuprinzătoare şi general valabile.

Totodată, o clasificare ne poate indica doar tipuri de sisteme, şi nu trebuie să uităm că între aceste tipuri există o mulţime de forme intermediare şi de multe ori se realizează o trecere continuă de la un tip la altul.

Sistemele pot fi formate din obiecte materiale sau din noţiuni, idei, legi ştiinţifice, ecuaţii matematice etc. Pe baza naturii elementelor, sistemele pot fi împărţite deci în două clase mari : sisteme materiale şi sisteme de oglindire, dat fiind că elementele acestora din urmă iau naştere în cadrul reflectării realităţii obiective în conştiinţa omului. Din categoria sistemelor de oglindire fac parte, de exemplu, ştiinţa în ansamblu, ştiinţele particulare, teoriile ştiinţifice, legile ştiinţifice, limbile, în speţă morfologia şi sintaxa limbilor, curentele literare, operele literare, cum ar fi un roman, o poezie sau chiar o singură frază, apoi religiile, operele muzicale, ecuaţiile matematice etc. La toate aceste sisteme de oglindire, la fel ca şi la cele materiale, există elemente între care avem o conexiune bine definită, o dependenţă a întregului de părţi şi a părţilor de întreg, relaţii între un sistem şi alte sisteme (de oglindire sau chiar materiale), există legături genetice între ele etc. Sistemele de oglindire pot fi clasificate, bineînţeles, după diferite criterii, dar în lucrarea de faţă nu ne-am propus clasificarea lor. În cele ce urmează ne vom ocupa exclusiv de sistemele materiale.

La clasificarea sistemelor materiale trebuie să ţinem cont neapărat de formele de mişcare a materiei. În legătură cu aceste forme de mişcare se duc discuţii şi în prezent în literatura filozofică şi s-au propus numeroase clasificări ale formelor de mişcare. În general s-a putut constata că nu se poate face o clasificare într-o singură direcţie, deoarece există forme de mişcare care nu pot fi încadrate într-o singură succesiune genetică [9].

În clasificările din ultima vreme apare tendinţa de a face o clasificare a formelor de mişcare pe mai multe linii. Astfel, A. I. Ignatov [10] dă două linii de acest gen, făcînd separat clasificarea formelor de mişcare ale microparticulelor şi separat clasificarea formelor de mişcare ale corpurilor macroscopice.

Introducerea celor două linii paralele este, fără îndoială, o latură pozitivă a acestei clasificări. Credem însă că nu este suficient să introducem aceste două linii, deoarece este destul de artificial să se includă în acelaşi şir forma de mişcare intergalactică şi cea coloidală, după cum face Ignatov.

În această problemă ne poate ajuta mult teoria nivelurilor, propusă de J. P. Vigier [11]. După această teorie, materia este infinit divizi-

[9] Vezi E. A. Kurajkovskaia, *Clasificarea formelor de mişcare ale materiei*, în „Probleme de filozofie", 1964, nr. 12.

[10] Vezi A. I. Ignatov, *Formele de mişcare şi tipurile materiei*, în „Probleme de filozofie", 1964, nr. 1.

[11] Vezi J. P. Vigier, *Teoria nivelurilor şi dialectica naturii*, în „Probleme de filozofie", 1962, nr. 10.

bilă, dar există anumite domenii, caracterizate de dimensiuni determinate ale spațiului, de intervale determinate ale timpului, în care fenomenele pot fi descrise cu ajutorul unui ansamblu de variabile, care joacă un rol fundamental numai pentru domeniul sau, cum spune Vigier, pentru nivelul respectiv. Un astfel de nivel ar fi nivelul macroscopic, în care dimensiunile sînt de ordinul centimetrilor și în care sînt valabile legile mecanicii clasice. Sub acest nivel ar fi nivelul atomic, caracterizat prin dimensiuni de ordinul 10^{-8} cm, care este domeniul de valabilitate a mecanicii cuantice. Nivelul inferior următor ar fi nivelul subatomic, caracterizat prin dimensiuni de ordinul 10^{-13} cm, la care mecanica cuantică își pierde valabilitatea și se pune problema elaborării unei noi mecanici.

Teoria nivelurilor este în deplină concordanță cu concepția materialist-dialectică a lumii, exprimată în cuvintele lui Lenin, care, vorbind despre aprofundarea cunoașterii de către om a obiectelor, spune următoarele: „...Dacă ieri această adîncire nu depășea atomul, iar azi nu depășește electronul și eterul, materialismul dialectic subliniază tocmai caracterul provizoriu, relativ, aproximativ al tuturor acestor *jaloane* ale cunoașterii naturii de către știința umană care progresează. Electronul este tot atît de *inepuizabil* ca și atomul, natura este infinită..." [12].

Această succesiune de niveluri trebuie să existe și în cealaltă direcție. Un astfel de nivel ar fi, după părerea noastră, cel planetar sau stelar, caracterizat prin dimensiuni cam de ordinul $10^{9} - 10^{11}$ cm. După acest nivel ar urma cel galactic, corespunzător unor dimensiuni de ordinul 10^{23} cm. Nivelul superior care urmează după cel galactic trebuie să corespundă, probabil, la dimensiuni mai mari decît porțiunea universului pe care o cunoaștem la ora actuală.

Pe baza celor spuse, putem considera că în prezent avem cunoștință despre 5 niveluri ale lumii materiale, și anume: nivelul subatomic, atomic, macroscopic, stelar și galactic. Este evident că la fiecare nivel vor exista sisteme, și aceste sisteme vor purta amprenta nivelului respectiv, vor prezenta un specific comun tuturor sistemelor din nivelul respectiv. Dacă vrem să facem deci clasificarea sistemelor și a formelor de mișcare, trebuie să o facem pe niveluri. În cadrul unui nivel dat, clasificarea se poate face deja pe baza unui criteriu genetic evolutiv, mergînd de la simplu la complex.

În legătură cu principiile de clasificare trebuie să mai revenim asupra problemei integralității sistemelor. Am văzut că împărțirea sistemelor în sisteme integrale și sumative nu are un caracter absolut. În fond, fiecare sistem are o oarecare integralitate, dar gradul acestei integralități poate fi foarte diferit. Totodată, același sistem, în funcție de condiții, se poate comporta ori ca un sistem integral ori ca unul sumativ. Cu toate acestea, pot fi date cîteva tipuri de sisteme pe baza integralității lor. Gradul superior de integralitate se manifestă la sisteme care pot fi considerate indivizi aparte. La aceste *sisteme integrale individuale* există elemente a căror îndepărtare poate duce la pieirea, descompunerea sis-

[12] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 273.

temului şi nu este posibilă o împărţire a sistemului în două sisteme mai mici, care să aibă însuşiri practic identice cu cele ale sistemului iniţial. O astfel de integralitate individuală se observă, de exemplu, la atomi, molecule, organisme vii, unele sisteme sociale etc.

Există *sisteme integrale fără caracter individual.* Astfel combinaţiile chimice în reacţiile chimice se comportă ca sisteme integrale. Totuşi, dacă luăm o oarecare cantitate dintr-o substanţă chimică, cantitatea respectivă fiind împărţită în două, fiecare sistem astfel rezultat va avea proprietăţi foarte puţin diferite de cele ale sistemului iniţial.

Cel de-al treilea tip, din punctul de vedere al integralităţii, este sistemul sumativ, la care interacţiunea dintre elemente este foarte redusă, îndepărtarea elementelor nu produce modificări simţitoare nici în proprietăţile sistemului, nici în cele ale elementului însuşi.

Nivelul subatomic

Sistemele pe care le cunoaştem de pe acest nivel sînt particulele „elementare" şi nucleele atomice. Toate aceste sisteme sînt sisteme integrale individuale. Cele mai simple dintre ele sînt aşa-zisele particule elementare. În privinţa elementarităţii lor se duc încă discuţii. După părerea lui Omelianovski [13], în microcosm s-a creat o situaţie cu totul nouă în privinţa elementarităţii, în sensul că interacţiunile particulelor elementare nu duc la fragmentarea, ci la transformarea lor. La particulele elementare, noţiunea de structură ar pierde sensul ei „clasic" de „a fi format din părţi componente". Alţii presupun că particulele elementare posedă o structură lăuntrică şi în sensul clasic al cuvîntului. Teoria nivelurilor a lui Vigier este bazată tocmai pe această ipoteză. Datele obţinute experimental în ultimii ani referitoare la structura internă a particulelor „elementare" pledează mai mult pentru teoria nivelurilor decît pentru ipoteza lui Omelianovski.

Sisteme subatomice mai complexe sînt nucleele atomice, formate din protoni şi neutroni. Nucleele sînt tot sisteme integrale individuale, în care legătura dintre elemente şi interacţiunile dintre ele sînt foarte puternice. Elementele, mai precis numărul protonilor şi al neutronilor, determină proprietăţile nucleului, stabilitatea, stările energetice posibile, frecvenţa fotonilor, gama pe care-i poate absorbi sau emite etc. Interacţiunea dintre elemente se manifestă într-o structură bine determinată. Protonii şi neutronii, integrîndu-se în nucleu, suferă modificări serioase. Proprietăţile lor sînt diferite de cele pe care le au în afara nucleelor. Astfel, masa lor este mai mică şi se modifică şi stabilitatea lor.

În ceea ce priveşte existenţa unor sisteme sumative sau integrale, dar fără caracter individual, la acest nivel, adică avînd dimensiuni de ordinul 10^{-13} cm, în condiţii terestre, ea este imposibilă. Nu este însă

[13] Vezi M. E. Omelianovski, *Fizica cuantică şi problema elementarităţii particular,* în „Probleme de filozofie", 1962, nr. 9.

exclusă posibilitatea ca în stelele ipotetice aşa-zise neutronice şi hiperonice, la care densitatea materiei depăşeşte chiar şi densitatea nucleelor atomice, astfel de sisteme să existe.

Nivelul atomo-molecular

Sistemele integrale individuale cele mai simple corespunzătoare acestui nivel sînt atomii neutri, precum şi ionii lor. Aceste sisteme sînt formate din particule subatomice. Datorită interacţiunii puternice dintre părţile sistemului, acesta din urmă va avea o structură bine determinată şi de această structură vor depinde proprietăţile sistemului. Încadrîndu-se în aceste sisteme, părţile lor suferă modificări, care nu sînt chiar atît de puternice ca în cazul formării nucleelor. Nu se produce o variaţie atît de însemnată a masei particulelor, dar vor exista totuşi deosebiri foarte nete. Bunăoară, energia electronului în stare liberă poate varia continuu, în timp ce în atom energia lui este cuantificată, variază discontinuu. Atomul sau ionul vor avea o serie de proprietăţi pe care nu le au elementele lor. Sistemul va putea emite şi absorbi cuante de lumină, iar acestea dau un spectru caracteristic sistemului respectiv, care depinde de structura acestuia din urmă. Gradul de complexitate a acestor sisteme poate varia între anumite limite, de la atomul de hidrogen pînă la atomii şi ionii elementelor transuranice.

O treaptă superioară în privinţa complexităţii o constituie sistemele integrale individuale, formate din mai mulţi atomi, la care apare forma chimică de mişcare la nivel atomo-molecular. Această formă de mişcare se concretizează în suprapunerea norilor electronici ai atomilor, în apariţia orbitelor moleculare pentru electronii care realizează legătura chimică dintre atomi. Părţile care formează sistemul, adică elementele lui, sînt atomii, care, întegrîndu-se în molecule, suferă schimbări importante: se modifică orbita electronilor, ceea ce se răsfrînge asupra proprietăţilor atomilor (li se modifică spectrul, vor avea o stare de valenţă etc.). Complexitatea sistemelor de acest gen poate varia între limite foarte largi, de la ionii, radicalii liberi şi moleculele biatomice, prin cei poliatomici din ce în ce mai complecşi, pînă la moleculele şi macromoleculele cele mai complicate, precum şi formaţiile supramoleculare (combinaţii complexe, complecşii de tranziţie ai reacţiilor chimice etc.).

Sisteme integrale fără caracter individual nu se cunosc la acest nivel în condiţii terestre, însă ele trebuie să existe în condiţii speciale, cum ar fi în interiorul stelelor hiperdense.

Nivelul macroscopic

Nivelul macroscopic, fiind direct accesibil simţurilor noastre, este cel mai bine studiat. Sistemele macroscopice sînt formate, în ultimă instanţă, din sisteme atomo-moleculare şi chiar subatomice. În această privinţă, trecerea de la un nivel inferior la unul superior se face la fel ca

și în cazul trecerii de la sistemele subatomice la cele atomo-moleculare : sistemele unui nivel sînt formate, în ultimă instanță, totdeauna din sisteme aparținînd nivelurilor inferioare. Există însă o deosebire fundamentală între nivelul atomo-molecular și cel macroscopic. În timp ce sistemele atomo-moleculare sînt formate dintr-un număr foarte redus de particule elementare, sistemele macroscopice conțin totdeauna un număr extrem de mare de molecule, atomi sau particule subatomice. Acest fapt are o serie de consecințe foarte importante. Pe de o parte, tipurile de interacțiuni dintre sistemele macroscopice prezintă o varietate foarte mare, ceea ce face din clasificarea lor o problemă foarte complexă. „Diferitele forme și genuri ale substanței — spune Engels — pot fi cunoscute și ele numai prin mișcare, numai în ea se manifestă proprietățile corpurilor ; despre un corp care nu se mișcă nu avem nimic de spus" [14]. Același sistem material va fi capabil de foarte multe feluri de transformări, care pot implica forme de mișcare foarte diferite. În spiritul cuvintelor de mai sus ale lui Engels, la clasificarea sistemelor trebuie să ținem cont de procesul care are loc în sistemul respectiv sau la care acesta ia parte. Clasificările vor fi deci relative. O bucată de calcar, fiind aruncată, va efectua o mișcare mecanică, și această mișcare nu va influența, să zicem, compoziția ei chimică. Sistemul poate fi considerat drept un sistem mecanic. Dacă aceeași bucată de calcar este aruncată însă într-un vas cu acid, în afară de mișcarea mecanică, se va mai produce și o transformare chimică. În asemenea cazuri, cînd în fenomen se manifestă mai multe forme de mișcare, la clasificare trebuie să se ia în considerare forma superioară, deci în exemplul de mai sus cea chimică, și sistemul va fi deci un sistem chimic.

După Engels, fiecare știință specială studiază o altă formă de mișcare, iar clasificarea științelor trebuie să se facă ținînd cont de succesiunea inerentă a formelor de mișcare [15]. Pe baza acestui criteriu am putea stabili 4 tipuri fundamentale ale formelor de mișcare în cadrul nivelului macroscopic : mișcarea fizică, chimică, biologică și socială. Fiecăreia dintre aceste forme de mișcare îi va corespunde cîte o clasă de sisteme.

O altă caracteristică a sistemelor macroscopice, datorată numărului foarte mare de sisteme corespunzătoare nivelului inferior care îl constituie, este faptul că la formele inferioare de mișcare nu vom găsi sisteme integrale individuale, ci numai la formele superioare, la cea biologică și socială. Sistemele sumative sînt în schimb foarte frecvente la acest nivel. Întrucît nu au însă o structură specifică și sînt numai aglomerări întîmplătoare, în cele ce urmează nu ne vom ocupa în mod special de ele.

Sisteme fizice

Sistemele fizice cele mai simple sînt acelea în care elementele sistemului sînt particule corespunzătoare nivelurilor inferioare. Astfel de sisteme simple ar fi ansamblurile de particule elementare (fascicule de raze cor-

[14] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 545.
[15] *Ibidem*, p. 546.

pusculare — de protoni, de electroni, de particule alfa — raze cosmice, radiații luminoase, ultraviolete etc.), de particule elementare și ioni (plasma) sau de atomi și molecule. Aceste sisteme, fiind formate dintr-un număr foarte mare de particule, au unele proprietăți, caracteristice nivelului, care nu apar la un ansamblu mai mic de aceste particule. Astfel, la raze de particule subatomice apare o natură ondulatorie, și astfel se modifică felul de interacțiune cu alte sisteme (devine, de exemplu, posibilă obținerea unor figuri de interferență, ceea ce permite aplicarea acestor ansambluri la investigații structurale în sisteme mai complexe ca molecule, corpuri solide etc.). La plasmă și la ansambluri mari de atomi și molecule apar noi proprietăți, ca : temperatura, presiunea etc. În general putem spune că la aceste sisteme simple apar unele proprietăți caracteristice ansamblurilor statistice.

Sisteme fizice mai complexe sînt acelea formate din mai multe sisteme fizice simple. Datorită interacțiunii acestor elemente macroscopice apar o serie de proprietăți și fenomene noi : mecanice, calorice, electrice, magnetice, optice etc. Clasificarea acestor sisteme mai complexe poate fi făcută pe baza acestor tipuri de interacțiuni. Această clasificare cade în sarcina științelor particulare, deci a diferitelor ramuri ale fizicii.

Sisteme chimice

Sistemul chimic cel mai simplu este substanța chimică, la care există legături chimice între elementele sistemului. Aceste legături chimice pot exsita în interiorul unor molecule sau se poate extinde un sistem de legături asupra întregului ansamblu de particule (rețele cristaline atomice, ionice și metalice) și în cursul transformărilor aceste legături se modifică, se desfac și apar noi legături. Substanțele chimice sînt susceptibile de o clasificare după diferite criterii, ceea ce cade în sarcina chimiei.

Sistemele chimice mai complexe sînt cele formate din mai multe substanțe chimice. Aici se poate observa o creștere a complexității în șirul : amestecuri de reacție omogene, amestecuri de reacție eterogene, amestecuri microeterogene (disperse), dintre care au o importanță deosebită mai ales sistemele coloidale.

Sisteme biologice

Aici găsim iarăși sisteme integrale individuale, avînd toate caracteristicile generale ale acestora. La aceste sisteme individuale, clasificarea poate fi făcută pe baza complexității organismelor. Astfel se pot stabili cîteva trepte, care corespund totodată la diferite etape în evoluția viețuitoarelor. Acestea sînt : formațiuni macromoleculare capabile de autoreproducere, organisme vii monocelulare, organisme pluricelulare, organismul animal superior cu coordonare centrală a funcțiilor [16]. Se

[16] Vezi N. Botnariuc, *Nivelele de organizare a materiei vii și unele legi specifice lor, în lumina materialismului dialectic*, în „Revista de filozofie", 1964, nr. 11, p. 299.

poate vedea că în această succesiune cresc gradul de integralitate a sistemului, gradul de organizare şi, totodată, diferenţierea funcţiilor specifice ale elementelor. La formaţiunile macromoleculare, elementele sînt macromoleculele, deci sisteme caracteristice nivelului inferior atomo-molecular, în timp ce la celelalte sisteme elementele sînt deja, la rîndul lor, tot sisteme biologice. Deosebit de clar iese la iveală acest lucru dacă considerăm organismele animale superioare, la care organismul este format din elemente foarte complexe, ca sisteme de organe, iar acestea, la rîndul lor, sînt formate din organe, elementele cărora sînt ţesuturile, formate din celule.

Între sistemele biologice formate din mai multe organisme găsim unele care au tot un caracter individual. Aşa sînt, de exemplu, „societăţile" de insecte, cîrdurile formate dintr-un mascul şi un număr oarecare de femele şi pui. Majoritatea sistemelor biologice formate din mai mulţi indivizi sînt sisteme integrale fără caracter individual. La acestea, tot în funcţie de complexitate, găsim mai multe tipuri de sisteme, pe care K. M. Zavadski le numeşte niveluri de organizare. Aceste niveluri ar fi următoarele: populaţiile formate din indivizii aceleiaşi specii, biocenoze, formaţiuni (flora şi fauna unei regiuni), iar sistemul suprem ar fi biosfera planetei noastre.

Sisteme sociale

Societatea umană este tot un ansamblu de sisteme. Sistemele de ordin social sînt formate din oameni, grupuri de oameni, dar există numeroase sisteme în care elementele sînt relaţii sociale sau în care intră, în afară de oameni şi relaţii, şi unele elemente „neînsufleţite", ca uneltele de producţie etc. Clasificarea sistemelor de ordin social poate fi făcută împreună cu clasificarea ştiinţelor sociale. Această problemă depăşeşte însă cadrele acestei lucrări.

Sisteme artificiale

Sistemele artificiale, fiind sisteme „neînsufleţite", ar trebui să fie încadrate în rîndul sistemelor fizice şi chimice. Acest lucru nu este însă posibil, deoarece la aceste sisteme apar o serie de particularităţi care nu sînt caracteristice sistemelor fizice şi chimice obişnuite. Aceste particularităţi apar în urma faptului că sistemele artificiale sînt de fapt produşi sociali, deci existenţa lor se datoreşte societăţii umane. Pe de altă parte, caracterul specific al acestor sisteme este strîns legat de existenţa societăţii. Astfel un cuţit, o foarfecă sau orice piesă de maşină confecţionată din oţel, în afara societăţii umane, este numai o bucată de oţel. Caracterul specific de a fi o unealtă de muncă se datoreşte faptului că este folosită de către om pentru a acţiona într-un mod bine determinat şi cu un scop precis asupra unor obiecte potrivite. Spre deosebire de sistemele fizice şi chimice obişnuite, sistemele artificiale pot avea un caracter individual.

Dacă un mecanism, o maşină, o unealtă de muncă sau chiar un vas, un pahar sau o cratiţă sînt tăiate în două, acest lucru duce la nimicirea sistemului respectiv, şi nu vom obţine două sisteme practic identice cu sistemul iniţial. La aceste sisteme există o diferenţiere a părţilor, fiecare parte are o funcţie specială. Această diferenţiere a funcţiilor conferă o integralitate deosebită acestor sisteme artificiale. La clasificarea sistemelor artificiale individuale trebuie să ţinem cont de complexitatea sistemului, şi în această privinţă ne pot fi de mare folos rezultatele ciberneticii.

Printre sistemele artificiale avem numeroase sisteme care nu au acest caracter individual. Astfel de sisteme sînt substanţele chimice artificiale, de la diferite substanţe mai simple, ca, de pildă, varul sau acidul sulfuric, pînă la masele plastice, medicamente, vopsele etc. Sistemele artificiale de acest gen îşi datorează existenţa tot societăţii umane şi astfel se deosebesc de sistemele fizice şi chimice naturale. Această deosebire este, bineînţeles, mult mai mică decît în cazul sistemelor artificiale cu caracter individual.

Nivelul stelar

Caracteristica generală a acestui nivel este faptul că sistemele sînt formate dintr-un număr atît de mare de particule subatomice sau atomomoleculare, încît apare un cîmp gravitaţional propriu, capabil de a conferi sistemului o stabilitate, de a împiedica împrăştierea substanţei în spaţiul cosmic. Structura internă a acestor sisteme va fi determinată în mare măsură tocmai de acest cîmp gravitaţional.

Sistemele individuale cele mai simple ale acestui nivel sînt stelele, planetele. Sistemele individuale de o complexitate mai mare sînt asociaţiile stelare, între care şi sistemul planetar de tipul sistemului solar.

La clasificarea stelelor trebuie să se ia în considerare nivelurile inferioare. În interiorul stelelor vizibile domneşte o temperatură atît de ridicată, încît atomi neutri şi molecule nu pot exista. Materia este aici în stare de plasmă şi au loc reacţii nucleare care duc la formarea elementelor chimice mai grele din cele mai uşoare. O altă categorie de stele ar fi cele hiperdense, în care nu mai are loc sinteza nucleelor şi din cauza presiunii foarte mari se prăbuşeşte edificiul atomic. Un caz extrem al acestor stele ar fi cele neutronice şi hiperonice, în care densitatea materiei este de ordinul densităţii nucleelor, şi astfel aici nu pot exista nici protoni, nici electroni.

În cealaltă direcţie s-ar situa în această clasificare stelele, în care se pot manifesta şi forme superioare de mişcare. Acestea trebuie să aibă o temperatură mai joasă, la care este posibilă existenţa moleculelor. Apare deci forma de mişcare chimică. Aceste stele nu vor emite radiaţii puternice, şi de aceea se cunosc dintre ele numai acelea care sînt mai aproape de noi : planetele din sistemul solar şi în special Pămîntul. Pămîntul poate fi considerat drept un sistem integral individual, format din diferite straturi geologice. Acestea sînt alcătuite, la rîndul lor, din sisteme macroscopice. Proprietăţile acestor sisteme macroscopice sînt determi-

nate de elementele din care sînt alcătuite, de structura lor şi sînt, totodată, puternic influenţate de structura şi proprietăţile sistemului de ordin superior : stratul geologic, care este terenul de acţiune a formei de mişcare geologice.

Nivelul galactic

Galaxiile sînt, deocamdată, sistemele cosmice cele mai mari pe care le cunoaştem, ele fiind formate dintr-un număr foarte mare, de sute de miliarde de stele. S-au observat pînă în prezent trei tipuri de galaxii, care reprezintă probabil, trei trepte de dezvoltare. Galaxiile cele mai tinere se presupune că sînt cele de formă neregulată. Celălalt tip este cel al galaxiilor spiralice, cum sînt, de pildă, galaxia noastră şi majoritatea galaxiilor cunoscute. Galaxiile cele mai bătrîne se presupune că sînt cele eliptice. În privinţa structurii galaxiilor avem deocamdată, puţine date la dispoziţie. Galaxia noastră este formată din două „populaţii" sau două componente : componentul sferic, care cuprinde partea centrală a galaxiei, şi componentul plan, în care intră părţile periferice, inclusiv ramurile spiralice. Galaxiile pot fi considerate drept sisteme integrale, probabil de caracter individual.

Schema generală de clasificare a sistemelor

Pe baza celor spuse, sistemele pot fi împărţite în sisteme materiale şi sisteme de oglindire. În ceea ce priveşte sistemele materiale s-a propus mai sus o clasificare pe baza nivelurilor şi pe baza gradului de integralitate, distingîndu-se 5 niveluri : subatomic, atomo-molecular, macroscopic, stelar şi galactic, precum şi 3 grade de integralitate : individual,

Nivelul	Sisteme individuale	Sisteme integrale fără caracter individual
Subatomic	particule elementare	pot exista, eventual, în stelele hiperonice sau neutronice ipotetice
	nuclee atomice	
Atomo-molecular	ioni monoatomici	pot exista, eventual, în stelele hiperdense ; în condiţii terestre nu se cunosc
	atomi neutri	
	ioni, radicali liberi pluriatomici	
	molecule	
	formaţii supramoleculare şi macromolecule	

Nivelul	Sisteme individuale		Sisteme integrale fără caracter individual	
macroscopic	Sisteme fizice		Corpuri fizice	
			Ansambluri de corpuri în care au loc fenomene	mecanice
				calorice
				electrice
				magnetice
				optice
	Sisteme chimice		Substanţe chimice	
			Amestecuri de reacţie omogene	
			Amestecuri de reacţie eterogene	
			Sisteme coloidale	
	Sisteme biologice	Formaţii macromoleculare cu autoreglare	Populaţii	
		Organism monocelular	Biocenoze	
		Organism pluricelular		
		Organism animal superior cu coordonarea centrală a funcţiilor	Formaţii	
		Unele asociaţii de animale (societăţi de insecte, cîrduri)	Biosferă	
	Sisteme sociale	Familii, colective, organizaţii, organe de stat, state etc.	Locuitorii unui cartier, unei localităţi etc.	
	Sisteme artificiale	Unele obiecte de uz comun, opere de artă plastică etc.	Materii prime, produse alimentare etc.	

Nivelul	Sisteme individuale	Sisteme integrale fără caracter individual
Stelar	Stele hiperonice și neutronice	Straturile stelelor
	Stele care emit lumină pe bază de reacții nucleare	
	Planete	Straturi geologice
	Asociații stelare	
Galactic	Galaxii neregulate	Componentele galaxiilor
	Galaxii spiralice	
	Galaxii eliptice	

integral fără caracter individual și sumativ. Pe baza acestor criterii s-au obținut clase de sisteme, care, la rîndul lor, pot fi clasificate după complexitatea sistemului, acest lucru reprezentînd în majoritatea cazurilor și o legătură genetică între sisteme.

Se dă mai sus schema de clasificare a sistemelor materiale, și anume numai a celor individuale și integrale fără caracter individual, deoarece o subîmpărțire în cazul sistemelor sumative nu-și are rostul.

CRONICA IDEILOR

VALOARE-CULTURĂ-CIVILIZAȚIE ÎN CONCEPȚIA SOCIOLOGULUI AMERICAN PITIRIM SOROKIN

DE

AL. TĂNASE

1. OPERA ȘI PERSONALITATEA SOCIOLOGULUI AMERICAN

În ansamblul atît de pestriț al sociologiei burgheze occidentale, opera lui Pitirim Sorokin ocupă un loc aparte. Armand Cuvillier, în prefața la lucrarea lui P. Sorokin *How culture changes*[1], extras din ampla sa lucrare *Social and Cultural Dynamics*, vol. IV, îl prezintă ca pe unul dintre cei mai de seamă sociologi contemporani, căruia nici un domeniu al sociologiei nu i-a rămas străin, iar Georges Gurvitch, care i-a fost, poate, cel mai apropiat ca profil ideologic dintre sociologii europeni, afirma că între sociologii americani din perioada inter- și postbelică „cel mai interesant este, fără îndoială, Sorokin" (*Traité de Sociologie*, Paris, P.U.F., 1962).

Alături de opere consacrate cercetărilor empirice, precum *Social Mobility* (1926), *Principles of Rural-Urban Sociology* (1929), *A Source Book in Rural Sociology* — 3 volume, *Time-Budgets of Human Behavior* (1939), se numără importantele sale contribuții de sociologie generală — *Contemporary Sociological Theories* (1928), *Socio-cultural Causality, Space, Time* (1943) și *Society, Culture and Personality* (1947). În opera sa, care cuprinde zeci de titluri, îmbrățișînd aproape toate domeniile sociologiei: sociologie rurală, sociologia produselor civilizației — a artei, literaturii, cunoașterii, moralei, dreptului, sociologia războiului, sociologia revoluției și sociologie generală, se îmbină o imensă erudiție istorică și cercetare statistică cu teoria sociologică generală. El este apreciat ca unul dintre puținii sociologi americani care tind să unească cercetarea concretă, empirică și statistică cu teoria generală a vieții sociale și civilizației.

Atît opera, cît și viața însăși a acestui gînditor de prestigiu au avut, se poate spune, o evoluție dramatică. În 1917 era privat docent al Institu-

[1] Această lucrare, tradusă în franceză sub titlul *Comment la civilisation se transforme* și apărută la Librairie Marcel Rivière, 1964, stă la baza însemnărilor de față.

tului de neuropsihologie, iar în 1922 devine doctor în sociologie al Universității din Petrograd. A participat de tînăr la activitatea politică, fiind condamnat la închisoare de regimul țarist. Colaborator la ziarul eserit „*Poporul liber*", secretar al lui Kerenski, este arestat după Revoluția din Octombrie, dar e eliberat din ordinul lui Lenin. A trăit apoi în Occident, unde a fost mai întîi profesor la Praga și prieten cu Thomas Masaryk, iar din 1924 în S.U.A., la Universitatea din Minnesota, apoi la cea din Harvard, unde a creat *Departamentul de sociologie*, precum și *Harvard Center in Creative Altruism*.

În anii de după cel de-al doilea război mondial a devenit președintele Asociației internaționale de sociologie, președinte al Asociației americane de sociologie și membru a numeroase academii literare și științifice, doctor honoris causa al multor universități.

2. ROLUL SEMNIFICAȚIEI ÎN DEFINIREA CULTURII. SOCIETATE — CULTURĂ — PERSONALITATE

Formația intelectuală-ideologică a sociologului american a parcurs, de asemenea, o evoluție oarecum dramatică. În primele lucrări manifestă mai ales tendințe behavioriste, inspirate parțial de teoria reflexelor condiționate. După Georges Gurvitch, primii maeștri ai formației sale au fost sociologia istoricizantă a lui Maxim Kovalevsky și concepțiile lui Pavlov și Bechterev, Pitirim Sorokin fiind unul dintre puținii care au aplicat teoriile behavioriste la studiul realității sociale. Asemenea tendințe, caracterizate prin studiul experimental și cantitativ al realității sociale, se vădesc mai ales în *Système de Sociologie*, 1920, în *Sociology of Revolution* și chiar în *Social Mobility*, în care se afirmă că cercetarea obiectivă a faptelor este incompatibilă cu judecățile de valoare. „Sarcina oricărui studiu științific este de a defini interrelațiile fenomenelor studiate așa cum se prezintă. Cea de apreciere (evaluare) este în întregime în afara cîmpului unui atare studiu" (în *Comment la civilisation se transforme*, p. 12).

O asemenea dihotomie arbitrară între obiectivitate și judecată de valoare, atît de accentuată la neokantieni, este într-atît dezmințită de practica socială și de cea cultural-artistică și științifică, încît nimeni n-o poate susține consecvent fără a cădea în contradicție cu datele cunoașterii și cu sine însuși. În lucrări ulterioare, Pitirim Sorokin și-a amendat el însuși întrucîtva un atare punct de vedere exclusivist. Fiind nevoit să țină seama de motivațiile atît de diverse — nu exclusiv obiective — ale acțiunii indivizilor, el pune accent pe noțiunea de semnificație, *meaning*, care caracterizează fenomenele umane și fără de care acestea nu ar fi decît fenomene fizice sau biologice. Dar aceasta înseamnă a depăși analiza cantitativă, a ține seama de calitatea lucrurilor, a le surprinde semnificațiile cu ajutorul teoriei. Însăși distincția pe care o operează în *Social and Cultural Dynamics* între *aspectul intern* — al experienței interne, al spiritului, al valorii și semnificației — și cel *extern* — fenomene fizice sau organice, obiecte, evenimente, procedee — al culturii, atestă o sensibilă schimbare de optică. De altfel, elementele care alcătuiesc exterioritatea culturii nu

sînt culturale prin substanța lor naturală, fizică sau biologică, ci numai întrucît încarnează, realizează sau exteriorizează o experiență internă, sînt purtătoare de semnificații. Despuiată de semnificație, o operă culturală devine un element natural, identic cu oricare altul : Venus din Milo — un bloc de marmură, avînd anumite proprietăți fizice și chimice, o simfonie de Beethoven — o suită de vibrații ale aerului.

Semnificația devine deci hotărîtoare în definirea culturii. Civilizația sau cultura este „totalitatea semnificațiilor, a valorilor și a normelor care sînt cele ale indivizilor în interacțiune reciprocă și totalitatea instituțiilor care obiectivează, socializează și transmite semnificația" [2]. Așadar, obiectivitatea nu mai este opusă valorii și semnificației ca domenii distincte și opuse.

În cartea sa *Society, Culture and Personality*, P. Sorokin formulează ideea unității între cei trei factori care alcătuiesc o „inseparabilă trinitate". Nu există cultură fără societate și nici societate fără cultură, după cum nu există personalitate fără cultură. „Personalitatea are o structură « socio-culturală »" și ca atare fenomenele sociale sau socio-culturale sînt ireductibile la fenomene psihologice. Noțiunea de socio-cultural are o mare însemnătate în concepția sa, căci din ea derivă alte noțiuni, cum ar fi : spațiul socio-cultural, alcătuit din structuri calitative, cu totul diferit de spațiul abstract : *timpul socio-cultural*, în relație cu mediul social deosebit de timpul uniform al științelor fizice, sistemele socio-culturale, ai căror agenți principali sînt temele socio-culturale, ai căror agenți principali sînt *grupele sociale* produse ca un rezultat al interacțiunii indivizilor, al căror nucleu central este alcătuit din *semnificații*, din *valori* și *norme*, obligatorii în interiorul grupului.

Ideea că personalitatea nu există decît ca manifestare și produs al socio-culturalului merită a fi subliniată. În raport cu acest mediu, timpul și spațiul dobîndesc dimensiuni noi. Care sînt însă elementele alcătuitoare ale mediului socio-cultural, în ce mod se structurează și își direcționează mișcarea, interrelația sa complexă cu personalitatea, nu se demonstrează convingător, căci aceasta presupune o înțelegere materialist-științifică a societății în general, a practicii sociale și culturale în particular. Pentru P. Sorokin, cea mai importantă lege a domeniului socio-cultural este aceea a integrării mai mult sau mai puțin complete, care se realizează prin simple ansamblări sau prin sisteme — singurele care asigură adevăratele sinteze culturale. Lipsa unei viziuni dialectice a acestui proces a dus la o înțelegere simplistă a raportului social-cultural : Sistemele culturale sînt alcătuite din semnificații de gîndire, în timp ce sistemele sociale sînt mai întîi sisteme de ființe umane interacționante, interdependente, care sînt purtătorii sau agenții tuturor sistemelor sau ansamblurilor culturale. Determinismul social al sistemelor culturale este văzut mai ales ca o anumită coincidență sau ca un anumit paralelism între grupele sociale și sistemele culturale integrate, în sensul că un grup organizat are ca rațiune de a fi „un ansamblu de semnificații", de valori și norme, astfel că unor ființe umane izolate le corespund semnificații, valori și norme izolate,

[2] P. Sorokin, *op. cit.*, p. 181.

grupelor umane neorganizate le corespund ansamblaje de semnificații, grupelor organizate — sisteme de semnificații integrate etc. Ca și cum toate aceste realități, care de altfel nici nu sînt definite cu claritate, ar exista într-o stare pură, realizîndu-se între ele paralelisme și coincidențe perfecte.

3. ORIGINEA CULTURII. BIOLOGIC ȘI SOCIAL ÎN CREAȚIA CULTURALĂ

Deși scopul principal al lucrării la care ne referim cu precădere în însemnările de față este analiza schimbării valorilor culturale în procesul circulației și difuzării lor multidirecționale la scara întregii societăți, Pitirim Sorokin n-a putut ocoli, în prealabil, problema originii creației culturale. Căci, pentru ca valorile culturale să se poată deplasa, multiplica și difuza în spațiul social, trebuie mai întîi inventate, create sau descoperite. Problema pe care și-o pune este formulată astfel : *cînd și unde iau naștere noile valori culturale și mai ales marile sisteme culturale noi* ?

Răspunzînd la această întrebare, operează mai întîi o distincție între :

a) *ansamblurile și sistemele culturale simple* care iau naștere fără încetare pretutindeni unde se află ființe umane care posedă o viață mentală oricît de primitivă ; nu există trib sau grup social care să nu posede anumite idei, credințe, norme, modele de comportare. În acest sens, cultura este cosubstanțială cu societatea însăși. „Se poate spune că anumite ansambluri culturale și chiar sisteme sînt continuu create într-un grup sau altul. Noi nu cunoaștem grup primitiv care să nu aibă unele gînduri obiectivate în... norme de tabu, tipuri estetice, noțiuni științifice" [3]. Cu alte cuvinte, creația de ansambluri și sisteme culturale simple este coextensivă vieții social-umane. Între grupele umane cunoscute, chiar cele mai primitive manifestă capacitatea de a construi propoziții logice și de a genera valori culturale.

b) *marile sisteme culturale*, cele mai elaborate, de știință, religie, etică, drept, artă, tehnologie, forme de organizare socială, care pot fi create numai de cîțiva indivizi sau de anumite grupe.

În măsura în care această distincție are în vedere stadii diferite ale dezvoltării sociale și ale cunoașterii lumii naturale și sociale, ea este parțial îndreptățită. Este neîndoielnic că pentru elaborarea unor „sisteme culturale" mai complexe este necesar un nivel superior al practicii și cunoașterii. Dar problema e fals pusă atunci cînd se formulează întrebarea : de ce un număr important de popoare primitive n-au creat asemenea sisteme, în timp ce alte grupe, precum egiptenii, sumerienii, grecii etc., au fost capabili s-o facă ? Un răspuns adecvat, spune Sorokin, nu poate fi dat în stadiul actual al cunoașterii, rămînînd o chestiune misterioasă. Dar ce este misterios aici, ne putem întreba la rîndul nostru ? Istoria și istoria culturii, arheologia și etnografia, antropologia socială și alte științe au acumulat deja un bogat material cu privire la originea și destinul unor

[3] P. Sorokin, *op. cit.*, p. 137.

tipuri de civilizație pentru ca să putem răspunde astăzi mulțumitor ce condiții geografice și istorice au favorizat la unele popoare o creație culturală mai bogată, la altele nu, și cît de mult se influențează și se îmbogățesc reciproc diverse culturi, chiar în etapele lor inițiale (cu excepția celor cu totul izolate).

Și dacă Sorokin încearcă totuși o explicație a acestui fenomen, el recurge la factori explicativi de mult infirmați de studiul realist, conștiincios — chiar la savanți burghezi — al faptelor de istorie socială și culturală. Pe primul plan el pune „*ereditatea biologică favorabilă indivizilor sau grupelor creatoare*". Deși se pronunță împotriva pretențiilor exagerate ale anumitor partizani ai eredității și rasei — geneticieni, eugeniști, biologi, biometricieni, antropologi —, care consideră factorul ereditar drept cauza cea mai importantă, necesară și chiar suficientă a geniului sau inepției, a spiritului de creație sau de noncreație, tinzînd să explice totul în istoria umană prin acest factor, poziția sa proprie nu se deosebește însă prea mult de a acelora pe care-i combate. Căci el extrapolează la societate și la relațiile sociale în general anumite criterii biologice ereditare de diferențiere a oamenilor — mai înzestrați sau mai puțin înzestrați cu aptitudini creatoare.

Crearea marilor sisteme socio-culturale se datorește grupelor istorice dotate cu o ereditate mai bogată, favorabilă puterii creatoare, în timp ce popoarele așa-zis primitive ar aparține grupelor dotate cu o ereditate mai săracă.

Corespunzător cu aceasta, la întrebarea pe care și-o pune : de ce o societate nu conservă pentru totdeauna funcția sa creatoare specifică în unul sau mai multe domenii culturale..., ci o cedează altor societăți, răspunsul său pune pe primul plan sărăcirea înzestrărilor ereditare printr-o selecție negativă.

Tabloul societății omenești, mai ales într-o perioadă de răscruce a istoriei sale ca cea contemporană, prezintă, desigur, o mare varietate și diversitate sub raportul specificului și al nivelului creațiilor culturale. Există diferențieri și deosebiri de nivel de la un popor la altul, de la o națiune la alta, de la o clasă la alta. Numeroase cauze de ordin geografic, dar mai ales social-istoric stau la baza acestei situații. Factorii biologici-ereditari au, desigur, un anumit rol, dar sînt subordonați caracteristicilor proceselor sociale. Noțiunea de *informație ereditară* pare să arunce lumini noi asupra rolului factorilor biologici în făurirea valorilor culturale și mai ales în conservarea și transmiterea aptitudinilor, înzestrărilor native sau dobîndite necesare procesului creator, dar prin aceasta nu se diminuează cîtuși de puțin rolul și ponderea hotărîtoare a factorilor sociali.

Sorokin însuși recunoaște într-un fel că factorul eredității este totuși insuficient prin el însuși pentru a produce realmente marile sisteme culturale, căci pentru *actualizarea*, activizarea potențialului de energie creatoare, de talent și geniu, care există în orice societate, este necesar și un *mediu social-cultural* corespunzător. Se cer îndeosebi două condiții esențiale :

a) *urgența socială* — existența unor nevoi presante de creare a unui sistem cultural nou ;

b) prezența a diferite *contracurente culturale* într-o societate dată, deoarece experiența unui singur individ sau a unei singure societăți este totdeauna limitată. Dacă ea nu este îmbogățită prin experiența altor societăți sau a altor indivizi, fondul său de gîndire și de sisteme mentale este întotdeauna mai sărac decît dacă este alimentat prin afluxul altor experiențe. În acest sens, fiecare sistem nou trebuie să apară ca o sinteză coerentă a cel puțin două mari sisteme care existau înainte. Prezența și ciocnirea unor curente culturale diferite oferă un material mai bogat pentru construirea de sinteze noi, mai diverse.

„Domeniile în care o societate dată se distinge prin crearea unuia sau a cîtorva sisteme sînt, de obicei, cele în care ea are o nevoie particulară urgentă și în care se află locul de întîlnire a diferite contracurente în același sistem special de cultură" [4].

Sînt idei pline de miez și rațiune istorică asupra cărora se cuvine să medităm. Un observator și cercetător atent al faptelor social-culturale nu putea să nu vadă că la baza sistemelor socio-culturale mai mult sau mai puțin elaborate se află nevoi sociale (nu numai urgente și imediate, ci și nevoi mai permanente, de ordin general și fundamental) și că realizarea lor în planul creației culturale nu se face decît extrem de rar sau de loc prin activitatea unor creatori izolați, care să descopere și să creeze singuri un sistem important în totalitatea sa. Aceasta presupune totdeauna cunoașterea a ceea ce a fost făcut de alții în domeniul respectiv, în contact cu diverse curente culturale care conțin elementele unor noi sinteze.

Foarte bine și foarte just, dar iată că, în concluzia celor spuse, factorul ereditar intervine din nou pe primul plan umbrind serios și în parte anulînd idei rodnice, pline de bun-simț istoric și de realism.

„În concluzie, principalele centre ale puterii creatoare de noi sisteme culturale sînt cel mai adesea acele societăți care posedă un fond ereditar suficient de bogat, o nevoie urgentă de creare a unor atari sisteme pentru a satisface o nevoie vitală și care sînt situate în zonele de contact a numeroase curente culturale" [5].

De altfel, inconsistența științifică și substratul de clasă al ideii despre rolul factorului ereditar în creația culturală sînt cu atît mai evidente atunci cînd această idee e raportată la sfera raporturilor sociale, de clasă.

Sorokin scrie : „Cu excepția perioadelor de decadență, creatorii posibili mai favorizați prin darurile lor ereditare par a se găsi mai frecvent în straturile superioare ale unei societăți date decît în cele inferioare..." (p. 141). El combate tentativa lui Toynbee de a suprima cu totul rolul factorilor ereditari în constituirea puterilor creatoare, deși istoricul englez afirmă el însuși că numai o neînsemnată minoritate în întreaga societate este creatoare, în timp ce majoritatea (așa-numitul „proletariat intern și extern") nu este creatoare. Și, de vreme ce toate categoriile sociale locu-

[4] P. Sorokin, *op. cit.*, p. 148.
[5] P. Sorokin, *op. cit.*, p. 152.

iesc același mediu, conchide Sorokin, nu ne rămîne decît să recurgem la „privilegiul ereditar al minorității creatoare".

Există, într-adevăr, în țările capitaliste o majoritate de oameni ai muncii ținuți în condiții dezumanizante de trai, de ignoranță și mizerie, împiedicați să participe plenar și creator la fenomenul de cultură, să-și aducă contribuția originală de care e capabilă în făurirea celor mai subtile valori culturale. Dar izvorul acestei stări de lucruri este de ordin social și se află în însuși caracterul orînduirii bazate pe exploatare și antagonisme de clasă, și nu de ordin biologic-ereditar. A recurge astăzi la asemenea explicații — după tot ce a demonstrat practica socială a țărilor socialiste și chiar marile valori de cultură create de masele muncitoare din alte țări angajate în lupta de eliberare socială și națională — arată pînă unde poate ajunge îngustimea teoretică la un sociolog fie el și de talia și seriozitatea lui Sorokin. Și aceasta pentru că el atribuie o *importanță primordială* pentru mișcarea socială unei legi aparținînd, prin natura ei, unei alte forme (biologice) de mișcare a materiei și care nu reapare în planul social decît într-o poziție subordonată.

4. CIRCULAȚIA VALORILOR ȘI UNIVERSALITATEA CULTURII

O problemă care reține în chip deosebit atenția lui Pitirim Sorokin este aceea a circulației multidirecționale a valorilor culturale și a constituirii pe această bază a culturii universale. Este de fapt tema principală, centrală a scrierilor sale consacrate transformărilor culturale.

Orice curent cultural se deplasează inevitabil în spațiul social în care ia naștere. Este un fenomen universal pe care antropologii îl explică prin legea potrivit căreia orice trăsătură antropologică tinde să se difuzeze în toate direcțiile plecînd de la centrul ei de origine spre regiunile învecinate. Lumea socio-culturală empirică se află într-o mișcare de flux continuu, respectînd anumite constante sau uniformități generale mai mult sau mai puțin universale: nu există însă constante absolute, căci acestea ar anula însăși mișcarea. De exemplu: toate fenomenele culturale se nasc, cresc și mor; diferențierea progresivă și integrarea crescîndă a culturii de la formele cele mai puțin integrate (ansambluri) la cele mai integrate (sisteme), toate aceste fenomene sînt supuse unui ritm dialectic. Prezentate sub formă generală atare constante devin iluzorii, căci sistemele social-culturale se nasc, se dezvoltă și dispar. Numai în anumite limite de spațiu și timp, anumite fenomene culturale cunosc o diferențiere și integrare crescîndă. „Este deci — subliniază Sorokin — extrem de important într-un studiu al constantelor transformărilor social-culturale de a semnala limitele validității lor și ca regulă generală a evita formulele de întindere nelimitată"[6].

Poate singura constantă a cărei validitate este întradevăr universală și nelimitată o constituie însuși faptul mișcării, al multiplicării, al

[6] P. Sorokin, *op. cit.*, p. 58.

deplasării şi al circulaţiei fenomenelor culturale în spaţiul fizic şi social de la un loc la altul, de la un grup la altul, de la o clasă la alta, într-un univers social-cultural diferenţiat şi stratificat.

Căile pe care se realizează difuziunea elementelor culturale, direct sau indirect, sînt însăşi căile de comunicaţie şi contact obişnuite ale oamenilor. Cele mai diverse elemente culturale — o limbă, o credinţă, un cult, o teorie, o normă, un obiect material, o marfă oarecare şi chiar o maladie epidemică — se răspîndesc prin intermediul aceloraşi căi de comunicaţie umană care s-au diversificat şi perfecţionat de-a lungul vremii: liniile de caravane ale deşerturilor, căile de comerţ, transporturile pe căile ferate şi aeriene, telefonul şi telegraful etc.

Faptul semnalat este real, dar interpretarea lui este lipsită de supleţe dialectică, de înţelegerea specificităţii fenomenelor culturale şi a extraordinarei lor diferenţieri calitative. Însăşi termenii folosiţi provoacă nedumerire. Căci circulaţia valorilor culturale care se petrece exclusiv într-un spaţiu social-cultural nu poate fi asimilată sau asemuită cu deplasarea unui obiect material în spaţiu fizic, de la un punct A spre un alt punct B, şi invers. Dacă punem pe acelaşi plan automobilul, părul tăiat scurt şi fusta scurtă, roşul de buze şi teoria evoluţiei, o simfonie de Beethoven, protecţionismul şi teosofia, pe motiv că toate se deplasează din S.U.A. în China, de la Viena la Sidney şi Calcuta, de la Detroit la Moscova, de la oraş la sat, şi invers etc., vom înţelege puţin, extrem de puţin din acel amplu şi polivalent proces de interferenţă, confluenţă, îmbogăţire reciprocă a acelor valori culturale menite să constituie, prin încărcătura lor general umană, patrimoniul cultural universal al umanităţii.

Să examinăm însă mai îndeaproape modul în care priveşte sociologul american acest proces. Migraţiunea spaţială şi circulaţia fenomenelor culturale cuprinde, după părerea sa, o serie de procese diferite:

1. Migraţiunea spaţială a unui obiect cultural dat, o pură migraţiune de valoare materializată în forma sa obiectivă;

2. Multiplicarea şi expansiunea spaţială în anumite direcţii şi pe anumite arii de populaţie a anumitor fenomene culturale. Deci, în acest al doilea caz, difuzarea înseamnă nu numai migrare în spaţiu, ci şi multiplicare.

Obiectele şi valorile culturale derivă şi se multiplică ca blocurile de gheaţă detaşate din marile iceberguri sau icebergurile din marile banchize. De exemplu, samovarul, vodka sau o icoană, detaşate din sistemul cultural rus şi pătrunse în continentul cultural american; ceasuri, veşminte, puşti, posturi de radio americane în satele şi oraşele Chinei, Indiei etc. şi rochii, obiecte de artă chineze, anumite valori chineze în universul cultural american. După cum se vede, circulaţia valorilor culturale este aproape asimilată cu circulaţia sau schimbul de mărfuri, deşi între cele două procese există nu numai asemănări, ci şi deosebiri calitative, chiar esenţiale.

În ceea ce priveşte direcţia de mişcare, orice curent de valori culturale are aproape întotdeauna o dublă direcţie: oraş—sat, zone culturale mai

civilizate, și mai puțin civilizate, palat-bordeiul țăranului, Statele Unite — China, bogați — săraci. Există, firește, un perpetuu circuit al valorilor, iar subiecții de transmitere și asimilare a acestora pot fi foarte diferiți în cadrul spațiului social-cultural, după cum diferite sînt de asemenea caracterul și natura obiectelor culturale vehiculate, intensitatea și forța lor de înrîurire. Sorokin descifrează următoarele situații : a) curentul care provine din centre urbane de civilizație superioară transportă în principal valori mai elaborate, care pătrund în cultura claselor rurale inferioare necivilizate, în timp ce curentul opus cuprinde mai ales „materie brută", care trebuie mai apoi elaborată, modelată ln centrele urbane, superior civilizate ; b) dacă cele două curente de transmitere și receptare nu cuprind contrastul superior-inferior, diferențele rezultă din diversitatea condițiilor locale. Timpul ca durată de contact cu valorile unei culturi străine este și el un factor de favorizare sau frînare a receptivității culturale ; c) eficiența fiecărui curent poate fi diferită, indiferent de caracterul elaborat sau brut al transportului cultural, dacă se sprijină pe forță și e impus prin coerciție, așa cum se întîmplă cu civilizația cuceritorilor (arabi, legiunile asiatice ale mongolilor, asirienii în India, dorienii în Grecia, spaniolii în America de Sud etc.). Dar și în acest caz, al impunerii prin forță, mișcarea culturală nu este univocă, deoarece cuceritorii devin ei înșiși beneficiari ai valorilor culturale găsite în țările cucerite. Lumea romană, de pildă, a fost într-atît inundată de alte elemente culturale provenite mai ales din Orient, încît a fost puternic transformată.

În legătură cu această *modalitate politică-militară* de transfer a bunurilor culturale, Sorokin mai face două observații judicioase : 1. deplasarea centrului de putere creatoare în artă, tehnologie, știință, economie este asociată, de obicei, cu deplasarea centrului de putere militară și politică. Cînd o țară dată începe să decadă politic și militar, acest declin este adesea urmat de cel al puterii creatoare în domeniul altor sisteme culturale ; 2. între cele două procese nu există însă o corelație necesară în toate cazurile particulare. Puterea creatoare a unei țări sau a unui popor nu este totdeauna corespunzătoare fazei sale ascendente sub raport politic sau militar (mari sisteme filozofice au fost create în Grecia în perioada declinului său ca putere politică ; de asemenea marile opere artistice ale renașterii italiene în pictură, sculptură, arhitectură, muzică, literatură n-au fost create în imperiul cel mai puternic din acea epocă).

Se poate remarca, firește, că în cele spuse nu se ține seama de caracterul profund contradictoriu, propriu cu deosebire unor perioade de răscruce în istoria umanității : efervescența creatoare în planul culturii spirituale nu e generată de decadența unor vechi structuri și forme sociale, ci e determinată de tensiunea dramatică a noului cu vechiul, de ascensiunea unor forțe și structuri sociale noi. Este adevărat însă că nu există întotdeauna interrelație necesară între forța politică și militară a unei națiuni sau a unui popor și potențialul său de creație a culturii spirituale.

Sociologul american s-a preocupat și de efectele deplasărilor și contactelor interculturale, sesizînd 3 situații posibile :

a) sistemul cultural, simplu sau complex, supus transferului, poate să rămînă neschimbat dacă civilizația locului de imigrare este asemănătoare cu civilizația punctului de pornire;

b) se transformă dacă cele două civilizații sînt diferite, iar această transformare e cu atît mai adîncă cu cît contrastul civilizațiilor respective este mai mare;

c) dacă cele două civilizații sînt profund diferite, anumite sisteme culturale din prima nu pot pătrunde și prinde rădăcini în a doua.

În fapt, nici un obiect, sau valoare culturală nu poate rămîne același — ca semnificație, utilizare, funcție — cînd pătrunde într-o atmosferă culturală esențială diferită, iar schimbarea și transformarea sînt proporționale cu amploarea deosebirilor și contrastelor între cele două civilizații care intră în contact pe arii mai întinse sau mai restrînse ale sistemelor lor de valori culturale. „Trebuie să admitem că valorile și obiectele culturale mai mult sau mai puțin complexe nu pot fi încorporate într-o civilizație străină fără a suferi o serioasă modificare" [7].

Nu numai transferul de la o civilizație la alta complet diferită, dar și trecerea de la o varietate la alta a aceleiași civilizații are ca efect transformarea unei valori culturale complexe. De exemplu, Renașterea italiană diferă profund de aceea a altor țări, îndeosebi de Renașterea țărilor germanice. Maeștrii Renașterii erau sincer convinși că ei reanimă și restaurează valorile autentice ale civilizației grecești, dar se înșelau, căci valorile „grecești" erau foarte diferite de ceea ce au fost ele în Grecia. Acești maeștri au creat opere care se deosebeau radical de cele autentice ale Greciei. Un alt exemplu: deosebirea dintre diferite forme de civilizație tehnico-industrială — capitalismul n-a fost niciodată și nu este același în Anglia, Japonia, Brazilia.

Imaginea circulației orizontale a valorilor culturale pe care o schițează Sorokin cuprinde multe elemente de observație realistă a lucrurilor, dar ea devine falsă atunci cînd autorul exagerează pînă la denaturare anumite momente, evenimente istorice trecătoare și relative. Este adevărat că, în condițiile antagonismelor de clasă și ale inegalității sociale, satul se situează pe o treaptă inferioară de civilizație în raport cu orașul. Este o situație pe care numai revoluția și transformarea socialistă a satului o lichidează. Ea nu îndreptățește însă formularea unor judecăți de valoare exhaustive cu privire la „inferioritatea" totală a contribuției culturale sătești. Fără a cădea în extrema opusă poziției lui Spengler, care vedea în lumea satului singurul cadru de cultură autentică, nedesfigurată de viciile civilizației (vezi și implicațiile literare reacționare, idiliste ale acestei opoziții ideologice), trebuie să recunoaștem, în spiritul adevărului istoric, că această lume milenară a satului a plămădit valori culturale, îndeosebi folclorice, de o neasemuită frumusețe, care, departe de a fi un material brut și nealterat, cum susține Sorokin, condensează în ele o uriașă cantitate de experiență și cunoaștere umană. Fasonate timp de secole pînă la puritatea cristalului și incandescența mitului, asemenea

[7] P. Sorokin, *op. cit.*, p. 172.

valori au inspirat sau cel puțin sugerat elaborări culturale ulterioare, care poartă pecetea modului de viață urban.

Dar și mai falsă este poziția ideologică a autorului citat atunci cînd privește așa numita direcție verticală a acestei mișcări. Devine evident atunci că aprecierea de superioritate nu se aplică doar orașului în raport cu satul, ci mai ales claselor dominante, exploatatoare în raport cu cele dominate și exploatate. Recunoaște că niciodată cultura celor dintîi, chiar și în cazul unor caste atît de rigide și închise în sine ca cele feudale ale Indiei, nu poate evita influența unor elemente ale culturii claselor așa-zis inferioare, dar din nou această influență e redusă la primirea unei culturi brute, care este apoi fasonată, elaborată, conferindu-i-se forme noi, dimensiuni noi, o valoare și o semnificație nouă.

În opoziție cu majoritatea etnografilor, Sorokin susține că arta „nobilă" a claselor superioare, chiar dacă împrumută cîte ceva din arta claselor inferioare sau din arta populară, împrumută doar o materie brută, care trebuie să fie fasonată și elaborată. Prin materie „brută" se înțelege în acest caz : sclavi, șerbi, mînă de lucru necalificată, obiceiuri, schițe de ornamentație, dansuri, ceremonii etc., care sînt reformate, remodelate, elaborate mecanic, pentru a face din ele un *sistem*. Numai în perioadele de declin al centrelor urbane, al claselor superioare sau al civilizației avansate caracterele de elaborat și brut se inversează în sensul că cele dintîi le imită pe cele inferioare, iar forța de penetrație a acestora din urmă devine mai mare (de exemplu imitarea de către aristrocrația romană a obiceiurilor și gusturilor „barbarilor" în perioada de decădere a Romei, cînd un curent de vulgaritate și „proletarizare" cuprinde clasele superioare). Mișcarea inversă se produce, de asemenea, în ajunul revoluțiilor ; moda unui exotism primitiv, jazul în muzica contemporană, imitarea desenelor arhaice și primitive în pictură, obsesia literaturii și a teatrului cu subiecte provenite din clasele sărace și din zonele periferice, imunde ale societății. După ce revoluția este victorioasă, revoluționarii, la rîndul lor, adoptă adesea multe valori culturale ale vechii aristrocrații, ale vechilor clase superioare, mai ales în stilul de viață materială, în îmbrăcăminte, în maniere, în forme de organizare economică, militară și politică, în modă și ideologie.

Sorokin se pronunță împotriva „opiniei curente" potrivit căreia clasele superioare sînt conservatoare, în timp ce clasele inferioare sînt inovatoare. După opinia sa, asemenea valori ca teoriile științifice, credințele religioase, normele morale, valorile artistice, forme de organizare politică și socială, transformări tehnologice și chiar de ordin alimentar sau vestimentar își au originea numai în clasele superioare, deplasîndu-se apoi cu anumită întîrziere spre grupele inferioare, mai puțin civilizate.

Fără a putea să stăruim mult asupra acestor teze, să observăm doar că Sorokin sărăcește pînă la desfigurare cultura claselor așa-zis „inferioare", care sînt de fapt principalii făuritori ai culturii și civilizației umane. El omite împrejurarea esențială

— că principalul și cel mai rodnic teren care generează valori culturale superioare (și nu doar un material brut, nefasonat) este cel al muncii productive și al luptei politice pentru libertate și dreptate socială ;

— că acest proces este frînat, handicapat și se creează o situație privilegiată în ce privește anumite aspecte ale culturii spirituale pentru clasele exploatatoare nu în virtutea faptului că acestea din urmă ar fi superioare prin însăși natura lor, ci datorită timpului liber de care dispun și bogăției de bunuri materiale făurite de clasele exploatate și pe care și le însușesc clasele dominante ;

— că principalul criteriu al aprecierii superiorității unei clase sau grup social trebuie să fie măsura contribuției sale la progresul social și cultural al umanității, și nu treapta ocupată în ierarhia politică și socială în cadrul unor societăți structurate antagonic.

Pentru cineva care cunoaște și trăiește realitatea culturală a României socialiste, unde marile capodopere naționale și universale editate în tiraje de masă dispar din librării uneori în mai puțin de o zi, luînd drumul spre bibliotecile intelectualilor dar și spre cele ale muncitorilor și țăranilor cooperatori, care pot fi întîlniți cu zecile și sutele în sălile teatrelor, muzeelor și expozițiilor, este cu totul bizară afirmația lui Sorokin că stilul gotic, muzica lui Bach sau pictura lui Dürer, *Divina comedie* sau *Macbeth* reprezintă pentru cultura claselor inferioare, „dacă prin hazard ar pătrunde aici", ceva cu totul diferit de ceea ce ele reprezintă pentru persoanele cultivate din „clasele superioare".

Dar dacă aceste mari valori pătrund în universul spiritual al maselor nu prin hazard, ci în mod conștient și planificat, ca o componentă necesară și permanentă a vieții lor? Este o situație nu numai posibilă, ci existentă, impunătoare și impresionantă pentru orice cunoscător obiectiv al țării noastre, precum și al altor țări socialiste, situație pe care Sorokin o ignoră devreme ce consideră că răspîndirea universală și difuzarea culturii în toate clasele atrag după sine, inevitabil, vulgarizarea și degradarea valorilor. Extrapolînd și generalizînd la întreaga societate și la întreaga istorie unele fenomene specifice capitalismului și considerate ca indici ai culturii de masă, „presa galbenă", „filmele galbene", „ignoranța educată", difuzarea de „chewing gum intelectual", a unei pseudoculturi în comprimate de „best sellers", Sorokin ajunge să formuleze ca o „lege" sau „constantă" a mișcării culturii : simplificarea și degradarea sa inevitabilă prin difuzarea la scară socială ; cu cît colegiile și universitățile devin mai universale, cu atît scade mai mult nivelul lor cultural, cu atît mai superficială este instruirea pe care o asigură. El contestă faptul că pot exista cerințe aparținînd tuturor membrilor societății și care să depășească sensibil cadrul pur biologic — cerințe spirituale pentru a căror satisfacere sînt necesare valori elevate de o substanță individuală, originală. Cu alte cuvinte, obiectele și valorile indispensabile pentru toți ne situează la nivel biologic sau cel mult la granița dintre biologic și cultural.

În măsura în care afirmațiile sale se referă la anumite procese reale de degradare culturală din țările capitaliste, determinate de interese

comerciale și chiar politice ale burgheziei monopoliste, ele cuprind, desigur, o mare parte de adevăr. Dar raportate la mediul cultural al clasei muncitorare și mai ales la noua strălucire pe care o dobîndesc valorile culturale în țările socialiste, ele constituie o aberație care nu rezistă nici celui mai sumar examen critic. Dacă ne-am referi numai la experiența țării noastre în domeniul construcției culturale, ar fi suficient pentru a demonstra că într-un mediu social însetat de cultură, în cadrul unei colectivități puternic angrenate în uriașul proces de reconstrucție multilaterală a societății noastre, difuzarea în mase a valorilor culturale nu numai că nu se realizează cu prețul degradării lor, ci, dimpotrivă, are ca rezultat îmbogățirea vieții spirituale a oamenilor, precum și a acestor valori înseși, care întîlnesc capacități de receptare și disponibilități de asimilare fără precedent.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

MIŞCAREA SOCIOLOGICĂ PESTE HOTARE

UN SIMPOSION UNIONAL DE SOCIOLOGIE ÎN U.R.S.S.

DE

ANDREI ROTH (Cluj)

Între 16 şi 19 februarie a.c. a avut loc la Leningrad simpozionul intitulat „Experienţa organizării cercetărilor sociologice concrete în URSS". Toţi cei care, în institutele de cercetare şi de învăţămînt ale tuturor centrelor culturale ale Uniunii Sovietice, se ocupă sau se interesează de investigarea sociologică concretă a realităţii sociale — cîteva sute de persoane — s-au întrunit în oraşul de pe Neva pentru a asculta cele peste 50 de comunicări susţinute în cadrul celor patru secţii de lucru ale simpozionului şi pentru a participa la dezbateri.

Nu întîmplător, simpozionul a avut loc la Leningrad ; acest oraş este reşedinţa centrului de cercetări sociologice concrete ce pare a fi cel mai experimentat, mai cunoscut şi mai apreciat între colectivele similare din U.R.S.S. : laboratorul de sociologie al Universităţii de Stat „A. A. Jdanov". Desfăşurînd o activitate susţinută timp de mai mulţi ani, organizînd cercetări cu caracter aplicativ şi altele cu valoare teoretico-metodologică recunoscute ca atare în urma publicării rezultatelor, acest laborator s-a dezvoltat ca unitate de cercetare, atît sub aspect organizatoric cît şi sub aspectul experienţei acumulate. (Condus de către membri ai catedrei de filozofie marxistă de la facultatea de filozofie — docenţii V. A. Iadov şi A.G. Zdravomislov —, laboratorul numără printre colaboratorii săi cercetători avînd formaţie filozofică, istorică, juridică şi un matematician ; laboratorul se foloseşte curent pentru prelucrarea datelor brute obţinute prin cercetări, de maşina electronică a centrului de calcul al universităţii. Pe lîngă temele cuprinse în planul său ştiinţific, el contractează cu întreprinderi şi instituţii teme de interes aplicativ pentru acestea din urmă, pentru a căror rezolvare angajează colaboratori externi, retribuiţi în conformitate cu activitatea depusă). Simpozionul, menit să prilejuiască un schimb de experienţe cu privire la posibilităţile şi modalităţile organizării şi desfăşurării investigaţiilor sociologice concrete şi care a stîrnit un legitim interes în largi cercuri ştiinţifice ale U.R.S.S., a fost iniţiat şi organizat efectiv de către colectivul acestui laborator.

Simpozionul a început prin prezentarea unui material introductiv, cu caracter general, semnat de V.P. Rojin, G. V. Osipov şi I. G. Petrov, care a schiţat situaţia actuală, sarcinile şi perspectivele cercetărilor sociologice concrete în U.R.S.S. Trecînd în revistă principalele

Rev. filoz., 13 5, p. 701–703, Bucureşti, 1966

forțe științifice care activează în acest domeniu și amintind realizările lor mai importante, cuvîntarea introductivă a constatat că necesitatea și utilitatea investigației sociologice concrete a realității sociale nu mai constituie azi obiect de controverse, discuția urmînd a fi orientată spre găsirea căilor de sporire a eficacității teoretice și practice a activității desfășurate.

Prima dintre secțiile de lucru ale simpozionului, cu un program cuprinzînd 10 comunicări, a fost consacrată *metodicii și tehnicii cercetării sociologice*. Conducătorul secției, docentul V. A. Iadov, a susținut și prima comunicare, intitulată *Interdependența procedeelor și metodelor în cercetarea sociologică*, pronunțîndu-se pentru aplicarea concomitentă, asupra aceluiași obiect, a unor procedee și metode complexe și judicios corelate, pentru ca rezultatele la rîndul lor să se poată corela și completa reciproc. În celelalte comunicări prezentate la această secție s-au abordat problemele *analizei structural-funcționale* (A. G. Zdravomîslov), ale *experimentului* ca metodă a cercetării sociologice concrete (A. V. Vinokuv), ale *interviului* ca metodă de investigație social-psihologică (A. L. Sventițki) și altele, urmărindu-se în mod vizibil o trecere în revistă sistematică și unitară a principalelor metode și tehnici uzitate, cu avantajele și dezavantajele lor.

Cea de-a doua secție, lucrînd sub conducerea cunoscutului sociolog G. V. Osipov, de la Institutul de filozofie din Moscova al Academiei de științe a U.R.S.S., a întrunit un șir de comunicări grupate sub titlul *Progresul tehnic și activitatea de muncă a omului*. În cadrul acestei secții s-au ascultat comunicări privind *structura socială a clasei muncitoare* (O. I. Skaratan) și *schimbările structurale în sînul clasei muncitoare în condițiile progresului tehnic* (N. V. Novikov), precum și *structura socială a populației agrare* (I.V. Arutiunian). Două importante comunicări (prof. M. N. Rutkevici și F. R. Filipov) au abordat interesanta problemă a *trecerii dintr-un grup social într-altul*, sub aspectul însemnătății acestui proces pentru ștergerea demarcațiilor sociale, respectiv sub aspectul metodologic, al investigației. Două comunicări (prezentate de V. N. Subkin și L. A. Margolin) au abordat problema *orientării profesionale a tineretului*, cercetînd factorii obiectivi și subiectivi ai alegerii profesiunii. Mai remarcăm, dintre cele cuprinse la această secție, două comunicări consacrate unor *probleme metodologice* speciale ale *investigațiilor privitoare la procesul de muncă* (prof. D. P. Kaidanov și prof. V. I. Elmeev).

Secția a treia de lucru a simpozionului s-a ocupat de cercul de probleme cuprinse sub titlul *Viața spirituală a societății și personalitatea*, desfășurîndu-și lucrările sub conducerea prof. I. Zamoșkin. Și în cadrul acestei secții o deosebită atenție a fost acordată aspectelor metodologice ale problematicii speciale abordate : o comunicare comună a profesorilor M. T. Iovciuk și L. N. Kogan s-a referit la *problemele abordării sociologice a vieții spirituale a muncitorilor sovietici*, iar o interesantă comunicare a prof. I. S. Kon la *problemele metodologice ale cercetării personalității*. (Menționăm aici că problemele personalității au format obiectul unui simpozion special, organizat la începutul lunii martie a.c., la Institutul de filozofie din Moscova, cu larga participare a unor cercetători din alte instituții și centre.) Mai multe comunicări au tratat problema complexă a *structurii vieții spirituale a societății* și a rolului *psihologiei sociale* în cadrul acesteia. O serie de comunicări au exprimat interesul crescînd al cercetătorilor față de domeniul psihologiei sociale ; n-au lipsit preocupările, din unghiul de vedere al acestei discipline, pentru problemele tineretului, ale scopurilor și idealurilor acestuia (această temă fiind prezentă de repetate ori și în programul secției a patra) ; în sfîrșit, mai multe comunicări s-au oprit asupra problemelor ridicate de mijloacele comunicațiilor de masă, de folosirea acestor mijloace în vederea dezvoltării conștiinței sociale comuniste

Cea de-a patra secție a simpozionului, condusă de prof. A. G. Harcev, și-a circumscris preocupările în jurul noțiunilor de *populație, mod de trai, educație și alte probleme sociale*. Primele două comunicări ale acestei secții (lucrările lui G. A. Slesarev și M. K. Karohanov) s-au oprit asupra experienței dobîndite în cercetarea *mișcării populației*. Un șir de comunicări s-au

ocupat de problemele sociologice ale pregătirii *trecerii la săptămîna de lucru de cinci zile* (L.A. Gordon), de problema deosebit de importantă a *organizării muncii științifice* (I.V. Cernov și A. I. Scerbakov) și de alte aspecte ale vieții cotidiene a societății sovietice (fără pretenția de a se aborda totalitatea aspectelor, sau măcar toate aspectele principale ale temelor enunțate în titlul lucrărilor secției).

Simpozionul a constatat interesul general crescînd al cercetătorilor specializați și al celor ce se orientează actualmente în această direcție față de cercetările sociologice concrete, precum și atenția pe care o acordă acesteia cercurile largi științifice și societatea socialistă în ansamblu. S-a constatat insuficiența cadrului organizatoric actual pentru dezvoltarea cercetărilor sociologice concrete conform cerințelor și posibilităților existente. S-au făcut deci o serie de recomandări, dintre care multe, acceptate de organele competente, sînt de acum pe cale de a fi traduse în viață. Astfel, conform recomandărilor simpozionului, conducerea Academiei de științe a constituit un consiliu științific unional pentru cercetări sociale, în vederea coordonării eforturilor și înlăturării paralelismelor inutile ; a hotărît înființarea unui Institut de sociologie la Moscova, cuprinzînd unele secții și sectoare — lărgite și cu denumire schimbată — ce au făcut parte pînă acum din Institutul de filozofie ; a hotărît, de asemenea, editarea la Moscova a unei reviste noi, de cercetări sociologice, cu periodicitate trimestrială. Simpozionul a mai făcut unele recomandări privitoare la pregătirea universitară a cadrelor specializate în domeniul sociologiei, măsurile în vederea realizării acestui deziderat urmînd încă a fi elaborate.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

NOTE

Respect pe cel care gîndește profund asupra lucrurilor simple, și nu pe cel care gîndește superficial asupra celor complexe ; primul consolidează terenul cucerit și pregătește sistematic asaltul decisiv, celălalt înmulțește ereziile cunoașterii.

Critica nu înseamnă ciugulirea cîtorva citate și precedarea lor de particula nu. A critica înseamnă a înțelege și a depăși. A scrie înainte de aceasta este imoral.

A critica un autor după surse de mîna a doua este similar cu a-ți bîrfi vecinii.

În știință ai nevoie de intuiție și fantezie pentru a descoperi un nou continent și de muncă dură pentru a construi un drum solid să lege lumea veche de cea nouă. Fără ultimul aspect ești doar poet al științei, și nu constructor al ei.

Nu este atît de greu să ai o idee cît este de greu s-o „lucrezi". A lucra o idee înseamnă a o trece din domeniul inspirației în cel al operei încheiate, din domeniul ipotezei în cel al teoriei verificate ; a-i conferi valoare general socială ; a o face prezentă cu necesitate în conștiința generației tale și a celor viitoare.

O idee „lucrată" este o idec aptă de a se transforma în fapt, o idee pentru care cunoaștem cel puțin o cărare care conduce de la ea spre experiment și producție, spre viața socială sau cultural-artistică a epocii.

În știință recunoaștem prestigiul, dar nu infailibilitatea unui om.

A vedea nu înseamnă încă a observa ; văd o sută, dar observă unul.

Credința că ai descoperit ceva e invers proporțională cu sfera informației.

Unii au pasiunea cunoașterii, alții pasiunea de a fi cunoscuți.

Intoleranța față de ideile altora este, adesea, expresia limitării ideilor proprii.

Prostul nu reacționează la excitantul idee.

Ajung pe piscuri cei pe care îi îndîrjesc eșecurile și nu-i moleșesc succesele.

Unii vorbesc pentru că au ceva de spus, iar alții scot sunete articulate pentru că au ceva de vorbit.

Pentru cai paradisul nu este decît o pășune.

Cornel Popa

Rev. filoz., **13**, 5, p. 705, București, 1966

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Puterea cuvîntului[1]

Perspectiva semiotică[2] (repectiv metateoretică) o considerăm intrinsecă poziţiei metodologice a lui Marx şi Lenin[3]. Cu remarcabilă claritate apare această idee în *Ideologia germană* (1845—1846): „La început, producţia ideilor, a reprezentărilor, a conştiinţei se împleteşte direct cu activitatea materială şi cu legăturile[4] materiale ale oamenilor, cu acest *LIMBAJ AL VIEŢII REALE*. Formarea reprezentărilor, gîndirea, legăturile spirituale dintre oameni mai apar aici ca izvorînd direct din comportarea materială a acestora. Acelaşi lucru este valabil şi pentru producţia spirituală, aşa cum se manifestă ea în *LIMBAJUL* politicii, al legilor, al moralei, al religiei, al metafizicii etc. ale unui popor"[5]. În acest text se relevă deci izomorfismul activităţii materiale a oamenilor (comportamentul material) cu acţiunea de comunicare lingvistică (comportamentul lingvistic), în care „se manifestă" (*darstellt*, se înfăţişează, se reprezintă) activitatea lor spirituală, în *limbaje specifice* diferitelor forme ale conştiinţei sociale. Atunci cînd V.I.Lenin indică istoria *limbii* drept unul din domeniile de cunoştinţe din care trebuie să se constituie teoria cunoaşterii şi dialectica, el continuă ideea formulată de Marx.

Ideea valorificării perspectivei semiotice în cercetarea filozofică marxist-leninistă fusese formulată explicit de către gînditorul polonez Adam Schaff acum zece ani. Rodul acestei orientări este *introducerea în semantică* a acestuia[6]. Preocupări similare, cu aplicare la probleme de estetică şi metodologie, întîlnim în Italia, la Galvano della Volpe.

Gînditor de remarcabilă originalitate, prof. Georg Klaus a consacrat relaţiilor dintre teoria marxist-leninistă a reflectării şi semi-

---

[1] Georg Klaus, *Die Macht des Wortes. Ein erkenntnistheoretisch-pragmatisches Traktat.* VEB „Deutscher Verlag der Wissenschaften", Berlin, 1965, p. 198.

[2] Aici, „semiotica" denumeşte „teoria generală a semnelor lingvistice".

[3] În această privinţă, vezi lucrarea noastră *Inconsistenţa argumentării idealist-subiective*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1965.

[4] În ediţia *Operelor*, apărută în traducere românească la Editura politică (vol. 3, ed. a 2-a, Bucureşti, 1962), termenul german *der Verkehr* a fost redat prin *legături*. Ni se pare mai corect termenul: *comunicare*, întrucît, în această perioadă a activităţii lor, la Marx şi Engels, *der Verkehr* corespunde, mai de grabă, cu sensul franţuzescului *commerce* din „secolul luminilor" (*commerce des idées* etc.). Fraza următoare, în care se vorbeşte despre *der geistige Verkehr* (comunicarea spirituală), îndreptăţeşte şi mai mult interpretarea propusă.

[5] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 26 (subl. ns.).

[6] *Wstęp do semantiky*, Varşovia, 1960; *Introduction to Semantics*, Warszawa-Oxford, 1962.

otică o serie de lucrări interesante[7]. Cartea sa recent apărută în a treia ediţie (în decurs de un an !), *Puterea cuvîntului*, subintitulată *Un tratat gnoseologic-pragmatic*, dezvoltă ideile sale într-o direcţie nouă.

Încercarea unor şcoli neopozitiviste de a rezolva problemele filozofice prin subordonarea totală a metodologiei filozofiei faţă de procedeele de decizie formale sau empirice (în sensul limitat în care este înţeleasă aceasta din urmă fie de către R. Carnap — în prima fază — , fie de către empirismul logic sau „şcoala analitică") s-a soldat cu o concluzie binecunoscută şi adesea combătută de către filozofii marxişti. Anume s-a conchis că problemele filozofice sînt nedecidabile cu aceste mijloace şi, ca atare lipsite de sens.

Spre deosebire de rigorismul sintactic şi semantic, depăşit chiar de către Carnap cu *Meaning and Necessity* (1947), printre logicieni se manifestă o tendinţă tot mai pronunţată de lărgire a cercetărilor de la aspecte pur extensionale (denotaţionale, designaţionale) spre aspecte intensionale. În metalogică şi mai ales în semiotică, ele se manifestă în special prin atenţia acordată dimensiunii pragmatice a semnelor (relaţia : semn lingvistic — oamenii, care îl produc şi îl utilizează). Această direcţie de studiu a primit un imbold puternic prin fundamentala lucrare a lui J. von Neumann şi O. Morgenstern[8]. Menţionăm şi rezultatele semnificative obţinute de R.M. Martin în constituirea unei pragmatici *intensionale*[9]. Spre regretul cititorului, „tratatul" profesorului Klaus nu este legat direct de rezultatele logicii menţionate mai înainte ; el se situează însă pe o poziţie esenţial diferită de orientările neopozitiviste, întrucît nu caută soluţionarea problemelor filozofice printr-o subordonare a criteriilor proprii acestui domeniu faţă de mijloacele de decizie ale logicii sau semanticii, ci urmăreşte *integrarea* instrumentelor oferite de semiotică în metodologia cercetării filozofice. În fond ar fi vorba despre ceea ce înţelegem prin includerea semioticii în *sistemul* de metode al filozofiei ştiinţifice[10]. Această abordare a problemelor filozofice — cu instrumentarul gîndirii ştiinţifice contemporane — se deosebeşte, în esenţă, de tratarea neopozitivistă prin faptul că analiza semiotică în general sau cea logică în special sînt *subordonate*, pe plan metodologic, principiilor materialismului dialectic şi istoric.

Prof. Georg Klaus dezbate această problemă în primele două capitole şi în concluzia cărţii sale. El înţelege *pragmatica* şi ca *disciplină a teoriei cunoaşterii* (p. 11—48)[11]. Obiectul unei asemenea pragmatici *gnoseologice* este definit după cum urmează : „pragmatica studiază relaţiile dintre semnele *S* şi oamenii *H*, care produc, emit şi recepteză semnele lingvistice. În conformitate cu scopurile pentru care ele sînt utilizate de către oameni, aceste semne lingvistice îndeplinesc funcţii diferite. Limbajul este un mij-

---

[7] G. Klaus — W. Segeth, *Semiotik und materialistische Abbildtheorie*, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1962, nr. 10 ; G. Klaus, *Semiotik und Erkenntnistheorie*, Berlin, 1963.

[8] *Theory of Games and Economic Behavior*, 1947.

[9] *Toward a Systematic Pragmatics*, 1959 ; *Intension and Decision*, 1963. Din 1963 am arătat, în diferite lucrări, că, după părerea noastră, semiotica materialist-dialectică trebuie să pornească de la principiul primordialităţii dimensiunii pragmatice faţă de cele sintactice şi semantice.

[10] Poate nu este lipsit de interes să precizăm că cea ce se înţelege prin „metoda filozofiei" se redă în limbajul propus de noi („Revista de filozofie", 1965, nr. 2) prin termenul : „sistem de metode". Dacă „metodele" (= procedee, tehnici) sînt indiferente sub raport teoretic, „sistemele de metodă" sînt, în schimb, dependente de obiect şi de teorie.

[11] În locul semioticii tridimensionale a lui Ch. W. Morris (sintaxă, semantică, pragmatică), G. Klaus, după cum se ştie, a schiţat o semiotică cvadridimensională : sintaxa (relaţia : semn — alte semne), sigmatica (relaţia : semn — ceea ce este designat = obiect), semantica (relaţia : semn-semnificaţie), pragmatica (relaţia : semn şi oamenii care-l produc şi-l folosesc). Discutarea legitimităţii celei de-a patra dimensiuni (sigmatica) în cadrul semioticii nu intră în preocupările acestei recenzii.

loc pentru a descrie anumite stări de fapt şi evenimente (funcţia de simbol), pentru a exprima anumite sentimente (simpatie, preţuire etc. — funcţia de simptom) şi pentru a provoca un anumit comportament la receptorii semnelor, comportament care se manifestă în afecte de plăcere şi neplăcere şi, pînă la urmă, în anumite acţiuni (funcţia de semnal) ...Pe lîngă aceste funcţii, limbajul serveşte la formularea unor evaluări, cereri, întrebări etc. Dintre acestea, evaluarea ţine de asemenea de domeniul pragmaticii" (p. 18).

Într-o confruntare cu interpretarea behavioristă şi pragmatistă a semioticii, Klaus caută să degajeze (p. 59—89) specificul pragmaticii gnoseologice pe baza interpretării semnului (în sensul lui Morris) drept purtător de informaţie (p. 24), iar a simbolurilor drept semne ale semnelor. Obiectul pragmaticii gnoseologice îl formează astfel *aspectul pragmatic al relaţiei de reflectare* (p. 28). Orice reflectare raţională a realităţii fiind legată de utilizarea mijloacelor lingvistice, aspectul semiotic al relaţiei de reflectare urmează să intre în preocupările teoriei cunoaşterii. Analiza pragmatică ar corespunde oarecum problemei clasice a condiţionării sociale a cunoaşterii. Superioritatea procedeelor semiotice faţă de cele tradiţionale constă în *exactitatea* distincţiilor introduse între aspectul sintactic, semantic şi pragmatic, evitînd confuzia dintre planurile (semantice) respective.

În activitatea socială, în lupta de clasă sau în construcţia socialistă, deosebirea dintre diferitele planuri (semantice) ale enunţurilor, ale grupurilor de enunţuri (teorii sau concepţii) are o însemnătate practică directă. Pe cît de justificată este denunţarea denaturării pragmatiste a semioticii pe care a întreprins-o în 1950 Maurice Cornforth (în lucrarea, tradusă şi în româneşte, *În apărarea filozofiei*), pe atît de greşită este poziţia acestuia de a contesta legitimitatea semioticii în general şi a aplicării analizei semiotice în domeniul filozofiei în special, arată G. Klaus. Această argumentare ar fi fost aşezată pe o bază mai cuprinzătoare şi ştiinţific mai concludentă, după părerea noastră, dacă autorul cărţii recenzate ar fi ţinut seama de distincţia introdusă în teoria informaţiei între informaţie semantică şi informaţie pragmatică. Această observaţie, firesc, nu scade nimic din meritul profesorului Klaus de a fi tratat primul, sub aspect sistematic, unele probleme privind dimensiunea pragmatică a relaţiei de cunoaştere. Deosebirea principială dintre o pragmatică marxist-leninistă şi concepţia pragmatistă reţine atenţia autorului într-un capitol substanţial (*pragmatică şi filozofie pragmatistă*, p. 49—86), consacrat analizei categoriilor „clasice" ale pragmaticii (designatori, apreciatori, prescriptori, formatori, credinţă şi cunoaştere, tipuri de vorbire). Chiar în definirea acestor categorii, prof. G. Klaus se delimitează critic faţă de Ch. W. Morris. Esenţialul în aceste consideraţii ni se pare demonstrarea — în opoziţie cu pragmatismul — a dependenţei funcţiei de evaluare de funcţia de reflectare a formaţiilor cognitive (idei, enunţuri, sisteme de enunţuri). Definind în legătură cu funcţia de evaluare, partinitatea ca o categorie a pragmaticii, prof. Klaus respinge cu dovezi temeinice şi noi, *falsa opoziţie* dintre partinitatea comunistă şi obiectivitatea ştiinţifică, pe care o statuează ideologia burgheză. „Problema autoaplicării din teoria algoritmelor — scrie Klaus — aici nu intervine de loc, întrucît partinitatea şi obiectivitatea aparţin unor domenii semiotice diferite" (p. 101—102). În lumina acestei analize, autorul aprofundează şi precizează conţinutul partinităţii, ca functor de evaluare a unor acţiuni sau enunţuri.

Capitolul dedicat raportului dintre adevăr şi utilitate (p. 113—134) introduce unele distincţii necesare între utilitatea şi eficienţa adevărurilor, între utilitate obiectivă şi subiectivă. Urmează o succintă analiză a categoriilor pragmaticii: credinţă şi evidenţă (p. 135—147). O atenţie deosebită merită capitolul consacrat normării limbajului (p. 148—177). Prin limbaj normat se înţelege un limbaj stabilit în conformitate cu anumite reguli unitare. Se pot distinge: normarea sintactică (în practică — un limbaj formalizat

şi simbolic), normarea semantică (stabilirea unei corelaţii univoc determinate şi reversibile între semne lingvistice şi semnificaţiile corelate) şi normarea pragmatică (stabilirea unor reguli privitoare la sporirea eficacităţii limbajului, prin fixarea măsurii în care acesta foloseşte expresii stereotipe — aşa-numitele „subprograme"). Normarea limbajului corespunde necesităţii de a utiliza în procesul de reflectare şi de comunicare structuri reflectorii anterioare ca elemente constitutive ale unei formaţii noi de reflectare (p. 153).

Structura normată a activităţii practice, a reflectării şi a comunicării lingvistice permite, între altele, *formalizarea modalităţilor morale* (p. 171—174) cu ajutorul calculului modal, susţine G. Klaus. (În acelaşi sens, noi considerăm posibilă formalizarea modalităţilor (acţiuni şi mijloace) educaţionale sau metodologice.)

Lucrarea se încheie cu unele constatări de interes practic referitoare la literatura de ştiinţă popularizată, privită ca fenomen pragmatic (p. 178—186) şi la unele probleme de suprastructură (p. 187—191).

Problemele ridicate de lucrarea profesorului Klaus au repercusiuni evidente asupra tematicii şi mai ales asupra soluţiilor pe care le studiază filozofia. Perspectiva semiotică în tratarea unor probleme ale cunoaşterii şi ale relaţiei dintre cunoaştere şi acţiune socială aduce o îmbogăţire reală a preocupărilor filozofice, permite decizia într-o serie de probleme (folosind fie metodele clasice ale semioticii, fie modelarea tehnică-cibernetică), putînd contribui efectiv la optimizarea acţiunii sociale.

Încercarea profesorului Klaus are meritul pionieratului. Ea nu poate avea şi nici nu are pretenţia unei tratări exhaustive. Lucrarea constituie însă o pledoarie binevenită pentru valorificarea perspectivei semiotice în cercetarea filozofică marxist-leninistă.

Merită să fie semnalată preocuparea permanentă a autorului de a indica *utilitatea socială practică* a analizelor sale de pragmatică în lumina unor sarcini concrete ale construcţiei socialiste din ţara lui. Lectura cărţii oferă numeroase sugestii valoroase, pe care mişcarea filozofică marxistă le poate reţine ca puncte de vedere sau soluţii meritorii. Perspectiva semiotică în analiza procesului de reflectare umană permite o tratare mai nuanţată a problemelor cunoaşterii, deosebind aspectul sintactic (structura formaţiilor cognitive, legile constituirii acestora din elemente normate anterior), semantic (analiza semnificaţiei formaţiilor cu sens în cadrul unui limbaj dat) şi pragmatic (relaţia acestor formaţii cognitive cu activitatea socială). În literatura de specialitate, aceste aspecte adesea se confundă şi astfel apar antinomii, paralogisme sau probleme lipsite de sens. Firesc, această primă încercare marxistă de pragmatică gnoseologică oferă soluţii de *început*. Astfel, nu apare justificată, de pildă, cea de-a patra dimensiune semiotică (cea sigmatică), care nici nu intervine, de altfel, în analizele autorului, distinctă de dimensiunea semantică. Unele obiecţii pe care le-am formulat mai sus faţă de anumite teze sau argumente ale autorului nu pot diminua întru nimic însemnătatea deosebită a lucrării.

Pavel Apostol

BIBLIOTECA CENTRALĂ

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DE SCIENCES SOCIALES

– **SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE**
– **SÉRIE DE PSYCHOLOGIE**
– **SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES**
– **SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES**
– **SÉRIE DE SOCIOLOGIE**

Biblioteca Oraş
Sibiu

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

* * * **Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România**, 1964, 623 p., 36 lei.
* * * **Marxism-leninismul şi gîndirea ştiinţifică românească**, 1964, 340 p., 19 lei.
* * * **Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism**, 1964, 580 p., 23,50 lei.
* * * **Educaţia estetică prin artă şi literatură**, sub red. M. Breazu, 1964, 360 p., 23 lei.
PAVEL APOSTOL, **Probleme de logică dialectică în filozofia lui G.W.F. Hegel**, 1964, 376 p., 18,50 lei.
D. BĂDĂRĂU, **Filozofia lui Dimitrie Cantemir**, 1964, 412 p., 15 lei.
G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia ştiinţelor filozofice. Partea I, Logica**, traducere de D. D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiţă, 1962, 375 p., 19,30 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de istorie a filozofiei**, traducere de D. D. Roşca, vol. I, 1963, 664 p., 29 lei; vol. II, 1964, 703 p., 40 lei.
G. W. F. HEGEL, **Fenomenologia spiritului**, traducere de Virgil Bogdan, 1965, 466 p., 23 lei.
G. W. F. HEGEL, **Ştiinţa logicii**, traducere de D. D. Roşca, 1966, 859 p., 34 lei.
SEXTUS EMPIRICUS, **Opere filozofice**, vol. I, traducere din limba greacă de Aram Frenkian, 1965, 306 p., 30 lei.

ECONOMIE

* * * **Dezvoltarea economică a României 1944—1964**, 1964, XVII + 788 p. + 10 hărţi, 48 lei.
* * * **Industria României 1944—1964**, 1964, 804 p. + 10 pl., 47 lei.
COSTIN C. KIRIŢESCU, **Sistemul bănesc al leului şi precursorii lui**, 1964, 424 p., 24 lei.
MIRCEA OPRIŞAN, **Gîndirea economică din Grecia antică, Xenofon, Platon, Aristotel**, 1964, 299 p., 11 lei.
O. PARPALĂ, **Aspecte din agricultura României — 1920—1930**, 1966, 219 p., 12,50 lei.
DAVID RICARDO, **Opere alese**, vol. II, traducere de Ştefan I. Dumitrescu, 1962, 336 p., 24,40 lei.
ADAM SMITH, **Avuţia naţiunilor. Cercetare asupra naturii şi cauzelor ei**, vol. I, traducere de Al. Hallunga, 1962, VIII + 344 p. + 1 pl., 25,90 lei; vol. II, traducere de Al. Hallunga, 1965, 639 p., 26 lei.
CHARLES FOURIER, **Opere economice**, 1966, 430 p., 28 lei.

PSIHOLOGIE

Sub redacţia prof. univ. AL. ROŞCA, *Tratat de psihologie experimentală*, 1963, 652 p., 25,40 lei.
E. FISCHBEIN, **Conceptele figurale. Cercetări teoretice şi experimentale asupra naturii entităţilor geometrice şi evoluţiei lor în ontogeneză**, 1963, 476 p., 16,30 lei.

ŞTIINŢE JURIDICE

IOSIF CHRISTIAN, **Teoria persoanei juridice**, 1964, 378 p., 21,50 lei.
TRAIAN IONAŞCU şi colab., **Căsătoria în dreptul R.P.R.**, 1964, 511 p., 22 lei.
LEONID MILLER, **Răspunderea materială a angajaţilor. Fapta sau acţiunea ca o condiţie a ei**, 1964, 319 p., 13 lei.
I. VÎNTU şi colab., **Sfaturile populare — organe locale ale puterii de stat în R.P.R.**, 1964, 451 p., 20 lei.
VALENTIN GEORGESCU, **Dreptul de preemţiune în istoria dreptului românesc**, 1965, 410 p., 23 lei.
E. A. BARASCH şi colab., **Rudenia în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 332 p., 17,50 lei.
M. ELIESCU, **Moştenirea şi devoluţiunea ei în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 381 p., 23 lei.
I. STOENESCU, A. HILSENRAD, S. ZILBERŞTEIN, **Tratat teoretic şi practic de procedură a executării silite**, 1966, 468 p., 28 lei.

REV. FILOZ., 13, 5, P. 563—710, BUCUREŞTI, 1966

I.P.I. — c. 3566 | 43503 | Lei 10.—

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7916

TOMUL 13 1966

DIN SUMAR

METODA RIDICĂRII DE LA ABSTRACT LA CONCRET ÎN CUNOAȘTEREA ȘTIINȚIFICĂ — AL. TĂNASE

COORDONATE ACTUALE ÎN ANALIZA MULTILATERALĂ A FENOMENELOR SOCIALE — CH. CHEPEȘ

PROBLEMA „DETAȘĂRII" ȘI A DETERMINĂRII VALORII DE ADEVĂR A CONCLUZIEI ÎN SILOGISTICA LUI ARISTOTEL — NILS ÖFFENBERGER

SOCIOLOGIA LUI SPIRU HARET — ACHIM MIHU

INTERPRETĂRI INTELECTUALISTE ALE INTUIȚIONISMULUI BERGSONIAN — GABRIEL LIICEANU

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 IUI 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU.

În țară, abonamentele la reviste se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134 – 135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bulevardul Ilie Pintilie nr. 6, București. Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

i 7916

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 13 Nr. 6 1966

2014

2022

SUMAR

STUDII ȘI ARTICOLE

Pag.

- AL. TĂNASE, Metoda ridicării de la abstract la concret în cunoașterea științifică 713
- GH. CHEPEȘ, Coordonate actuale în analiza multilaterală a fenomenelor sociale 725
- AL. HUSAR (Iași), Metoda dialectică în studiul literaturii 737
- NILS ÖFFENBERGER, Problema „detașării" și a determinării valorii de adevăr a concluziei în silogistica lui Aristotel 747

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

- ACHIM MIHU (Cluj), Sociologia lui Spiru Haret 763
- VIRGIL CONSTANTINESCU, Determinism și indeterminism în psihosociologia lui D. Drăghicescu 775

COMUNICĂRI

- FLORIN CONSTANTINESCU (Cluj), Particularități ale metodelor axiomatice în teoria cuantică a cîmpurilor 789

CRONICA IDEILOR

- GABRIEL LIICEANU, Interpretări intelectualiste ale intuiționismului bergsonian 795

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- EUGENIU SPERANTIA, Reflecțiuni asupra dezmierdării 803
- V. MOGLESCU, O piesă cu implicație filozofică: *Jocul ielelor* de Camil Petrescu la Teatrul Mic din București 813

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- Sesiunea anuală a Institutului de filozofie al Academiei Republicii Socialiste România (G.L., V.Z.) 823

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

- A. D. Xenopol — personalitate marcantă a culturii românești *(P. Beraru, A. Oancea)*; Perspectivă critică asupra sociologiei empiriste *(Stela Cernea)* 843

Rev. filoz., 13, 6, p. 711–856, București, 1966

8110

STUDII ŞI ARTICOLE

METODA RIDICĂRII DE LA ABSTRACT LA CONCRET ÎN CUNOAŞTEREA ŞTIINŢIFICĂ

DE

AL. TĂNASE

Caracterul triadic, ciclic al cunoaşterii şi criteriul determinării concretului logic: concret — ca produs al determinării, ca sfîrşit al unui ciclu, abstract — ca punct de plecare, ca element de construcţie. Abstractul ca treaptă intermediară spre concret, ca moment necesar şi modalitate intrinsecă, nemijlocită de constituire a acestuia în gîndire, ca negaţie a multiplicităţii concrete şi, totodată, determinaţia pozitivă a acesteia. Rolul specific, diferenţiat al abstractizării în prima fază a ciclului cunoaşterii (ridicarea de la concretul sensibil la abstractul logic) şi în cea de-a doua (ridicarea de la abstract la concret). Problema începutului *(arhé)*, a nucleului esenţialităţii şi a structurii interne, raportată la determinaţiile finite ale lumii, şi principiul constituirii, reproducerii concretului în gîndire.

Pentru materialismul premarxist, mişcarea cunoaşterii ştiinţifice este numai mişcarea de la *concretul sensibil* la *generalul abstract*. Pentru dialectica marxistă, ea parcurge ciclul triadic: concret-abstract-concret.

Pentru o gîndire dialectică, abstractul: a) nu este contrariul metafizic, ci dialectic al concretului; b) nu este o barieră metafizică, ci o punte şi o treaptă spre concret. Reproducerea în gîndire a obiectului cunoaşterii în concretitatea sa nu e posibilă fără dezmembrarea prin *analiză* în părţile sale componente şi apoi recombinarea prin *sinteză* după ce a fost descoperită interacţiunea complexă a părţilor. Aceasta presupune însă un întreg şir de *abstracţii analitice*, înainte de a ajunge la *abstracţia sintetică* a concretului logic. „În gîndire, concretul apare, spunea Marx, ca un proces de sinteză, ca rezultat şi nu ca punct de plecare, deşi el reprezintă punctul de plecare real şi deci punctul

Rev. filoz., **13**, 6, p. 713—723, Bucureşti, 1966.

de plecare al intuiției și al reprezentării. Pe primul drum, reprezentarea completă se volatilizează și devine determinare abstractă ; pe cel de-al doilea, determinările abstracte duc la reproducerea concretului cu ajutorul gîndirii" [1].

Concretitatea nu se creează prin gîndire, prin reflectare, ci se reproduce prin mediații, trecînd prin abstract ca moment negativ al esențialității. Metoda ridicării de la abstract la concret, pe care Hegel o tratează, primul, ca pe o lege generală a cunoașterii, reflectă, între altele, caracterul triadic, ciclic, al cunoașterii. Este o permanență a cunoașterii, veșnic actuală, deoarece orice *concret* ca produs al devenirii, ca sfîrșit al unui ciclu, este totodată *abstract*, ca punct de plecare pentru un nou ciclu, ca element de construcție a unei noi totalități.

„Dat fiind că procesul ridicării de la abstract la concret este un proces de continuă concretizare a cunoștințelor noastre, fiecare abstracție care participă la acest proces este și concretă, și abstractă. O abstracție este concretă în raport cu abstracția premergătoare și abstractă în raport cu abstracțiile deduse ulterior" [2].

După operația de „suprimare a pseudoconcretului empiric" (pentru a folosi expresia lui K. Kosik), abstracțiile, reflexe ale unor momente izolate ale realității, obținute prin analiză și generalizare, sînt acele elemente cu ajutorul cărora reconstituim sintetic lumea, elaborăm *sistemul* de cunoștințe, legi, definiții, care reprezintă însușirea teoretică a lumii. În cunoașterea științifică, fiecare act al generalizării, adică fiecare reducere a plenitudinii concretului la abstract, este legitim și eficient în măsura în care reprezintă un pas înainte în dezvoltarea teoriei, în dobîndirea unei cunoașteri noi, mai depline. Forma specifică a cunoașterii teoretice este tocmai ridicarea de la abstract la concret, abstractul fiind în acest proces un moment subordonat, tranzitoriu, un mijloc. Scopul — cunoașterea concretă — odată atins se transformă el însuși în mijloc într-un nou ciclu de cunoaștere.

Abstractul nu este doar o treaptă spre concret, ci singura modalitate logică a acestuia. În raport cu concretul mental, abstractul nu reprezintă doar contrariul său depășit, suprimat, ci și forma logică a ființării sale în gîndire. Coincidența concretului subiectiv ideal cu cel obiectiv material este o concordanță reflectorie, o adecvație gnoseologică ce se realizează exclusiv printr-un proces de abstractizare. Dacă această adecvație ar fi absolută, epuizînd realul în infinitatea determinațiilor sale, atunci concretul ar apărea într-o stare pură, fără intermediul abstracțiilor, ca ideea absolută hegeliană revenită la sine, existentă în sine și pentru sine. Dar adevărul absolut nu este decît un ideal de care ne apropiem asimptotic, din care mușcăm permanent fără a-l epuiza vreodată.

În *Conspectul cărții lui Hegel „Prelegeri de istorie a filozofiei"*, Lenin scria : „Semnificația *generalului* este contradictorie : el este inert,

---

[1] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1960, p. 242.

[2] Uroș Tomin, *Principiile fundamentale teoretice ale metodei ridicării de la abstract la concret*, în *Dialectica materialistă — metodologia generală a științelor particulare*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1963, p. 235—236.

este impur, incomplet etc. etc., însă este numai *o treaptă* spre cunoașterea *concretului*, fiindcă noi nu cunoaștem niciodată concretul în întregime. O sumă *infinită* de concepte generale de legi etc. ne dă *concretul* în plenitudinea lui" [3].

Absolutul se realizează deci prin relativ, infinitul prin finit, dar a pretinde că poți cuprinde la un moment dat suma infinită a determinațiilor finite înseamnă a pretinde suprimarea infinitului însuși, ceea ce este absurd. Bogăția de conținut a realului fiind infinită, ea nu poate fi epuizată de un singur om și de o singură generație, ci numai prin dăruirea la infinit a întregii omeniri. De aici relativitatea și absolutitatea oricărui concret.

Apropierea asimptotică de adevărul absolut, ceea ce coincide *in extremis* cu concretul pur, se realizează tocmai pe calea ridicării de la abstract la concret, adică a trecerii de la un concret depășit, devenit abstract, la un concret superior prin bogăția de cunoaștere ce încarnează în sine. Aceasta este calea generală, mersul ascendent al cunoașterii, pe care nu trebuie s-o înțelegem simplist, ca valabilă pentru orice act individual de cunoaștere, pentru orice fragment sau fracțiune limitată a procesului cunoașterii.

În *Capitalul* și în alte lucrări, Marx explică strălucit metoda ridicării de la abstract la concret, care este o latură esențială a metodei dialectice de reflectare a realității. Întreaga expunere a *Capitalului* se bazează pe principiul ridicării de la abstract la concret, de la relațiile generale cele mai simple pînă la cele mai complexe, mai concrete ale capitalismului.

Această metodă este definită de Marx ca „...modul în care gîndirea își însușește concretul, îl reproduce spiritual ca pe ceva concret" [4].

Unii comentatori ai lui Marx din tabăra revizioniștilor neokantieni au pretins că „metoda ridicării de la abstract la concret nu este propriu-zis o metodă de gîndire, de cercetare, ci o manieră literară de exprimare a rezultatelor obținute" [5]. Afirmația lui Marx însuși că expunerea teoriei în forma sa dezvoltată se deosebește de mersul însuși al cercetării a fost exagerată pînă la denaturarea esenței însăși a gîndirii marxiste, în sensul unei rupturi între cercetarea unui obiect, elaborarea teoriei sale, și expunerea acestei teorii.

Este adevărat că mersul cercetării cuprinde numeroase detalii, verigi intermediare, abateri conștiente sau rătăciri. Uneori sînt elucidate aspecte secundare și lăsate în urmă aspecte principale prin intervenția unor factori foarte diferiți, adesea conjuncturali. *Metoda prelucrării logice*

---

[3] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 234.

[4] K. Marx, *op. cit.*, p. 242.

[5] În legătură cu aceasta, s-a discutat, de pildă, problema dacă adevărata metodă de cercetare din *Capitalul* este aceea care rezultă din geniala operă tipărită sau ar trebui căutată mai curînd în manuscrisele și lucrările premergătoare. Este o falsă problemă. Imaginea logico-concretă atît de bogată și de profundă pe care ne-o oferă *Capitalul* a fost constituită tocmai prin uriașul travaliu științific de prelucrare logică a materialului investigat, prin aplicarea consecventă a metodei ridicării de la abstract la concret, indiferent în ce ordine a fost obținut, indiferent care dintre abstracțiile uriașului edificiu au fost forjate cu prioritate.

și prezentării datelor obținute nu trebuie să rețină *procesul istoric* al cercetării în toate amănuntele și detaliile sale, în succesiunea cronologică neschimbată a tuturor momentelor sale sau așa cum au devenit ele conștiente pentru cercetător. Cu toate acestea, metoda logică nu este altceva, un adaos exterior al cercetării, ci reflexul concentrat și corectat al însuși mersului său istoric, al legilor și determinațiilor sale interne.

Separarea netă a celor două aspecte — cercetarea și prelucrarea logică a datelor obținute — se bazează și pe o veche prejudecată, potrivit căreia cunoștințe noi se pot obține numai sau aproape numai pe cale inductivă, în timp ce *deducția* ar constitui doar o analiză desfășurată a noțiunii, ca formă de *explicare* și *expunere* a unei cunoștințe finite, și nu un mijloc de a obține cunoștințe noi. De fapt, inducția poate adăuga ceva nou cunoașterii numai dacă investigarea empirică a faptelor este făcută în lumina unor teorii deja verificate, iar activitatea deductivă a gîndirii este aptă să descopere însușiri și relații noi, să schimbe sau să transforme radical sistemul conceptual al științei tocmai prin examenul critic al teoriilor existente în raport cu noile rezultate obținute prin mișcarea inductivă a gîndirii de la individual la general.

Privită astfel, problema raportului dintre abstract și concret are o mare importanță pentru a înțelege însuși modul în care se dezvoltă știința : nu pe un loc gol, ci pornind de la cuceririle valoroase anterioare, de la dezvoltarea teoretică premergătoare a omenirii. Între studiul teoretic al faptelor și prelucrarea critică a teoriilor vechi nu există opoziție decît pentru o gîndire metafizică. Raportarea la vechile teorii nu este o chestiune de circumstanță exterioară, de scrupul bibliografic, ci un moment necesar al dezvoltării gîndirii teoretice. O teorie nouă, cu cît este mai profundă și revoluționară, cu cît este mai radical saltul calitativ pe care-l realizează, cu atît mai mult apare ca moștenitoare legitimă a progreselor teoretice precedente și capabilă de a da o nouă interpretare teoretică a faptelor empirice. Analiza faptelor și analiza sistemelor tradiționale de noțiuni și definiții sînt laturi complementare, reciproc necesare, ale unui proces unitar. „Și această formă mai înaltă, care îmbină organic procesul analizei faptelor cu procesul analizei noțiunilor este tocmai metoda ridicării de la abstract la concret..." [6].

Dezvoltarea creatoare a teoriei se opune atît preluării necritice a moștenirii teoretice, cît și fetișizării faptelor. Modul istoric și logic de cercetare nu se opun antinomic, ci coincid în esență, deși între ele există, firește, și, deosebiri importante. Metoda istorică, care presupune aprecierea unei teorii prin raportarea ei la faptele și procesele din epocă pe care le generalizează și explică, poate fi aplicată numai pe baza unei cunoașteri profunde a acestor fapte, a unor împrejurări diferite, multe din ele mai mult sau mai puțin întîmplătoare, avînd semnificații limitate. Metoda logică realizează, de asemenea, confruntări cu procesele reale, dar are în vedere o etapă evoluată a acestora, un stadiu de maturizare și de manifestare a lor cu maximum de pregnanță și tipicitate. Este metoda folosită de Marx în critica teoriilor economice ale lui Adam Smith și David Ricardo. Istoricul nu este exclus prin aplicarea acestei

[6] E. V. Ilienkov, *Dialektika abstraktnovo i konkretnovo v „Kapitale"*, Moscova, Izd. Akad. Nauk SSSR, 1960, p. 142.

metode, dar el nu mai constă într-o analiză detaliată a istoriei *desfășurate*, ci în analiza formei sale concentrate, rezultative, dintr-un stadiu superior al evoluției. Esența acelorași fapte este explicată în stadiile sale inițiale prin teorii unilaterale, „abstracte", iar apoi pe trepte superioare de dezvoltare dobîndește explicații teoretice mai depline, mai concrete, ale căror momente abstracte includ elementele raționale preluate din vechile teorii.

În unele cazuri, tainele trecutului nici nu pot fi dezvăluite altfel decît prin analiza teoretică, logico-sistematică, a prezentului. De pildă, dezvoltarea sistemului planetar nici nu ar putea fi cercetată altfel decît cu ajutorul metodei logice.

★

Întrebarea principală care se pune, analizînd metoda ridicării de la abstract la concret, ar putea fi formulată astfel : care este (în ce constă) mecanismul reproducerii în gîndire a concretului real, a structurilor obiective, a sistemelor de lucruri și relații care constituie *obiectul* cunoașterii ?

După cum se știe, primul contact cu lumea externă și cu propria noastră alcătuire ca parte a unui *sistem necesar obiectiv* are un caracter fenomenalist, nemijlocit. Senzațiile reprezintă izvorul prim al cunoștințelor noastre, dar ele reflectă exterioritatea, fenomenalitatea, nemijlocitul lucrurilor. La acest nivel putem obține impresii vii, puternice, dar despre ceva amorf, nediferențiat. Niciodată, nici pe cele mai primitive trepte de evoluție, omul nu reflectă lumea exclusiv la acest nivel care nu permite decît o adaptare biologică la mediu. Pentru a surprinde *bogăția de conținut* a concretului, depășind exterioritatea dată, oricît de impresionabilă, a acestuia, este necesar un travaliu intelectual de analiză, de diferențiere reală sau mentală a obiectului. În funcție de anumite criterii se produce o „desfacere" a obiectului în laturile sale componente, o desprindere a sa din sistemul de relații în care e integrat. Abstracția este o negație — se neagă o multiplicitate de determinări —, dar orice negație este și o determinație pozitivă. Esențial în orice proces de abstracție nu este numai și nu este în primul rînd ceea ce se neagă, ceea ce se omite, ceea ce se lasă deoparte ca fiind ceva cu totul nedeterminat, ci ceea ce se abstrage, se reține și este supus reflectorului conștient al rațiunii. Printr-un proces succesiv de abstracții reușim să obținem elementele cognitive obiectiv-necesare pentru construirea unui sistem unitar. Deocamdată nu cunoaștem nici structura acestui sistem, nici legile automișcării sale, dar îi cunoaștem laturile componente, natura specifică a acestor laturi. Acestea sînt considerate determinații abstracte, ceea ce e adevărat, dar nu trebuie să vedem aici numai aspectul negativ — determinații unilaterale, incomplete, puse una alături de cealaltă, și nu în corelația și îmbinarea lor reciprocă —, ci și pe cel pozitiv. Sinteza unor elemente disparate într-un tot unitar nu e posibilă fără cunoașterea a ceea ce reprezintă în sine aceste elemente. Concretul logic nu reprezintă o simplă reunire a imaginilor mentale ale părților unui întreg sau ale elementelor unui sistem, ci o sinteză a lor.

În acest sens se exprimă și autorul ceh Andrej Hlávek [7], care scrie că esența modului în care gîndirea se ridică de la abstract la concret nu constă, cum mai consideră unii autori, într-un fel de mișcare progresivă de la abstracții unilaterale prelucrate de discipline științifice particulare pe baza logicilor predialectice, spre sinteza acestor cunoștințe conform unui principiu logic unificator.

Punctul de plecare, spune Hlávek, este nu rațiunea, abstracția, ci *momentul material abstract al întregului*. În el trebuie căutate laturile contradictorii, mișcarea, tensiunea și transformările lor reciproce.

În măsura în care, în cele de mai sus, se încearcă depășirea unui punct de vedere *potrivit căruia elementele* de construcție ale concretului logic sînt privite numai în unilateralitatea lor, precizările făcute sînt binevenite. Este însă confuză și provoacă nedumerire ideea că *punctul de plecare* este *momentul material abstract al întregului* (autorul citat susține că abstractul este în primul rînd de domeniul realului, o realitate existențială, și nu pur logică, apreciind părerea opusă ca metafizică). Dar ce trebuie să înțelegem prin acest moment material abstract al întregului ? Este o întrebare la care nu aflăm un răspuns clar, deși Hlávek consideră că baza întregului proces al ridicării de la abstract la concret o constituie analiza logică și evidențierea momentului general-abstract al obiectului, a esenței sale abstract-specifice.

Am arătat cu alt prilej că interpretarea unor teze ale lui Marx în sensul admiterii abstractului ca o existență reală, *in re*, provoacă dificultăți metodologice și foarte serioase îndoieli. Ceea ce aș dori să subliniez aici este că, dacă luăm cunoașterea ca un proces ciclic în ansamblul său, punctul de plecare nu poate fi, firește, decît concretul real în individualitatea și particularitatea sa, și nu generalitatea acestuia (căci despre generalitate și nu despre abstractitate se poate vorbi la nivel ontic). Dar, dacă analizăm un segment al acestui proces — trecerea de la abstractul logic la concretul logic —, atunci punctul de plecare poate fi (și trebuie să fie) noțiunea, abstracția logică. Mișcarea contradictorie și tensiunea lăuntrică nu aparțin doar obiectului cunoașterii, ci și conceptelor care-l reflectă. Drama și în același timp măreția acestora constă tocmai în faptul că ele nu sînt niciodată suficiente lor înșile în calitatea de concepte abstracte și unilaterale, ci tind mereu spre bogăția de determinări ale concretului.

Marx a aplicat metoda ridicării de la abstract la concret în rezolvarea a numeroase probleme. Este deosebit de instructiv modul în care a elaborat el conceptul de *esență umană*.

Determinarea esenței umane ca fiind *ansamblul relațiilor sociale* este o *determinare concretă* tocmai pentru că are în vedere *ansamblul, totalitatea* relațiilor sociale, și nu *anumite relații* izolate, desprinse de celelalte.

Totuși, această determinație are valoare de *abstracție concretă* numai ca rezultat al unui îndelungat și profund proces de cunoaștere, în cursul căruia sînt investigate și explicate elementele din care e alcătuită o atare sinteză (orice abstracție concretă este o abstracție sin-

[7] Andrei Hlávek, *Die Dialektik des Konkreten und des Abstrakten*, în *Das Dialektische Gesätz*, Bratislava, 1964.

tetică). Astfel gîndirea trebuie să descopere corelația logică internă a ansamblului de raporturi sociale, care la început îi apare nu ca sistem, ci ca un amalgam haotic de relații. Se ajunge, pe o treaptă superioară a cunoașterii, la înțelegerea faptului că *raporturile sociale materiale* sînt factorul, în ultimă analiză, determinant al dezvoltării sociale, *baza reală* a *raporturilor sociale spirituale*, acestea fiind produsul și reflectarea dezvoltării primelor raporturi. Deci nu toate raporturile sociale se situează pe același plan, au aceeași însemnătate, îndeplinesc același rol. Este o primă treaptă a *determinării concrete* a esenței umane.

În ansamblul raporturilor sociale există contradicții interne ca principiu al automișcării, ca forță motrice a dezvoltării. A reproduce concretul înseamnă din acest punct de vedere :

a) a releva stabilitatea relativă a lucrurilor, identitatea vremelnică a contrariilor. Esența umană se diversifică, apare în forme diferite la indivizii aparținînd unor clase opuse. A nu ține seama de *conținutul real* al procesului istoric înseamnă a înțelege esența umană în chip feuerbachian, abstract, raportat la *gen*, la o *generalitate mută* [8], care unește pe indivizi doar prin legături naturale ;

b) a înțelege lupta contrariilor ca principiu intern al dezvoltării. Între multiplele laturi, aspecte ale unui obiect nu există numai relații de unitate, de coexistență, de interdependență și interdeterminare, ci și relații de negare reciprocă, de luptă între nou și vechi. Aceasta duce, în cele din urmă, la înlocuirea unei calități cu altă calitate, o anumită unitate a diversității se transformă în altă unitate a diversității, superioară.

În exemplul dat vom considera esența umană nu numai diferențiată concret în una și aceeași epocă istorică, dar și în permanentă dezvoltare și îmbogățire. Nu există o esență umană veșnică, dată o dată pentru totdeauna : după cum se schimbă, se dezvoltă ansamblul relațiilor sociale, tot astfel se schimbă, se dezvoltă esența umană. Este o nouă treaptă a *determinării concrete* a esenței umane.

O sinteză presupune deci reproducerea „prescurtată" a unei structuri, ținînd seama de valoarea diferențiată a fiecărui element component, de gradul de esențialitate al fiecărei determinări definitorii pentru obiectul studiat. Dacă nu se reproduce totul, ceea ce nu e nici posibil, nici necesar, ci se procedează selectiv (orice sinteză presupune o selecție), rezultă că nu numai trecerea de la datul senzorial, contemplativ la abstractul logic, dar și de la acesta la concret are loc pe calea unui proces de abstracție. În prima fază a ciclului, abstractizarea surprinde determinările obiectului în multiplicitatea lor, pune accentul pe independența și autonomia lor relativă (numai dacă această autonomie este absolutizată, se cade într-un mod metafizic de gîndire), pe elementele sistemului, decupate și izolate atît de cele exogene, cît și de cele endogene. În a doua fază a ciclului, abstractizarea reține determinările obiectului în unitatea lor, pune accentul nu pe elementele sistemului, ci pe

[8] După cum am văzut, „generalitatea mută" este tocmai o generalitate abstractă, în care dispare diferențierea calitativă. Generalitatea vie, concretă, este, dimpotrivă, acea generalitate care reprezintă identitatea în deosebire și deosebirea în identitate.

sistemul însuși, nu pe determinațiile structurii, ci pe structura însăși. Este momentul rezultativ al unei triade care revine aparent la integritatea inițială a datului sensibil, pe care-l reproduce însă pe o treaptă superioară : nu mai este integritatea nemijlocită și nediferențiată, „abstractă" (după terminologia hegeliană), inițială, ci o integritate diferențiată și mijlocită, identitatea unor elemente diverse, ele însele determinate și relativ autonome.

Este evidentă relativitatea acestor momente și din alt punct de vedere : în mersul gîndirii de la concretul contemplat senzorial la abstract predomină metoda analitică, în cursul căreia se elaborează abstracții finite despre diferite însușiri, laturi, relații ale obiectului cercetat, dar nu este vorba de o analiză „pură", care ar exclude antinomic orice sinteză. Ridicarea de la abstract la concret se înfăptuiește printr-un proces de sinteză, de reconstituire, dar aceasta nu este o sinteză „pură" [9] : sînt contrarii relative care se întrepătrund, trec unul în celălalt, și numai astfel se realizează mersul ascendent, spiralic al gîndirii prin aplicarea metodei ridicării de la abstract la concret. Nici în dezvoltarea științei nu există stadii pur analitice și stadii pur sintetice [10].

Deci să reținem încă o dată ideea : concretul se constituie în gîndire prin abstract nu numai ca treaptă intermediară, ca moment necesar, dar și ca modalitate intrinsecă, nemijlocită de constituire.

În primul rînd prin aceea că structurarea unui sistem determinat de cunoștințe presupune negarea celorlalte sisteme, abstragerea unei integrități dintr-o totalitate mai generală și mai puțin determinată de cunoștințe — elemente exogene pentru sistemul dat. Integrarea sa în sisteme mai largi sau, dimpotrivă, desfacerea sa în sisteme mai restrînse cere eforturi cognitive ulterioare în direcția infinitului mare sau a infinitului mic (ambele deopotrivă de inepuizabile). Este o contradicție permanentă a cunoașterii, care acționează ca mobil puternic și care prin rezolvare se reproduce mereu pe planuri noi. Este tendința spre concret, poate cea mai puternică pîrghie cognitivă a spiritului uman în funcție de care fiecare treaptă deja obținută, fiecare concret dobîndit este un abstract ce trebuie să fie depășit. Iată de ce, cum spuneam, concretul este concret numai în raport cu etapele anterioare ale cunoașterii, nu și cu cele următoare. De altminteri, însăși această delimitare a unui obiect de altele de care e legat printr-un șir nesfîrșit de treceri

[9] M. Rosenthal caracterizează tocmai această a doua parte a procesului cunoașterii ca fiind însăși *esența metodei analitice* aplicate de Marx în *Capitalul*, ceea ce ni se pare cel puțin exagerat *(Problemele dialecticii în „Capitalul" lui Marx*, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 294).

[10] Legătura organică a celor două faze din ciclul triadic al cunoașterii este astfel exprimată de Ilienkov : „...Putem spune că ridicarea de la concret la abstract, pe de o parte, și ridicarea de la abstract la concret pe de altă parte, sînt două forme ale procesului gîndirii abstracte care se presupun reciproc. Fiecare dintre ele se înfăptuiește numai prin contrariul său și în unitate cu acesta. Ridicarea de la abstract la concret fără contrariul său, fără ridicarea de la concret la abstract, s-ar transforma în legarea pur scolastică a unor abstracții goale... Și, dimpotrivă, reducerea concretului la abstract efectuată întîmplător, fără o idee limpede a cercetării, fără ipoteze, nu poate duce și nu va duce la teorie. Ea va crea doar o grămadă de abstracții goale, nelegate între ele..." *(op. cit.*, p. 115).

și medieri este o operație dificilă, care niciodată nu poate fi și nu e necesar să fie „desăvîrșită".

În al doilea rînd, abstractizarea acționează în constituirea concretului chiar și în raport cu elementele sale endogene, căci a opera o selecție în cadrul acestora și a le structura în funcție de o anumită scară de valori înseamnă a abstractiza. Și aici intervin din nou dificultăți : care trebuie să fie elementul fundamental de construcție, în funcție de care să fie structurat întreg sistemul. Primejdia arbitrarului subiectivist e mare, deși un coeficient de subiectivitate e inevitabil și, poate, chiar rodnic : gradul de dezvoltare a cunoașterii, măsura în care face parte, structura și gradul de maturizare a unor nevoi științifice rațiunea a pătruns în esența obiectului respectiv și a genului din care și sociale etc. Condiția hotărîtoare pentru a ne feri de capcane subiectiviste și a asigura reproducerea mentală a unui obiect — ca sistem obiectiv necesar de însușiri și relații — în concretul logic o constituie aplicarea consecventă a principiului istorismului materialist. Aceasta înseamnă a privi obiectul nu ca un dat invariabil, ci în dezvoltarea sa, ca un proces.

Metoda ridicării de la abstract la concret implică necesarmente principiul istorismului, deoarece reproducerea concretului în gîndire nu este posibilă fără a ține seama de istoria obiectului, de automișcarea sa. Ridicarea la concret reprezintă un salt calitativ hotărîtor în mersul gîndirii spre cucerirea concretului. Dacă primul salt în cunoaștere se produce de la reflectarea nemijlocită a însușirilor individuale sensibile la reflectarea mijlocită, abstractă a însușirilor generale, al doilea salt are loc de la reflectarea abstractă a laturilor, a însușirilor, considerate nu numai în separarea sau juxtapunerea lor, dar și în nemișcarea lor, în stabilitatea lor, la reflectarea acestora în integritatea lor organică și în *procesualitatea* lor.

Constituirea sistemelor teoretice și metateoretice ale diverselor științe nu este posibilă fără aplicarea acestei metode, singura cu ajutorul căreia sînt depășite abstracțiile elementare — noțiuni, categorii, definiții — pentru a surprinde obiectul în organicitatea și procesualitatea sa. Nu este vorba deci, pur și simplu, de a trece de la un tip de abstracții la alt tip de abstracții sau de alăturarea, combinarea întîmplătoare și arbitrară a abstracțiilor elementare sau a tuturor cunoștințelor obținute la acest nivel de abstractizare, ci de un proces de gîndire superior și legic, prin care se obține o nouă valoare de cunoaștere, a cărei trăsătură caracteristică o constituie progresivitatea, deschiderea spre viitor.

Aplicarea metodei enunțate presupune, de asemenea, o anumită maturitate a practicii sociale în raport cu obiectul studiat și a cunoașterii sale, căci punctul de plecare nu este, în acest caz, concretul viu, dar nediferențiat și necunoscut, nereflectat în abstracții analitice elementare, ci un element fundamental, un principiu constitutiv al obiectului concret în faza sa de maturizare, de manifestare pregnantă și optimă. Elementul fundamental trebuie găsit în acea celulă originară prin a cărei diferențiere și reproducere se asigură constituirea obiectului, ca o formație arborescentă de însușiri și relații și care asigură totodată unitatea sa calitativ esențială. Este „originea celulară" și, totodată,

„țesătura celulară" a întregului cercetat [11], „începutul" și, totodată, principiul ființării obiectului cercetat. Nu întîmplător termenii „început" și „principiu" sînt în esență identici în unele limbi.

Pentru o filozofie idealistă, care răstoarnă lumea cu capul în jos, începutul gîndirii unui obiect nu este identic cu începutul reflectării sale în conștiință, ci este însuși începutul constituirii sale ca obiect. Pentru o gîndire materialistă, problema începutului, raportată la lume în ansamblul său, este o falsă problemă. Lumea nu are început și nici sfîrșit, în această determinare negativă constă infinitatea sa. Dar, pentru că nu ne putem mărgini la această „infinitate rea" a determinațiilor negative, trebuie să înțelegem infinitatea lumii în primul rînd în determinațiile sale pozitive : ea constă în conexiunea, înlănțuirea și succesiunea necesară infinită a unor determinații finite (infinitul este finitul multiplicat și diversificat la infinit). Problema începutului devine reală și importantă tocmai pentru determinațiile finite ale lumii. A reproduce logic concretitudinea unui obiect înseamnă a începe cu principiul constituirii sale ca obiect determinat, cu ceea ce reprezintă *in nuce* preistoria sa, în formă nedezvoltată esența sa. Marx a început analiza *Capitalului* cu analiza *mărfii* și a valorii pentru că acestea reprezintă preistoria sa, iar în formă capitalistă celula, nucleul de bază al acestei societăți. „Metoda ridicării de la abstract la concret pentru reproducerea în gîndire a modului de producție capitalist, în ansamblu cerea să se înceapă tocmai cu această abstracție, cea mai generală și cea mai simplă, a formațiunii capitaliste, deoarece fără ea nu pot fi înțelese categoriile mai complicate și mai concrete care exprimă esența modului de producție burghez... Aceasta este, ca să spunem așa, ... limita în abstractizare, dincolo de care nu se poate trece atunci cînd se cercetează acest mod de producție" [12]. Pentru a oferi imaginea concret-logică a imperialismului, Lenin a considerat că *monopolul* este relația originară și nucleul de bază al acestei noi etape a capitalismului, în funcție de care se structurează toate celelalte relații ale sale, care condiționează particularitățile caracteristice și manifestările sale în toate domeniile vieții economice, politice, spirituale, interdependența, unitatea și legitățile sale proprii. Ideea începutului sau principiul constituirii este ceea ce conferă *în primul rînd* originalitate, determinația specifică fundamentală a unui sistem de relații. Astfel, din ansamblul vast al relațiilor prin care se caracterizează istoria umană, ceea ce constituie, într-o interpretare materialistă a istoriei, nucleul de bază, principiul originar de constituire și esențializare, este *relația de muncă*. În acest sens spunea Engels că munca l-a creat pe om. Prin reproducerea acesteia pe trepte mai înalte se realizează întreaga istorie ca istorie umană. Deci pentru a obține o sinteză logică (concretă) a societății umane va trebui să considerăm ca început și, totodată, „țesut celular", în funcție de care se diferențiază și se structurează, unificîndu-se pe planuri mereu mai înalte, întreaga bogăție a relațiilor sociale, *relațiile de muncă, rela-*

[11] Vezi și G. A. Davîdova, *Cito takoe abstraktnoe i konkretnoe*, în „Voprosî filosofii", 1964, nr. 6.

[12] M. Rosenthal, *Problemele dialecticii în „Capitalul" lui Marx*, p. 300, 301.

țiile sociale de producție, prin care se produce și se reproduce material viața umană. Este acel nucleu al vieții sociale, condiție hotărîtoare a existenței și mersului său ascendent, din care decurg toate celelalte feluri de activitate umană.

Însemnătatea metodologică a descoperirii unui atare „nucleu" în investigarea unui obiect, pentru ca teoria sa, întregul sistem de noțiuni și judecăți să-l reflecte ca integritate, constă și în aceea că acest nucleu reprezintă nu numai principiul constituirii obiectului, dar și unitatea laturilor sale contradictorii. Este un aspect care decurge din primul : esența unui lucru nu este ceva exterior lucrului sau o entitate încremenită, în afară de timp și mișcare, la care s-ar raporta fenomenalitatea pieritoare, instabilă a lucrului. Esența se constituie și ea o dată cu constituirea lucrului și trebuie căutată tocmai pe axul reproducerii contradictorii a relației originare, în automișcarea diversificatoare a acesteia. Tocmai descoperirea celor două momente — momentul sau principiul constituirii, ca „început" al lucrului, delimitat de alte lucruri, și momentul esenței, unitate de contrarii, cauză a automișcării sale — permite cunoașterii științifice să formuleze o teorie corespunzătoare, ca unitate sintetică de determinații logice care reflectă integritatea obiectului respectiv. Aceasta presupune, cum am văzut, a opera cu un ansamblu de noțiuni care reflectă, fiecare, o anumită latură sau însușire a obiectului cercetat, a căror dispunere într-o structură unitară, în funcție de cei doi parametri, presupune, de asemenea, a lăsa deoparte (a elimina), a diferenția, a abstrage, a reține, doar ceea ce condensează în chipul cel mai deplin „rațiunea de a fi" și automișcarea obiectului. Cu alte cuvinte, concretul, ca sinteză logică, se obține printr-un proces de abstractizare în care gîndirea operează nu asupra materialului sensibil provenit din senzații, ci asupra unui material logic (noțiuni, judecăți, chiar teorii) rezultat din procese anterioare de abstractizare. Dacă abstracția de prim ordin (în formă și conținut) este o negație a nemijlocitului senzorial, a integrității exterioare, nediferențiate, abstracția de al doilea ordin (abstracție ca formă logică de reflectare, concretă prin conținutul de cunoaștere) este o negare a negației, care reproduce momentul inițial, dar nu în forma sa primară, ci diferențiat și desfășurat, beneficiind de bogăția de cunoaștere analitică acumulată în abstracțiile de prim ordin.

COORDONATE ACTUALE ÎN ANALIZA MULTILATERALĂ A FENOMENELOR SOCIALE

DE

GH. CHEPEŞ

Principiul multilateralităţii în abordarea fenomenelor sociale. Satisfacerea acestui principiu — atribut al monismului materialist-istoric. Cerinţe noi ale analizei multilaterale — în lumina unor tendinţe specifice contemporaneităţii pe planul dezvoltării ştiinţelor şi practicii sociale — la nivel „intradisciplinar" şi „interdisciplinar". Aspecte metodologice şi organizatorice ale problemei.

1. Este îndeobşte cunoscută definiţia dată de F. Engels dialecticii ca ştiinţă a legăturilor, a „conexiunilor" [1]. Marele gînditor a subliniat în repetate rînduri faptul ce se poate constata pretutindeni, şi anume că primul lucru care ne izbeşte cînd examinăm materia în mişcare este „conexiunea dintre mişcările individuale ale corpurilor individuale, condiţionarea lor reciprocă" [2]. Materia în mişcare nu este o îngrămădire haotică de obiecte şi procese, ci un tot coerent, unitar, în care părţile componente şi diversele elemente constitutive se află în interdependenţă şi în interacţiune, conexiunea universală fiind rezultatul şi totodată o premisă a dezvoltării însăşi. Relaţiile reciproce dintre laturile obiectelor, dintre diferitele fenomene şi procese sînt obiective, depinzînd de modul de existenţă al acestora ; conexiunea este universală, dar se manifestă în şi prin cele mai variate tipuri de legături, calitativ distincte între ele (interne şi externe, indirecte şi directe, întîmplătoare şi necesare etc.), corespunzătoare diversităţii şi specificităţii formelor materiei în mişcare ; legăturile reciproce din lumea materială sînt dinamice, mobile, modificîndu-se în funcţie de schimbarea obiectelor, de transformarea condiţiilor lor de existenţă.

[1] F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 1 şi 367.
[2] *Ibidem*, p. 527, 529.

Rev. filoz., **13**, 6, p. 725—736, Bucureşti, 1966.

Lumea, realitatea este extrem de complexă, greu de pătruns. Şi totuşi sîntem nevoiţi s-o examinăm ca atare, dacă vrem să înţelegem în mod real obiectele şi procesele care o alcătuiesc. „Pentru a cunoaşte într-adevăr un obiect — accentua V. I. Lenin —, trebuie să cuprindem, să studiem toate laturile sale, toate legăturile şi «mijlocirile»... Cerinţa multilateralităţii ne fereşte de greşeli şi de anchilozare“ [3]. Analiza multilaterală a fenomenelor, ca necesitate derivată în principal din legitatea dialectică a conexiunii universale, este o condiţie indispensabilă a succesului atît în munca de cercetare ştiinţifică, cît şi în activitatea practică a oamenilor.

2. Respectarea acestui deziderat general valabil şi pentru ştiinţă şi pentru acţiune se impune cu atît mai mult cînd este vorba de cercetarea fenomenelor sociale.

Viaţa socială, societatea, istoria dezvoltării ei se află în vîrful piramidei formelor de mişcare a materiei. Or, conexiunea treptelor mişcării materiale unice — care trec continuu unele în altele, dar între care există deosebiri calitative legate şi determinate de purtătorul material specific, de legile de dezvoltare proprii, de interacţiunile şi contradicţiile caracteristice — este o relaţie de la inferior la superior : formele superioare de mişcare a materiei apar din cele inferioare, pe care le includ şi le subordonează, fără să se reducă însă la ele. Fiecare verigă superioară din această succesiune aduce ceva calitativ în plus ; în ceea ce priveşte tipul specific de conexiune — problema care ne interesează aici —, acest „plus“ înseamnă şi un grad de complexitate mai înalt al raporturilor de interdependenţă şi interacţiune. Poate nu greşim afirmînd că, dacă s-ar putea reprezenta grafic complexitatea crescîndă a tipurilor de conexiune, caracteristice formelor succesive ale materiei în mişcare, curba obţinută s-ar asemui cu aceea a unei funcţii exponenţiale.

Această apreciere este valabilă, în orice caz, o dată cu trecerea la forma socială a mişcării. Căci în natură, luată în sine, avem de-a face numai cu forţe oarbe lipsite de conştiinţă, cu raporturi între lucruri, ale căror interdependenţe şi interacţiuni sînt guvernate îndeosebi de legi dinamice, şi, în consecinţă, putem să examinăm lucrurile, să le măsurăm, să le clasificăm, să le prevedem mersul etc., ca să spunem aşa, „mai uşor“.

În societate, în viaţa socială, în schimb, situaţia este incomparabil mai complicată. Înainte de toate, aici acţionează fiinţe înzestrate cu conştiinţă şi voinţă, iar mersul evenimentelor este rezultanta nenumăratelor scopuri şi acţiuni individuale izvorîte din varietatea imensă de interese şi mobiluri, a conexiunii influenţelor multiple. „Dar acolo unde la suprafaţă apare jocul hazardului, el se dovedeşte a fi totdeauna dominat de legi interne ascunse“ [4]. Formulînd acest adevăr fundamental, Engels adăuga : „Totul este să descoperim aceste legi“. Or, înşişi oamenii care se dedică cercetării fenomenelor şi proceselor din societate, au şi ei interese determinate de situaţia lor social-economică şi privesc, de obicei, toate chestiunile într-o asemenea optică. Chiar şi atunci cînd

[3] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 32, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1956, p. 78—79.

[4] F. Engels, *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 295.

ei doresc și caută să afle adevărul, acesta nu poate fi găsit ușor, deoarece descoperirea mecanismului obiectiv real care dirijează cu forța necesității hazardul aparent, este îngreuiată de faptul că legile sociale propriu-zise acționează mai ales ca legi statistice ; fiecare reprezintă o tendință predominantă, care își croiește drum ca media ansamblului activității oamenilor, deci ca media unei imensități de fenomene și relații, a acțiunilor contradictorii și abaterilor întîmplătoare ce se manifestă pe scară de masă. În sfîrșit, sarcina se complică substanțial și datorită caracterului concret-istoric mult mai pronunțat al conexiunii sociale în general și al legilor care guvernează societatea în particular, această formă de mișcare fiind superioară de altfel, și ca ritm de dezvoltare, în cazul ei incomparabil mai rapid.

3. Toate acestea laolaltă, grevate de lipsa unei concepții teoretice și metodologice științifice, determină impasul doctrinelor sociale nemarxiste, care încearcă să descifreze fenomenele și procesele în cadrul obiectului lor de studiu.

Asemenea încercări există, și nu puține. Dar în spatele acestei pluralități de doctrine se ascund de obicei *unilateralitatea* lor, incapacitatea de a analiza complex, multilateral fenomenele și procesele sociale în conexiunile lor reale. În cazul particular al sociologiei burgheze, de pildă, se observă foarte clar procedeul sofistic care își găsește manifestarea fie în ignorarea legilor obiective ale dezvoltării istorice, cărora li se substituie deseori „conexiuni" ireale, începînd cu pretinsa „intervenție divină" (neotomiști, personaliști etc.) și terminînd cu așa-zisele „legi" micro-sociologice ; fie în nesocotirea tipului specific de contradicții (darvinismul social, geopolitica etc.), în izolarea individului concret (existențialismul, pragmatismul) sau în absolutizarea unui factor al vieții sociale, prezentat drept singura forță motrice determinantă (mai ales curentul psihologist, cu nenumăratele sale variante) ș.a. ; la un asemenea punct de vedere ajung și concepțiile cu pretenție de multilateralitate (ca, de pildă, „hiperempirismul dialectic" al lui G. Gurvitch), care, reeditînd — într-o formulă înnoită — vechea „teorie a factorilor", atribuie la început diferitelor laturi ale vieții sociale un rol echivalent și ajunge pînă la urmă tot la un fel de „determinism psihologic".

Desigur, unilateralitatea nu este admisibilă nici în ce privește aprecierea sociologiei burgheze, a disciplinelor sociale nemarxiste în general. De aceea trebuie să adăugăm că, atunci cînd se apleacă asupra faptelor — și, cum este știut, în diferite domenii de investigație socială (îndeosebi în sfera economiei și a relațiilor psiho-sociale) există în țările capitaliste o puternică tendință spre cercetări empirice —, ele aduc o serie de contribuții interesante, viabile, mai ales pe linia problematicii și metodicii (mai precis : a tehnicii) de studiu, iar în unele cazuri un spor de cunoaștere incontestabil într-un aspect sau altul dintre cele abordate, dovedit în practică prin aplicabilitate și eficiență. Ceea ce nu pot da însă în nici un caz disciplinele sociale nemarxiste sînt cunoașterea științifică a multiplicității conexiunilor și desprinderea acelora care dețin un rol determinant, într-o etapă dată, pentru natura și direcția de dezvoltare a fenomenului abordat, deci înțelegerea trecerii

„de la o formă de conexiune și interdependență la alta, mai profundă, mai generală“ [5], singura cale spre a-l cuprinde în ansamblu.

4. Numai concepția materialist-istorică poate asigura premisa teoretică și metodologică riguros științifică, necesară unei asemenea cercetări, și anume recunoașterea interdependenței și interacțiunii fenomenelor sociale prin prisma rolului determinant al factorului obiectiv (existența socială, relațiile materiale) și a influenței active a factorului subiectiv (conștiința socială, relațiile ideologice) ; utilizarea concomitentă a principiului examinării multilaterale a conexiunilor și cel al desprinderii „verigii principale“ din acest sistem, ținînd seama întotdeauna de condițiile istorice date ; îmbinarea judicioasă a analizei și sintezei, pentru a reda dezvoltarea aspectului abordat al realității sociale în toată complexitatea sa și sub toate aspectele sale concrete. Satisfacerea cerinței multilateralității este un atribut tocmai al *monismului* materialist-istoric.

5. Să ne oprim aici, deocamdată, cu expunerea unor deziderate de ordin principial, general. Acest lucru este cu atît mai necesar cu cît s-ar putea pune următoarea întrebare : ce rost are să forțăm uși deschise, căutînd să-i convingem pe cercetătorii marxiști de aceea ce ei sînt pe deplin convinși ?

Într-un anumit sens, întrebarea este justificată. Fără îndoială că dezideratele teoretice-metodologice amintite sînt la noi unanim acceptate. Dacă avem însă în vedere mai concret *măsura* și *modul* cum principiile discutate își găsesc aplicarea în activitatea de cercetare și vrem să descifrăm — în lumina unor tendințe specifice contemporaneității în planul dezvoltării științelor — unele căi în măsură să asigure respectarea mai *consecventă* a acestor principii, obținîndu-se astfel o eficiență sporită a muncii de investigare a realității noastre sociale, ajungem la concluzia că dezbaterea problemei își menține rostul ei, fiind chiar deosebit de actuală.

Pe tărîmul sociologiei, de pildă, orientarea dominantă și aproape exclusivă a fost, pînă nu de mult, abordarea teoretică complexă, sintetică, a marilor procese de transformare a realității sociale ce au survenit după 23 August 1944. Multilateralitatea a fost aplicată în principal în sensul examinării conexiunilor *celor mai generale*, deseori fără o descompunere analitică anticipată a acestor mari procese, fără descifrarea lor prealabilă în elementele și laturile constitutive, în vederea unei examinări temeinice și multilaterale a conexiunilor specifice ce determină natura și mișcarea fiecărui element și a fiecărei laturi în parte. Această stare de fapt, trebuie să recunoaștem, nu putea să nu ducă la o serie de insuficiențe și chiar la o anumită sterilitate a unora din cercetările întreprinse. Ele au realizat, în majoritatea cazurilor, un neîndoielnic spor de cunoaștere, îndeosebi în direcția înțelegerii mai temeinice a condiționării concret-istorice în acțiunea unor legități ale revoluției și construcției socialiste. Dar nu trebuie să uităm că, pe lîngă atribuția lor cognitivă și pe baza ei, științele sociale, călăuzite de concepția teoretică și metodologică marxist-leninistă, au prin excelență

[5] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 188.

menirea să îndeplinească și alte funcții : de apreciere normativă și de transformare a realității. Acest lucru este cu atît mai important în condițiile socialismului, cu cît noile rînduieli nu numai că fac pe deplin posibilă, dar și implică în același timp, cu forța necesității obiective, dirijarea științifică și coordonarea armonioasă, planificată a diferitelor compartimente ale activității umane, iar sfera îndrumării conștiente se extinde în mod obligatoriu tot mai mult — de la problemele mari către cele mai mărunte — pe măsura maturizării societății socialiste. Tocmai de aceea, conducerea noastră de partid și de stat a cerut în repetate rînduri lucrătorilor științifici să-și aducă contribuția la descoperirea celor mai eficiente căi, metode și mijloace pentru soluționarea obiectivelor ce ne stau în față.

Această sarcină a fost reafirmată cu o deosebită acuitate în documentele istoricului Congres al IX-lea al Partidului Comunist Român, care prin Directivele sale ne-a oferit un minunat model de elaborare științifică a programului înfloririi *multilaterale* a României Socialiste. Constatînd pe drept cuvînt că în activitatea ideologică se întîlnesc deseori „tendințe de a înlocui analiza științifică a fenomenelor sociale actuale cu repetarea mecanică a unor teze depășite sau infirmate de viață, aprecieri simpliste care nu sînt de natură să ajute la înțelegerea complexității problemelor, a factorilor care acționează în societatea contemporană“ [6], raportul prezentat la congres de către tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretar general al C.C. al P.C.R., a subliniat că atingerea țelurilor trasate de partid impune, o dată cu concentrarea eforturilor pentru progresul bazei tehnice-materiale a societății, acordarea unei atenții tot mai mari elaborării teoretice a cerințelor dezvoltării societății noastre, asigurîndu-se „o unitate strînsă între munca ideologică-teoretică și practica construcției socialiste“ [7]. După cum se știe, în raport sînt formulate principalele probleme ce trebuie să stea în centrul atenției. Ele necesită cercetări fundamentale de mare anvergură. Acestea pot fi încununate de succes numai dacă vor fi clădite pe temelia solidă a unor investigații parțiale pregătitoare, cu o asemenea delimitare a ariei de preocupări încît să permită studierea amănunțită și multilaterală a tuturor laturilor, a legăturilor și mijloacelor, cum cerea Lenin, pentru a pătrunde temeinic în esența lucrurilor.

La aceasta trebuie să mai adăugăm și faptul că numeroase fenomene și procese, printre care nu puține de mare actualitate, au rămas la noi în trecut prea puțin cercetate. În abordarea unor aspecte mai limitate ale vieții sociale există o reținere cu totul nejustificată, ceea ce se datorește, credem, și temerii unor cercetători de alunecări pe panta „microsociologiei“, de altfel prost înțeleasă. Critica marxistă nu-i reproșează acestei tendințe atît de răspîndite în sociologia burgheză contemporană, însăși (dacă se poate spune așa) „microorientarea“, în sensul restrîngerii ca atare a ariei de cercetare, ci faptul că ea își concentrează atenția de cele mai multe ori asupra unor laturi sau conexiuni *nesemnificative* prezentate drept esențiale, că le studiază pe acestea într-un

[6] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1965, p. 88.
[7] *Ibidem*, p. 90.

mod *unilateral*, izolat, ca şi cum ar fi nişte entităţi *de sine stătătoare*, că *absolutizează* concluzii foarte relative ş.a.m.d. Înţelegerea greşită a pericolului microsociologiei ne deserveşte profund. Dimpotrivă, e nevoie — în vederea ridicării nivelului ştiinţific al cercetărilor noastre — să abordăm o orientare hotărîtă spre studiul de detaliu, în spiritul materialist-istoric şi pe baza investigării nemijlocite a realităţii sociale.

6. Reiese deci, din mai multe considerente, necesitatea diversificării preocupărilor sociologice marxiste [8]. O asemenea tendinţă îşi croieşte drum la noi în mod vizibil şi are condiţii favorabile de desfăşurare datorită curentului de opinii tot mai insistent pentru intensificarea cercetărilor concrete. În ultimii ani s-au efectuat deja o serie de investigaţii pe tărîmul sociologiei industriale şi agrare, al sociologiei felului de trai, al sociologiei învăţămîntului, al sociologiei conştiinţei etc., şi sîntem convinşi că vom asista în continuare la un proces accelerat de desprindere treptată a unor noi preocupări sociologice relativ independente. În situaţia dată se accentuează în mod deosebit grija de a nu pierde din vedere nici o clipă cerinţa multilateralităţii în analiză. Dar, asupra acestei chestiuni vom reveni.

Fapt este că accentuarea diviziunii muncii de cercetare s-a dovedit a fi o tendinţă foarte firească, servind cauza aprofundării cunoştinţelor. Pe această cale au mers şi se dezvoltă ştiinţele naturii. Pe vremuri, în perioada acumulării empirice de date asupra obiectelor şi proceselor din natură privite izolat şi static, a predominării metodei de gîndire metafizice, a absolutizării analizei, diviziunea muncii ştiinţifice favoriza şi fusese legată de acest mod de studiu, pe atunci istoriceşte justificat. „Trebuiau cercetate lucrurile — subliniază Engels — înainte de a se putea trece la cercetarea proceselor“ [9]. Tocmai acumularea de fapte a pregătit acele descoperiri epocale care au dovedit că natura, lumea, este sinteza unui complex de procese, de conexiuni, deschizînd astfel drumul salturilor uimitoare, ale cunoaşterii ştiinţifice îndeosebi în ultimele decenii. Dezvoltarea contemporană a ştiinţelor naturii — indisolubil legată de intensificarea procesului transformării ştiinţei într-o forţă nemijlocită de producţie şi a producţiei în aplicarea tehnologică a ştiinţei în ansamblul ei — se caracterizează prin ieşirea din vechiul făgaş pe care ele au mers secole de-a rîndul, prin întrepătrunderea disciplinelor tradiţionale şi prin simbioza lor specifică în cadrul aşa-numitelor „ştiinţe de graniţă“ (sau de „contact“), adică prin orientarea — prevăzută de genialitatea lui Engels — spre domenii de interferenţă, spre studierea formelor de mişcare a materiei în punctele de trecere a uneia în alta ; diferenţierea în munca ştiinţifică serveşte de astă dată posibilităţii pătrunderii tot mai adînci a cunoaşterii omeneşti în studiul proceselor integrate, al conexiunilor. Astfel, însuşi obiectul de cercetare împinge spre îmbinarea organică a analizei cu sinteza ; nu trebuie însă uitat pericolul unilateralităţii prin hipostazierea acum a unei anumite legături, a unui anumit tip de conexiune.

[8] Vezi, în acest sens, Nicolae Ceauşescu, *Expunere cu privire la îmbunătăţirea organizării şi îndrumării activităţii de cercetare ştiinţifică*, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 14 şi 27.

[9] F. Engels, *Ludwig Feuerbach...*, în *op. cit.*, p. 293.

7. Din păcate, reprezentanții disciplinelor sociale nu acordă de obicei suficientă atenție studierii logicii evoluției și istoriei metodologice a științelor naturii, deși acestea pot furniza indicații extrem de prețioase privind calea dezvoltării științelor sociale, procesul cunoașterii omenești fiind în esență unic și unitar.

De altfel, pînă la apariția marxismului, studiul societății purta și el amprenta gîndirii metafizice, iar în locul legăturilor reale erau înfățișate, de cele mai multe ori, altele, imaginare, artificiale. Abia descoperirea concepției materialiste a istoriei a dat instrumentul teoretic și metodologic necesar pentru orientarea științifică în complexitatea relațiilor sociale, a împletit „firul Ariadnei" pentru acest adevărat labirint. Ea a rezolvat clar, de asemenea, problema rolului și a dialecticii analizei și sintezei în cercetare. Totuși, repetăm, prin aceasta nu s-a eliminat pericolul rupturii dintre ele, al ignorării cerinței multilateralității în studiu, primejdie, poate, mai accentuată în disciplinele sociale.

În cadrul acestora, analiza este la fel de indispensabilă. „Cercetarea — scria K. Marx în *Postfața* la ediția a doua a *Capitalului* — trebiue să-și însușească materialul în detaliu, să analizeze diferitele lui forme de dezvoltare și să descopere legătura lor internă. Abia după ce această muncă a fost terminată, procesul real poate fi înfățișat în mod corespunzător" [10]. Dar, în timp ce naturalistul descompune fizic în elementele sale un corp pe care îl avea pînă atunci în față ca ceva întreg, coerent, unitar (și, de aceea, mai greu va uita, ceea ce remarcase sugestiv Hegel, că, deși carnea este compusă din carbon, oxigen etc., totuși aceste substanțe abstracte nu sînt încă carne), specialistul în domeniul științelor sociale execută aceeași operație izolînd un fenomen sau chiar o latură a acestuia pe cale *logică* și, de aceea, poate „uita" mai ușor că autonomia ce o acordă părții este relativă, că realitatea parcelată nu e identică cu adevărata realitate. Pentru a nu cădea în eroare datorită unei iluzii, este necesar ca, îndată ce analiza a fost făcută, să se procedeze la reconstituirea de loc simplă a întregului, ca unitate a diversității prin sinteză ; mai precis, să se aibă în vedere tot timpul că descompunerea analitică este numai o verigă tranzitorie în lanțul cunoașterii spre sinteză, care, la rîndul ei, deschide noi posibilități pentru analiză ș.a.m.d. Înțelegerea faptului că analiza și sinteza se completează reciproc și constituie momente inseparabile ale procesului de studiu unitar reprezintă una din cerințele și unul din postulatele elementare ale abordării multilaterale a fenomenelor. O astfel de abordare presupune, totodată, ca obiectul cercetării să fie urmărit în mers, în apariția și evoluția sa, în înlocuirea succesivă a ceea ce este perimat prin ceva nou ; ca prin confruntarea unui număr suficient de cazuri concrete și alcătuirea unui model adecvat („laboratorul" în științele sociale), privirea noastră să poată cuprinde întreaga bogăție a legăturilor și mijlocirilor, iar gîndirea noastră să ajungă să desprindă generalul din particular, esențialul din fenomen, necesarul din noianul întîmplărilor, factorii principali, determinanți, cauzali din șirul celor secundari, condiționați etc. Se impune deci, chiar la nivel „intradisciplinar" (adică înăuntrul unei ramuri științifice), întregirea

[10] K. Marx, *Capitalul*, ed. a 4-a, vol. I, București, Edit. politică, 1960, p. 53.

căilor de investigație proprii, specifice disciplinei respective, cu altele de o sferă întinsă de aplicabilitate în știință, ca metoda istorică, comparativă, statistică, modelarea etc., construindu-se astfel o așa-zisă *„combină metodică"*, care obligă chiar prin ea însăși la o optică largă și împinge cercetarea spre luarea în considerare a complexității structurale și conexiale a fenomenului sau procesului studiat.

8. Pericolul deja amintit al nerespectării cerinței multilateralității în analiză trebuie avut în vedere, în diferitele ramuri ale științelor sociale, credem, într-un mod *diferențiat*, în funcție și de locul specific pe care-l ocupă fiecare în sistemul dat al diviziunii muncii de cercetare. Problema ni se pare mai puțin acută, de obicei, în cadrul acelor discipline marxiste (istoria, sociologia etc.) care prin însăși natura obiectului lor de investigație sînt puse în mai mare măsură în fața sarcinii de a descifra „tainele" unui fenomen sau proces compus dintr-o rețea de relații aparținînd tuturor sau mai multor nivele ale organismului social și care nu poate fi deci înțeles decît dacă e examinat din variate unghiuri. Posibilitatea autonomizării obiectului de studiu pare a fi în schimb mai evidentă în cadrul disciplinelor care cercetează viața socială pe „straturi" (laturi).

Această apreciere este, desigur, discutabilă, și, în orice caz, deosebirea nu trebuie absolutizată, cu atît mai mult cu cît progresul parcelării în știința contemporană — una din trăsăturile ei fundamentale de dezvoltare, inclusiv în ce privește ramurile sale sociale — accentuează în general, în ambele grupuri de discipline, primejdia despre care vorbim.

Mai important este însă faptul că adîncirea diviziunii cercetărilor se manifestă și în științele sociale ca o tendință deosebit de pozitivă. Dacă examinăm mai amănunțit lucrurile, apare evident că eficiența practică relativ superioară a unui număr de investigații întreprinse în cadrul anumitor discipline (ale științelor economice sau juridice, ale psihologiei etc.) în raport cu alte cercetări efectuate de asemenea în domenii sau în scopuri aplicative, este legată și de faptul că disciplinele respective sînt mai ramificate și, în consecință, obiectivele lor restrînse de studiu permit să se aprofundeze mai lesne aria corespunzătoare a realității sociale, îndeosebi cînd o pot „măsura" mai mult sau mai puțin exact.

9. Am notat deja convingerea noastră referitoare la diversificarea simțitoare a cercetărilor sociologice într-un viitor apropiat. La considerațiile expuse — valabile, credem, în ce privește toate ramurile științelor sociale —, vrem să adăugăm că adîncirea diviziunii în cadrul acestora pune pe un prim plan și cu acuitate crescîndă, asemănător situației din științele naturii, necesitatea de a satisface cerința analizei multilaterale de astă dată în sens și la nivel „interdisciplinar" (adică prin colaborarea mai multor discipline) sau „hotar-disciplinar" (adică la intersecția disciplinelor tradiționale).

„O caracteristică a științei în epoca modernă — așa cum a subliniat tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Expunerea cu privire la îmbunătățirea organizării și îndrumării activității de cercetare științifică* — este uriașa diversificare a ramurilor și domeniilor de cercetare, întrepătrun-

derea și dependența strînsă a acestora, cooperarea cercetătorilor de specialități diferite în aplicarea în practică a rezultatelor muncii lor" [11].

Această necesitate — care deseori nu a căpătat decît soluții ad-hoc, empirice, simpliste — este adînc resimțită în însăși practica de cercetare. Astfel, cu ocazia elaborării lucrării *Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism*, colectivul de autori, format exclusiv din sociologi, a avut nevoie, pentru rezolvarea problemelor atacate, de numeroase date ale științelor tehnice, economice, ale statisticii, ale fiziologiei și psihologiei muncii etc. De aceea, învățînd din experiența dobîndită, la cercetările întreprinse în cadrul Institutului de filozofie al Academiei Republicii Socialiste România, pe tema *Progresul tehnic și personalitatea muncitorului*, s-a căutat colaborarea unor specialiști în aceste domenii. La rîndul lor, datele sociologiei se dovedesc a fi indispensabile chiar în discipline relativ îndepărtate, cum sînt arhitectura sau unele ramuri ale științelor medicale etc. Și exemplele s-ar putea înmulți.

În zilele noastre, problema capătă o actualitate tot mai stringentă, pe de o parte, datorită desfășurării largi a revoluției științifice-tehnice contemporane, în virtutea implicațiilor căreia științele sociale pot deveni și ele — deși într-un mod și într-un grad diferit — forțe de producție, realizîndu-se în practică prin intermediul factorului subiectiv al producției sociale [12]; pe de altă parte, datorită amintitului rol specific al științelor sociale în condițiile socialismului.

10. Se impune, prin urmare, găsirea unei soluții a problemei la nivelul necesităților. Este evident că, în stadiul actual al cunoașterii științifice, aceasta nu poate fi nicidecum inițierea specialistului într-un anumit domeniu, în alte discipline, nici măcar în cele înrudite; așa ceva nu ar duce decît la diletantism. Este clar, de asemenea, că nu e vorba numai despre o simplă chestiune organizatorică. Experiența Școlii sociologice de la București este edificatoare în acest sens. Se știe că fostul Institut social român a trimis în campaniile sale monografice echipe mixte de cercetători, formate din reprezentanți ai numeroase discipline, acumulînd astfel o experiență originală și prețioasă în organizarea cercetărilor. Ele au cules de obicei un material de viață variat și bogat. Dar atît orientarea muncii de investigație, cît și, mai ales, interpretarea, valorificarea rezultatelor ei au fost viciate în bună măsură de lipsa unei concepții științifice, de atomizarea, în ultimă instanță, a vieții sociale (în ciuda faptului că prof. D. Gusti s-a ridicat pe plan teoretic împotriva unei asemenea învinuiri), de preluarea eclecticei „teorii a factorilor", în încercarea de a fundamenta așa-zisa „lege a paralelismului sociologic" etc. În consecință, în ciuda declarației de război fățișe împotriva unilateralității în sociologie (ceea ce, luat în sine, rămîne un fapt deosebit de pozitiv și meritoriu), cercetările efectuate au fost multilaterale, dacă se poate spune așa, doar analitic, nu și sintetic. Multilateralitatea cercetării nu se reduce la o simplă alăturare a specialităților, ci implică însumarea, mai bine zis *îmbinarea*, împletirea lor complexă.

---

[11] N. Ceaușescu, *op. cit.*, p. 28.

[12] Vezi, în acest sens, V. Roman, *Revoluții în știință și tehnică*, în volumul *Știința — forță de producție*, București, Edit. politică, 1964, p. 95 și urm.

Problema constă deci, înainte de toate, în elaborarea cu forţe unite a unei concepţii metodologice juste despre cooperarea diferitelor discipline, despre modalităţile cele mai eficiente de asociere a lor în atacarea obiectivelor complexe, de interes comun, cu atît mai mult cu cît la ora actuală situaţia în această privinţă este încă departe de a fi satisfăcătoare.

În lipsa vreunei „reţete" miraculoase, sîntem nevoiţi să ne mulţumim doar cu punerea în discuţie a problemei în lumina experienţei de pînă acum. Astfel, cum se ştie, la noi s-au purtat dezbateri îndelungate asupra obiectivelor, etapelor, caracterului forţelor motrice, sarcinilor specifice etc. ale procesului transformărilor revoluţionare din România, în cadrul cărora — avînd în vedere numeroasele laturi ale problemei — şi-au spus cuvîntul istorici, sociologi, economişti, jurişti etc. Însă, întrucît fiecare a privit lucrurile numai în viziunea disciplinei reprezentate, ei nu au putut ajunge la un punct de vedere multilateral fondat în aspectele principiale, definitorii. Sau, dacă luăm ca exemplu chiar o temă mai limitată, cum este cea a evoluţiei funcţiei economice-organizatorice a statului, aceasta se află în discuţia cel puţin a economiştilor, juriştilor, sociologilor şi istoricilor. În acest fapt, ca atare, nu vedem încă nici un neajuns ; dimpotrivă, o considerăm ca ceva firesc. Dar, statul este suprastructura bazei, şi deci, pentru a-i înţelege legităţile specifice, trebuie să cunoaştem raportul său cu infrastructura, care are, la rîndul ei, o evoluţie şi o condiţionare istorică etc. În pofida acestor adevăruri, unanim recunoscute, juriştii caută deseori o rezolvare fără a putea aprofunda cerinţele puse de bază, studiată la rîndul ei de economişti, dar în interacţiune mai mult cu forţele de producţie şi nu (sau, mai puţin) cu suprastructura ; iar istoricii şi sociologii se consideră nu o dată autonomi în a încerca o soluţie. În cazul unor astfel de teme de studiu — şi ele sînt numeroase — ar trebui stabilită mai întîi, credem, apartenenţa fiecăreia de sfera acelei ştiinţe în care se încadrează organic, aceasta avînd menirea să asigure cooperarea tuturor disciplinelor interesate în cercetarea problemei, în aşa fel încît *în optica însăşi a ramurii coordonatoare* (termenul este împrumutat din practica economică) *să fie întreţesute principiile, punctele de vedere, metodele şi materialul faptic al celorlalte,* pentru a se putea explora temeinic momentele de contact, conexiunile.

Există însă şi numeroase fenomene sociale complexe a căror abordare corespunzătoare nu se poate rezolva astăzi numai pe calea vreunei discipline tradiţionale sau prin simpla cooperare a acestora. Un astfel de fenomen este, de exemplu, *munca.* Ea constituie obiectul de investigaţie al cîtorva ramuri sau subramuri mai mult sau mai puţin independente ale ştiinţei, care o examinează prin prisma fie a automatizării, fie a tehnicii securităţii, fie a igienei, fie a fiziologiei, fie a psihologiei, fie a sociologiei, fie a economiei, fie a dreptului, fie a esteticii locului de executare ; de asemenea, problematica muncii este în studiul organelor administrative, de la Comitetul de Stat pentru Muncă şi Salarizare pînă la serviciile de organizare a producţiei şi muncii din întreprinderi. Dar munca însăşi, fenomenul luat ca atare, ca un *întreg coerent,* rămîne în afara preocupărilor ştiinţifice. Prin aceasta nu vrem să spunem că ramurile şi subramurile amintite nu şi-ar avea rostul ; dimpotrivă,

chiar pe „hărțile" diverselor segmentări ale muncii există încă destule pete albe și intensificarea studierii ei din variate puncte de vedere parțiale este o sarcină cu atît mai arzătoare cu cît actuala revoluție științifică-tehnică determină schimbări profunde în conținutul și formele muncii etc., cu implicații multiple, deosebit de variate, inclusiv de mare însemnătate practică pentru organizarea cît mai eficientă, din punct de vedere economic, a activității de producție. Dar, chiar și pentru ca mișcarea disciplinelor respective să fie corelată, ar fi necesară subordonarea lor unei *științe a muncii* (cu o sferă care depășește cea a sociologiei muncii, înglobînd și elemente ale științelor naturii și științelor tehnice), care să poată ataca totodată tema, ca să spunem așa, în ansamblul ei, în întreaga complexitate a laturilor și a conexiunilor sale multiple.

Trebuie subliniat, în această ordine de idei, faptul că tendința interferenței ramurilor științifice și a integrării lor, pe calea constituirii disciplinelor de asociere, de frontieră, se vădește nu numai în științele naturii. Au luat ființă și se dezvoltă tot mai mult o serie de discipline limitrofe, situate la vechile linii de demarcație înăuntrul științelor sociale (ramuri ale sociologiei, ale esteticii aplicate), ca și între acestea și celelalte științe (lingvistica matematică, geografia economică etc., iar după unele păreri, psihologia, antropologia ș.a.) și numărul lor se va înmulți, probabil, relativ repede. (În paranteză fie spus, acest proces, ca și implicațiile transformării științei în forță nemijlocită de producție, pun noi sarcini în direcția aprofundării problemei clasificării științelor — domeniu de cercetare rămas incontestabil în urmă, mai ales în acea parte care începe cu aria de trecere spre social —, și nu este exclus ca acest efort să se soldeze chiar cu posibilitatea de a sugera conexiuni neglijate pînă în prezent în practica de cercetare).

11. *Am spus mai înainte că, după părerea noastră, aspectele de* principiu ale abordării multilaterale, complexe a fenomenelor sociale aflate în sfera mai multor discipline sau la intersecția lor primează asupra aspectelor organizatorice. Dar aceasta nu înseamnă că cele din urmă ar prezenta un interes secundar, deoarece de ele depinde în multe privințe măsura în care cele dintîi își găsesc un cadru corespunzător de soluționare. Întrucît nu-i cazul să intrăm în detalii, ne vom limita la înșiruirea cîtorva implicații organizatorice care ni se par mai importante, și anume : îmbunătățirea muncii de planificare în ce privește coordonarea investigațiilor ce se desfășoară în diverse centre de cercetare pe teme înrudite ; concentrarea unor forțe mult mai numeroase constituite în echipe mixte, formate din cercetători cu diferite specializări — sub egida poate a Centrului de sociologie —, în scopul abordării problemelor complexe de interferență ; privind profilul unor institute, dar mai ales al secțiilor și sectoarelor, în lumina cerințelor de perspectivă ale dezvoltării științei ; întregirea rețelei de cercetare conform nevoilor (credem că ar fi indicată, de pildă, înființarea unui Institut de cercetări pentru problemele muncii sau, în orice caz, reprofilarea și lărgirea corespunzătoare a institutului deja existent de igienă și protecția muncii) ș.a.

12. Problematica pusă în discuție este mult prea complexă pentru a fi epuizată aici.

În loc de concluzie, am dori să rezumăm ideea centrală care ne preocupă, cu atît mai mult cu cît, poate, nu am reușit s-o facem suficient de explicită. Ceea ce am căutat să înfățișăm în principal este necesitatea de a privi *tot mai complex* cerința dialecticii marxiste privind analiza multilaterală a fenomenelor sociale, de a o soluționa științific, metodologic și organizatoric, la un nivel *tot mai superior*, conform exigențelor contemporaneității. Acest mers al lucrurilor este un corolar firesc, legic al tendinței obiective actuale de diversificare a preocupărilor de cercetare. Cele două orientări corespund acelui stadiu al progresului istoric în care pretutindeni producția, iar în condițiile socialismului întreaga practică umană, devine tot mai deplin o „știință aplicată", realizîndu-se, în aceste din urmă condiții, saltul de mult visat al omenirii în imperiul libertății.

METODA DIALECTICĂ ÎN STUDIUL LITERATURII

DE

AL. HUSAR (Iaşi)

Prin încadrarea fenomenului literar în ansamblul unui sistem unitar, avînd în vedere atît legile evoluţiei artei cuvîntului, cît şi opera literară în esenţa ei caracteristică, metoda dialectică îşi află o aplicaţie creatoare în studiul literaturii. Ea deschide largi perspective înţelegerii corelaţiei dintre opera literară şi factorii care o generează, şi oferă în acelaşi timp criterii ştiinţifice de evaluare estetică a literaturii.

Subliniind că învăţătura lor nu mai este o filozofie în sensul vechi al cuvîntului, ci pur şi simplu o concepţie asupra lumii, care nu trebuie să se confirme şi să se manifeste într-o specială ştiinţă a ştiinţelor, ci chiar în ştiinţele reale, fondatorii marxismului deschid perspectivele unei încadrări ştiinţifice a fenomenului literar în ansamblul unui sistem unitar. Ca fenomen al suprastructurii, reflectare a schimbărilor produse în bază, literatura e o formă a cunoaşterii realităţii în imagini artistice. Plecînd de aici, Marx şi Engels descoperă criteriile de bază ale studierii acesteia, legînd în mod indisolubil concepţia materialistă asupra istoriei de metoda dialectică, „unealta noastră cea mai bună de muncă şi arma noastră cea mai ascuţită — cum scria Engels —, rezultatul, suma, concluzia istoriei cunoaşterii lumii".

De aici caracterul sociologic pe un anumit plan al ştiinţei literare marxiste, care, studiind rădăcinile operei literare, locul şi influenţa ei socială, urmăreşte atît dependenţa sa de structura societăţii, relaţia dintre ea şi celelalte forme ale conştiinţei sociale, stabilind locul ei în sistemul complex al suprastructurii, cît şi măsura în care ea împinge sub aspect ideologic viaţa înainte. Dar avînd pe alt plan în vedere opera literară ea însăşi, ca produs unic al unei individualităţi creatoare, ea urmăreşte în acelaşi timp valoarea estetică a operei literare în funcţie de natura reflectării realităţii prin procedeele proprii acestei arte.

Rev. filoz., 13, 6, p. 737—746, Bucureşti 1966.

Probleme complexe, diverse, profunde stau deci în fața acestei științe, care, adoptînd dialectica (tocmai teoria cunoașterii) care oferă, cum scria Lenin, „o cunoaștere *vie*, multilaterală (implicînd neîncetată sporire a aspectelor) implicînd o mulțime inepuizabilă de nuanțe în orice mod de abordare a realității, de apropiere de ea (cu un sistem filozofic care se constituie într-un tot, pornind de la fiecare nuanță“) [1], urmărește fenomenul literar în ansamblu, în conexiunea lui cu viața, în condiționarea lui ca proces legic determinat, dar în același timp în individualitatea lui unică, intransgresibilă. În locul unei metodologii împietrite în scheme imobile, în care ideile apar nu din fapte, ci din alte idei, dictate de canoane sau de metafizică, rupte de viață, această știință dispune astfel de o metodologie mobilă, elastică, largă, comprehensivă, strîns legată de viață și de particularitățile domeniului său. Ea ține seama de sensul dezvoltării istorice a literaturii, privind domeniul ei ca un tot coerent, în permanentă mișcare și transformare, în diversitatea lui infinită, în care se aplică — în forme specifice — aceleași legi generale, fundamentale ale dialecticii ; astfel ea nu mai este un domeniu al speculației, ci al interpretării vii, creatoare a unor fenomene supuse ele însele unor legități obiective. Ea domină deci un ansamblu de procese reale, care ascultă, în forme caracteristice, de aceleași legi generale ale dezvoltării naturii, ale vieții sociale și ale gîndirii, ca forme ale legăturii esențiale dintre fenomene.

Materialismul dialectic oferă științei literaturii nu numai o bază teoretică nouă, care pornește de la recunoașterea primordialității existenței în raport cu oglindirea ei specifică în artă și a cognoscibilității legilor ei obiective, ci și o metodă de cercetare care-i îngăduie să privească viața literară în mișcare și dezvoltare, să interpreteze în mod științific fenomenul literar. Legea condiționării literaturii de particularitățile concrete ale vieții sociale oferă deci baza metodologică primordială acestei științe, căreia i se deschide astfel calea înțelegerii dezvoltării istorice a domeniului său. Privind dialectica subiectivă ca o reflectare în conștiință a legilor dialecticii obiective, această înțelegere nu derivă, desigur, din preferințe conjecturale. Ea derivă din caracterul obiectiv al fenomenului literar însuși, din corelația dintre el și viață, din dezvoltarea literaturii ca un proces dialectic determinat. Lupta contrariilor se afirmă și aici ca un principiu al dezvoltării, în complexitatea lui fenomenul literar oglindind în esență complexitatea vieții sociale. „La querelle des anciens et des modernes“, care a întunecat ultimii ani de viață ai lui Boileau, nu e un caz izolat în literatură, după cum „bătălia pentru Hernani“ nu s-a dat doar în Franța, iar cuvinte ca „Mettons le marteau dans les théories, les poétiques et les systhèmes“ nu le-a scris numai Victor Hugo.

Principala forță motrice a dezvoltării e desfășurarea și lupta contrariilor. Romantismul apare negînd clasicismul, parnasianismul negînd romantismul, simbolismul negînd parnasianismul, neorealismul negînd simbolismul ș.a.m.d. pînă în zilele noastre. Dialectica ne oferă aici cheia „salturilor“, a întreruperii continuității, a transformării în contrariu,

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 301.

a negației, a negării negației, a „distrugerii" vechiului și a apariției noului, căci, în condiții proprii artei, e vorba și aici, în esență, de înlocuirea legică a vechiului și întronarea inevitabilă a noului, privind mișcarea literară în timp. Dar lupta dintre vechi și nou nu se dă aici în condiții care duc în mod inevitabil la dispariția vechiului, ci adesea la preluarea, la transmiterea lui, la încorporarea lui în formele noi ale dezvoltării. Cum spunea V. I. Lenin, „frumosul trebuie păstrat, trebuie să fie luat ca model, trebuie să pornim de la el, chiar dacă-i vechi". Aceasta nu implică deci existența unui proces lin, treptat, cantitativ. Formele noi apar, se impun, iar cele vechi se exclud sau se mențin cînd sînt valoroase (după cum este cazul) în dezvoltarea privită ca luptă a contrariilor. Așa se explică, firește, existența simultană a unor curente contradictorii : clasicism și sentimentalism la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea în literatura rusă ; clasicism și romantism în aceeași vreme în Germania ; contradicțiile existente în sînul aceluiași curent literar (vezi *Contradicțiile interne ale romantismului* [2]) ; existența unor scriitori romantici și realiști în aceeași epocă (Victor Hugo, Georges Sand sau Stendhal și Balzac) sau scriitori în același timp romantici și realiști (bunăoară Flaubert) în aceeași vreme în Franța. Și așa se explică, în sfîrșit, contradicțiile existente în opera aceluiași scriitor, de pildă Tolstoi (care nu sînt contradicțiile modului său personal de gîndire, ci oglindesc aspectele contradictorii, deci contradicțiile epocii sale), ori contradicțiile interne ale aceleiași opere literare, de pildă dualitatea clasic-romantic în *Faust* al lui Goethe.

Dialectica oferă astfel perspectiva înțelegerii adînci a literaturii în evoluția ei pe mari perioade istorice, care înscriu dezvoltarea ei în spirală, cu toate manifestările ei, oglindind în esență, la nivelul conștiinței sociale, schimbările care au loc dedesubt, la nivelul bazei sau al structurii societății. Schimbarea curentelor e îndeobște în funcție de importante schimbări sociale, ce apar ca reflectare în artă a anumitor etape de dezvoltare a societății, după cum, de asemenea, apariția unei opere literare e în funcție de un anume tip de relații economice-sociale, deși nu aceste relații direct, ci formele conștiinței sociale derivate din aceste relații, cum arăta Tudor Vianu, stau, în definitiv, la originea ei [3].

Așa se explică, firește, apariția unor lucrări literare apropiate între ele în condiții sincronice la diverse popoare. Teoria unității și legității procesului general de evoluție istorică a omenirii duce la stabilirea unor trăsături tipologice asemănătoare, a unor analogii relative între aspectele mai mult sau mai puțin generale ale diferitelor genuri sau specii, ce apar în afara unor înrîuriri reciproce sau a unor contacte directe între țările din apusul Europei și Asia mijlocie, de pildă. Ni se oferă exemplul unor atare similitudini istorice-tipologice între poezia popoarelor din Occident și Orient în epoca feudală, deci într-o epocă în care nu este exclusă, dar e puțin probabilă posibilitatea interacțiunii nemijlocite dintre literaturi : 1) eposul popular eroic, eposul medieval al popoarelor germanice și romanice din Europa occidentală,

[2] M. Ralea, *Scrieri din trecut. În literatură*, București, 1963, p. 141—158.
[3] Vezi *Materialismul istoric și dialectic în studiul istoriei literare*, în *Teorie și metodă în științele sociale*, București, 1965.

epopeile populare ruse, ale slavilor de sud și creația epică a popoarelor turce și mongole sau 2) poezia cavalerească a trubadurilor francezi și minesängerilor germani în Apus și poezia clasică arabă erotică ceva mai timpurie, ori 3) romanul cavaleresc (de curte) în versuri, din Occident, și așa-numitul „epos romantic" al literaturii iraniene din relativ aceeași epocă [4].

Asemenea analogii sau similitudini istorice-tipologice pot fi observate în conținutul și în tratarea motivelor, în particularitățile de compoziție și stil artistic, cu deosebiri în funcție de particularitățile dezvoltării istorice. O succesiune identică a curentelor literare și sociale, cel puțin pînă la un punct, explicabilă prin condiții analoge de dezvoltare istorică a popoarelor respective, poate fi urmărită — pe alt plan — în Renaștere, baroc, clasicism, romantism, realism, naturalism ș.a.m.d. pînă în zilele noastre [5]. În funcție de condițiile social-istorice, aceleași curente sau metode artistice duc la apariția unor fenomene specifice, ce poartă amprenta unor trăsături naționale caracteristice. Aceasta confirmă, evident, dependența literaturii de viața popoarelor de-a lungul unor perioade istorice care se afirmă în tipare analoge, cu oricîte deosebiri între ele.

Dialectica îngăduie astfel perspectiva reală a ambianței istorice, care determină o anume orientare a creației, identificînd în același timp rădăcinile ei sociale. Dialectica ne oferă cheia înțelegerii complexității și multilateralității dezvoltării literaturii și permite explicarea printr-o prismă mai clară a bogăției conținutului și formelor ei, permite a surprinde impulsul lăuntric al fenomenelor literare, sensul dezvoltării, orientarea mișcării literare în ansamblu, în funcție de tendințele de evoluție a societății. Ea oferă, în sfîrșit, o perspectivă mai largă, mai judicioasă, mai comprehensivă a acestor uriașe complexe ideologice și spirituale, care sînt literaturile naționale, în diversitatea lor inepuizabilă, străbătute și ele de adînci contradicții în cadrul celor două culturi caracteristice fiecărei culturi naționale, și în planul global al vastei sinteze ce se constituie din reunirea lor în ansamblul literaturii universale.

Dacă metafizica privește dezvoltarea ca o aglomerare întîmplătoare de fenomene independente și izolate unele de altele, dialectica (avem aici în vedere, evident, dialectica materialistă) leagă dezvoltarea de viața reală a oamenilor și o prinde în liniile unui sistem coerent, unitar, oferind astfel o viziune globală a desfășurării ei în spațiu și timp. Ea organizează, sistematizează, lărgește, adîncește, așadar, înțelegerea fenomenului literar.

Procesul literar se supune, firește, unei evoluții în timp determinată de un sistem cauzal, oglindind în fond particularitățile obiective ale vremii și societății în care apare. Nici o poezie nu se naște din vînt sau, ca o zeiță, din spuma mării. Are cauze sigure, identificabile în experiența de viață a poetului, în personalitatea, în cultura acestuia, în societatea, în vremea sa. Dar cauzalitatea își are aici, se înțelege, formele sale. Nu întotdeauna același fenomen este în funcție de aceleași cauze și noțiunea de funcție, de legătură funcțională — o noțiune

[4] Vezi W. M. Jirmunski, *Conceptul de literatură universală*, în „Secolul 20", an. II, 1962, nr. 7, p. 107.

[5] *Ibidem*, p. 100.

de bază în știință — n-are nici caracterul unei dependențe mecanice, al unei relații dintre două mărimi. Căci, în forme proprii literaturii, ceea ce este *acum* sau *aici* efect devine *dincolo* sau *atunci* cauză ș.a.m.d. Lui Eminescu îi urmează curentul eminescian, apariția unei poezii caracteristice pentru o anumită perioadă. Acest efect devine cauza unei reacții, care a dat pe Vlahuță și pe Coșbuc, iar împotriva ei pe Macedonski. După cum, la rîndul său, Eminescu n-ar fi fost posibil fără Alecsandri, Alecsandri fără Cîrlova, Cîrlova fără Văcărești etc. ; în acest sens Arghezi sau — pe alt plan — Blaga devine punctul de plecare al unor noi dezvoltări, încît, doar pornind de aci, perspectivele de evoluție ale poeziei române apar nelimitate. Dar, în funcție de condiții — evident variabile — același fenomen poate fi generat de cauze diferite (spre exemplu romantismul la noi față de romantismul francez), sau aceeași cauză, de pildă revoluția din 1848, poate duce la efecte diferite (ea dă o literatură în Franța, alta în Austria sau în Ungaria, alta în Italia, alta la noi). Ceea ce înseamnă că există și aici legături reale, obiective, interrelații spațiale sau temporale, legate de cauze care au, la rîndul lor, alte cauze, și tot atît de important este faptul de a stabili ultima cauză, ca și cauzele intermediare sau tranzitorii, care-și pun pecetea de atîtea ori gravă (deși adesea insesizabilă) pe fenomen. În ciuda varietății infinite a fenomenului și a locului larg al întîmplării, nu e aici un imperiu al hazardului și arbitrarului.

Dar cînd e vorba de cauzele determinante în ultimă instanță, cînd e vorba deci de a stabili întîia cauză, fără a abstrage seria lanțului cauzal, dialectica materialistă dispune de explicații privind fenomenul literar în geneza lui, în ansamblul cauzal al suprastructurii, în complexitatea interrelațiilor orizontale și verticale, pe solul aceleiași structuri sociale, al aceleiași formații social-economice. De aici, sub raport metodologic, principiul căruia Tudor Vianu îi află o formulare atît de sugestivă vorbind de istoria *internă* și *externă* a literaturii. Arătînd că istoria internă a literaturii (aceea care poate obține pînă la un punct explicația faptelor literare prin alte fapte de același ordin) trebuie să se completeze cu istoria ei externă („adică studiul atent, întemeiat pe documente existente, al părții foarte întinse și hotărîtoare prin care factorii extraliterari, mai ales cei sociali, au intrat în geneza unei opere"), Tudor Vianu invoca existența unei „metode sigure, a cărei eficacitate s-a dovedit de atîtea ori, pentru a stabili istoria externă a unei literaturi, etapa cea mai înaintată și decisivă a explicației literare, metoda materialismului dialectic și istoric, teoria marxist-leninistă aplicată la studiul literaturii" [6].

Nu-i vorba aici de o deducție directă a operei literare din baza economică, așa cum consideră sociologii vulgari, stabilind dependența creației literare, a particularităților sale specifice, de economie.

„Chestiunea nu este — scria F. Engels — că situația economică ar fi *singura cauză activă*, pe cînd toate celelalte nu exercită decît o ac-

[6] T. Vianu, *Metoda de cercetare în istoria literaturii*, în „Limbă și literatură", VI, 1962, București, p. 17—18.

țiune pasivă, ci e vorba de o interacțiune pe baza necesității economice, care se impune totdeauna *în ultimă instanță*" [7].

Aceasta nu înseamnă a privi fenomenul literar dintr-un punct de vedere extrinsec, exogen, alogen sau excentric. Aceasta nu exclude a-l privi în el însuși. A-l privi în el însuși nu presupune a-l privi izolat, rupt de fenomenele de care depinde și pe care, la rîndu-i, le influențează. Dar „pentru a înțelege fenomenele individuale — cum scria Engels — trebuie să le smulgem din conexiunea universală și să le examinăm izolat". Nu numai fiindcă procedînd astfel mișcările consecutive ne apar „una drept cauză, alta drept efect" [8], ci pentru a cuprinde elementul statornic al fenomenului. Pe lîngă o valoare socială, explicabilă prin înseși geneza și finalitatea ei, opera literară are o valoare estetică esențială. Și această problemă o pune însuși Marx. Ba, scria Henri Lefèbvre, „Marx a formulat-o cel dintîi în mod clar" [9]...

Fiind o formă a suprastructurii, arta apare în condiții istorice determinate, pe o anume bază social-economică. Ar fi să admitem că o anumită formă de artă dispare, ca orice formă a suprastructurii, o dată cu baza care a generat-o. Dar operele mari, cu adevărat importante, depășindu-și epoca în care apar, păstrează un prestigiu inalterabil și exercită o influență adîncă, în condiții de atîtea ori deosebite de acelea în care au apărut. Cum se explică deci antinomia dintre caracterul istoric al bazei și suprastructurii și caracterul peren al marilor produse artistice ale omenirii ? Abordînd dialectic această problemă, Marx surprinde aici contradicția dintre ceea ce e perisabil în artă și ceea ce dăinuie în timp.

O dată cu înfrîngerea mitologiei grecești, care nu este numai arsenalul artei grecești, ci și terenul ei [10], arta greacă și în primul rînd epopeea (care depinde de ea) în mod iremediabil dispar. Și totuși Homer păstrează un farmec și o prospețime extraordinară pînă în zilele noastre.

De aici un principiu de bază în știința literaturii. Literatura curge mereu, se supune unei deveniri neîntrerupte. O dată cu evoluția socială a omului, formele vechi literare dispar și forme noi apar în continuu. Tragedia dispare, dar apare în schimb drama romantică. Epopeea dispare și apare romanul, care e epopeea epocii moderne. Dar, în ciuda oricărei instabilități explicabile legic („este oare posibil Achile în epoca prafului de pușcă și a glonțului ? Sau în general *Iliada* alături de presa de tipărit și cu atît mai mult alături de mașina tipografică ? Nu dispar oare în mod necesar cîntecul și muza, și deci premisele necesare ale poeziei epice, o dată cu apariția presei de tipărit?" [11], cum scrie Marx), există în artă elemente stabile, trainice, durabile (dacă nu permanente), care salvează opere vechi de la pieire. Din ruinele unor orînduiri sociale de mult lichidate vin spre noi cărți care mereu luminau popoare și epoci îndepărtate. Există, așadar, o lege a valorii, care cîr-

[7] K. Marx și F. Engels, *Despre artă și literatură*, București, E.P.L.P., 1953, p. 9—10.

[8] F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 529.

[9] H. Lefèbvre, *Contribution a l'esthétique*, Paris, Edit. sociales, 1953, p. 64.

[10] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1960, p. 255.

[11] *Ibidem*, p. 256.

muiește acele însușiri ale operei prin care ea își smulge viza de ieșire peste granițe și înfruntă vremea. Aceste însușiri unice, proprii sînt în același timp însușiri generale prin care marile izbînzi ale geniului creator al popoarelor se leagă între ele, parcă sustrase devenirii istorice și devin în ansamblu mărturii ale sensibilității umane, cuceriri ale conștiinței artistice, care se organizează în valori estetice obiective [12]. Nu-i vorba aici de identități ca în calculul valorii economice. Operele nemuritoare trăiesc, în diversitatea lor ireductibilă, tocmai prin ceea ce aduc fiecare irepetabil și, pe plan estetic, inegalabil în istoria marilor cuceriri ale artei.

Întrebarea e aceea pe care într-un cerc de specialiști străini i-o punea cineva lui Tudor Vianu : „Dar ce faceți cu monștrii ?" „A trebuit să răspund — scria Tudor Vianu — că monștrii, adică excepțiile și, prin urmare, geniile — căci pe aceștia îi avea în vedere obiecția exprimată într-o formă atît de surprinzătoare —, sînt și ei explicabili, pot fi introduși într-o legătură cauzală, ca orice lucru pe această lume"... Și aici e forța creatoare a metodei de care dispunem. Apariția lor nu este nici ea inexplicabilă.

Dialectica intervine și aici, deschizînd perspective, oferind unelte ale cercetării, prin intermediul unor puncte de sprijin ale cunoașterii și interpretării practicii artistice, derivînd din relația dintre fenomen și esență, dintre artistic și istoric, iar în planul structurii operei literare, dintre formă și conținut. Nu-i vorba aci de „cantitatea de viață", pe care o cuprinde opera literară, cît de ponderea, de greutatea specifică a materialului înfățișat, de relația dintre artist și viață, dintre obiectul artei și opera care-l întruchipează pe o secțiune anume, la un anume nivel. Inspirat de aceeași realitate, în aceeași epocă, pe același plan relativ de existență, operînd cu aceleași fapte de viață în mod diferit, un artist este „mare" și altul „mic", o operă literară surprinde fervoarea vieții, alta plutește deasupra ei.

Aici intră în joc categorii proprii artei, esteticii în genere. Intră în joc noțiunea de calitate, ca determinare a însăși operei date, exprimînd un aspect global al acesteia ca totalitate a trăsăturilor esențiale care-i asigură perenitatea și-i stabilesc atributele proprii, acelea prin care se distinge ea însăși și se apropie, prin amploarea, prin intensitatea și forța mesajului, prin capacitatea ei de convertire a vieții în artă, de aspectele esențiale ale acesteia, de miezul ei. Originalitatea fiind alt criteriu al valorii în artă, e vorba, așadar, de măsura în care viața redevine viață, arta ea însăși fiind viața ce obține sancțiunea asimilării estetice a sensului și mobilurilor ei, cu un cuvînt o apreciere estetică în raport cu anume categorii, puncte de sprijin ale cunoașterii artistice.

De aici alt principiu de bază al științei literaturii, ducînd la înțelegerea mecanismului propriu al artei cuvîntului, privită în mișcarea ei dialectică prin disocierea procesului literar propriu-zis de opera produsă de el. Știința noastră are aici una din sarcinile ei primordiale : contactul ei viu, nemijlocit cu fenomenul literar în esență, în însăși mișcarea, vibrația lui.

[12] Marcel Breazu, *Objectivité de la valeur esthétique*, în *L'homme et la société contemporaine*, București, Ed. Acad. R.P.R., 1964, p. 143—167.

Dialectica îngăduie astfel, prin structura trăsăturilor proprii ale literaturii, analiza trăsăturilor ei generale, a structurii operei literare, ca și a procesului literar însuși. Aplicarea acestei metode la studiul dezvoltării istorice a artei cuvîntului (care constituie obiectul *istoriei literaturii*), la analiza creației literare prin prisma valorii estetice (care preocupă *critica* literară) și, în fine, la studiul problemelor generale ale literaturii (domeniul teoriei literare) acordă științei literare marxiste caracterul său propriu-zis științific. Avînd să explice, pe de o parte, geneza, înlănțuirea producției literare în funcție de multiplele cauze ce o generează, în totalitatea ei, iar pe de altă parte produsul literar însuși, privit izolat, știința literaturii acordă, prin disciplinele ei speciale, un multilateral interes fenomenului, ceea ce o deosebește în principiu de știința literară burgheză. În timp ce aceasta din urmă ia în studiu problemele dintr-un unghi oarecare, practic reductibil la un singur aspect, îndeobște formal, metoda dialectică îngăduie științei noastre explicarea creației literare prin cauze sociale, adică, în esență, „prin relațiile în desfășurare dintre clasele sociale", avînd în vedere, cum scria Tudor Vianu, „înțelegerea faptelor literare ca fapte sociale" [13], iar în al doilea rînd prin explicarea caracterelor proprii ale scriitorului studiat, prin ceea ce numea Tudor Vianu „înaintarea spre individualitatea operei", cuprinderea acestei individualități care e „scopul ultim al cercetării" [14].

Individualitatea unei opere se manifestă, desigur, în tendința ei ideologică, în subiectul și în expresia ei artistică, ceea ce înseamnă în forma și conținutul ei. Conținutul e latura principală a operei, care exprimă esența acesteia și se manifestă în toate elementele, în forma ei. Dar, în același timp, forma, ca mod de existență a conținutului, ca organizare internă a acestuia, îi asigură viața. Opera literară trăiește în esență prin conținutul ei, dar viața ei respiră clipă de clipă sau veac de veac, ca fenomen estetic, prin forma ei. Conținutul și forma nu sînt categorii izolate, independente, după cum de asemenea, cu tot caracterul contradictoriu al corelațiilor dintre ele, nu sînt contrarii ireductibile și imuabile. Rolul determinant al conținutului în raport cu forma nu exclude, firește, din punct de vedere estetic funcția formei ca forță motrice în dezvoltarea acestuia. Valoarea operei literare atîrnă de inseparabilitatea specifică a formei și a conținutului, de concordanța lor. Deplina concordanță dintre formă și conținut, cum arăta Ibrăileanu (pe o linie a lui Walzel), e cel dintîi și principalul indiciu al operei cu adevărat reușite din punct de vedere artistic.

De aici un principiu metodologic lovind deopotrivă în formalism (care, ignorînd conținutul în artă, reduce valoarea ei la aceea a formei), cît și în sociologism (care reduce valoarea ei la conținut, vulgarizînd specificul artei). Dacă sociologii vulgari ignoră specificul individual al creației literare, văd în ea doar ecoul luptei de clasă, tratînd grosier și simplist legitatea istorică a artei, de pe pozițiile unui istorism primitiv (care e antiistorism în esență), exegeza marxistă caută, dimpotrivă, criterii stabile de evaluare a operei literare, principii solide de apreciere a formelor ei. „Studierea formelor literare constituie totodată o sarcină

[13] Tudor Vianu, *op. cit.*, p. 447—448.
[14] *Ibidem*, p. 452.

specială față de care marxismul nu poate rămîne indiferent", scria Lunacearski. Dar, dacă formalismul duce la detașarea formei de conținut, la studiul pur tehnologic al literaturii, studiul formei artistice se justifică aici în conexiunea ei cu conținutul, ducînd la aprofundarea ideilor transmise de artist, la esența creației literare.

Între Scylla și Charybda, sociologismul vulgar și formalism, știința literaturii urmărește, așadar, valoarea ideologică a operei, adică modul în care, cum scria Tudor Vianu, *ideologia generală* a epocii devine *ideologia specială* a operei studiate, *tema* comună a unui grup de opere se particularizează în *subiectul* operei analizate, *limba tuturor* se înmlădiază în *stilul ei* [15]. Punînd pe un prim plan echivalentul sociologic al fenomenului literar dat, sociologia nu trebuie să închidă poarta esteticii, ci, dimpotrivă, s-o deschidă mai larg. Primul act al criticii materialiste, departe de a-l face pe al doilea de prisos, îl cere ca un complement necesar, spunea și Plehanov.

În acest sens, la noi Tudor Vianu distingea trei etape ale interpretării literare (etapa filologică, istorică și estetică [16]), ca tot atîtea trepte succesive prin care rezultatele cercetării se înalță într-o amplă, superioară sinteză. După stabilirea textului autentic, fidel intenției ultime a scriitorului (etapa filologică), studiul unei opere își pune problemele istorice în legătură cu ea (situarea ei în epoca în care a luat naștere și pe care o exprimă în tendințele ei sociale), pentru a ajunge la stabilirea și aprecierea valorii ei artistice (etapa estetică).

Dialectica oferă și aici instrumente precise de lucru, puncte de sprijin, pîrghii elastice, care prind fenomenul literar în esență, în modalitățile sale specifice, prin analiza largă a textului, a implicațiilor sale profunde, a nucleului operei literare, în conexiunea, în unitatea organică a formelor ei, în raport cu mesajul intim al operei, derivînd din concepția de bază a artistului, din viziunea sa despre lume.

Știința literaturii are deci pe acest plan, care e de fapt primul plan al contactului cu creația literară, sarcina de a distinge substanța, aliajul lingvistic, care transmite „sunetul propriu al scriitorului", după expresia lui Ibrăileanu, de a surprinde profilul unic și rar, irepetabil, al scriitorului luat în studiu. De aici pînă la marea perspectivă de ansamblu în care îl situăm în epocă, în albia curentului literar respectiv, în cadrul literaturii naționale, și, indirect, al celei universale, prin intermediul istoriei comparate a literaturii, care-și află ea însăși în concepția noastră un suport teoretic în sistematizarea literaturii din unghiul unei priviri în același timp generale și nuanțate, și de aici spre el însuși, spre „taina" mesajului propriu al scriitorului, a personalității lui diferențiate, fără a duce la pulverizarea fenomenului literar, evitînd în același timp cu suplețe aplatizarea lui — iată cheia de boltă care oferă științei literare marxiste ceea ce numea Tudor Vianu „principiul metodic" al cercetării.

Dominînd astfel multiplele aspecte ale creației literare în ansamblu, ca și în elementele sale specifice, constitutive, știința literară marxistă apelează în același timp la concursul unor discipline conexe, cu sprijinul cărora se luminează înțelegerea domeniului său. Nu este locul să des-

[15] T. Vianu, *Metoda de cercetare în istoria literaturii*, în *loc. cit.*, p. 452.
[16] Idem, *Filologia și estetica*, în „Limbă și literatură", VIII (1964), p. 13.

prindem, prin referiri de detaliu, indicații privind natura și sensul unor contribuții, pe care bunăoară istoria, filozofia, sociologia, psihologia, estetica sau științele exacte, inclusiv cibernetica și îndeosebi lingvistica, le pot aduce științei literaturii, lărgirii orizontului sau desăvîrșirii metodelor ei, definirii profilului și obiectivelor ei esențiale. Enunțînd doar principiile elementare, în baza cărora se conturează domeniul preocupărilor acestei științe, se precizează terenul investigației sale, ca și perspectivele teoretice și ponderea lor aplicativă, plecăm de la teza că „o condiție importantă a sporirii eficienței muncii științifice este *îmbinarea armonioasă a cercetării fundamentale cu cea aplicativă*. Preocuparea insuficientă față de un aspect sau altul duce inevitabil la îngustarea orizontului de cercetare, la stagnarea progresului științific", se arată în raportul la cel de-al IX-lea Congres al P.C.R. [17].

Preluînd în mod critic moștenirea științei literare burgheze, tradițiile ei progresiste, respingînd pozițiile ideologice retrograde ale teoriei literare burgheze contemporane, factologia și descriptivismul, ignorarea condițiilor determinante ale fenomenului literar, tratarea lui „pe deasupra", încadrînd orice manifestare literară în contextul dezvoltării istorice a artei cuvîntului, parte integrantă a culturii, teoria literară marxistă deschide noi perspective fecunde interpretării creatoare a fenomenului literar de pe o nouă platformă ideologică. De aici acel „salt calitativ evident" [18], oferind noi căi metodologice pe baza dialecticii, în lumina căreia teoria literară marxistă se constituie prin contribuția teoretică a clasicilor, prin numeroasele lor aplicații concrete, ca și prin dezvoltările ei ulterioare în lucrările unor teoreticieni și propagandiști ai marxismului unanim cunoscuți.

De la C. Dobrogeanu-Gherea, ctitor al criticii noastre științifice, a cărui contribuție, din perspectiva situării sale în cadrul esteticii marxiste europene, a fost precizată, dovedindu-se faptul că „primele studii literare cu tendințe marxiste ale lui Gherea n-au putut folosi modele metodologice de peste hotare" [19], sau Raicu Ionescu-Rion și G. Ibrăileanu pînă la M. Ralea, G. Călinescu și Tudor Vianu, o serie de erudiți români au adus de asemenea, la rîndul lor, prin lucrări de răsunet, largi dezvoltări în problemele științei literaturii de pe poziții marxiste. Astfel, progresele ei anterioare oferă ele însele premisele înfloririi acestei științe în etapa actuală.

Precizîndu-și metodele și multiplele-i funcții, elaborînd criteriile studierii creației literare, în condiții specifice, fără pretenția de a da soluții obligatorii cu privire la forma și stilul producției literare, promovînd însă operele care reflectă artistic viața și ideile înaintate ale vremii, studiul literaturii își caută astfel, pe linia unor valoroase tradiții, la un tot mai înalt nivel teoretic, noi căi de evoluție în țara noastră.

---

[17] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1965, p. 61.

[18] Al. Dima, *Concepția marxist-leninistă despre istoria literară*, în „Analele științifice ale Universității «Al. I. Cuza» din Iași" (seria nouă), secțiunea a III-a (Științe sociale), tomul VI (1960), p. 74—75.

[19] Idem, *Studii de istorie a teoriei literare românești*, București, Edit. pentru literatură, 1962, p. 270—278.

PROBLEMA „DETAȘĂRII" ȘI A DETERMINĂRII VALORII DE ADEVĂR A CONCLUZIEI ÎN SILOGISTICA LUI ARISTOTEL

DE

NILS ÖFFENBERGER

În special pe baza capitolelor 2—5 ale cărții B a *Analiticelor Prime*, se prezintă aspecte ale modalității în care se manifestă în silogistica aristotelică regula numită în logica simbolică „detașare". În acest context, se discută și posibilitatea determinării valorii de adevăr a concluziei și atunci cînd conjuncția premiselor este falsă.

Logica matematică s-a impus în ultimele două decenii ca orizont unanim recunoscut al științei logicii ; specificul ei constă, după Hilbert și Ackermann, în „extinderea metodei formale a matematicii asupra domeniului logicii. Ea aplică în logică un limbaj formalizat, care în matematică este de mult răspîndit, pentru exprimarea relațiilor matematice... Ceea ce s-a obținut în matematică prin limbajul formalizat, anume o tratare exactă, științifică a obiectului cercetat, este urmărit și în logica teoretică. Relațiile logice dintre judecăți, noțiuni etc. vor fi reproduse prin formule, a căror interpretare este liberă de acele imprecizii care pot să apară ușor în cazul expresiilor limbajului obișnuit" [1].

Această dezvoltare a noului orizont logic nu a determinat însă nici limitarea și nici „negarea metafizică" a silogisticii aristotelice. Dimpotrivă, literatura contemporană de specialitate nu numai că nu neagă valoarea epocală a silogisticii aristotelice, dar scoate în evidență legăturile logicii moderne cu logica Stagiritului. Astfel, o seamă de logicieni contemporani, care au contribuții de valoare în domeniul logicii matematice, întreprind cercetări monografice de amploare consacrate silo-

[1] Hilbert-Ackermann, *Grundzüge der theoretischen Logik*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, ed. Springer, 1949, p. 1.

Rev. filoz., **13**, 6, p. 747—761, București, 1966.

gisticii aristotelice. E suficient să ne referim la Jan Lukasiewicz [2], I. M. Bochenski [3], Günther Patzig [4], Albert Menne [5], ale căror cercetări confirmă în mod nemijlocit prezența lui Aristotel în logica modernă.

Și în țara noastră au fost întreprinse cercetări consacrate logicii lui Aristotel. Ne gîndim în primul rînd la cercetările lui Ath. Joja (vezi în special studiile *Quid sit logica*, în revista „Acta logica", nr. 6, 1963 și 7—8, 1965); deși în dezacord cu poziția lui Lukasiewicz, prof. Dan Bădărău consacră o serie de studii problematicii contemporane a silogisticii lui Aristotel. Menționăm în primul rînd studiul *Le syllogisme et le problème de la véracité des prémisses* (în *L'homme et la société contemporaine*, Edit. Acad. R.P.R., 1963, p. 103—124), studiu care are o legătură directă cu problema pe care o dezbatem; trebuie să amintim și lucrările acad. Gr. C. Moisil, în special *Încercări vechi și noi de logică neclasică*, precum și poziția originală a lui Florea Tuțugan, din *Silogistica judecăților de predicație* (1959).

Natura, caracterul logicii lui Aristotel reprezintă, prin urmare, o problemă care se află în centrul dezbaterilor de azi. Prezenta încercare nu va analiza, se înțelege, toate aspectele interpretării silogisticii aristotelice din punctul de vedere al logicii moderne, ci se va limita doar la punerea în discuție a sensului pe care-l poate avea regula de operație din logica simbolică numită „detașare" *(Abtrennungsregel)* în silogistica lui Aristotel.

Pentru a elucida identitatea și diferența dintre sensul modern și cel aristotelic al „detașării", redăm mai întîi pe scurt felul în care această operație apare la Hilbert-Ackermann și la Jan Lukasiewicz.

În sistemul axiomatic Hilbert-Ackermann, detașarea se prezintă ca o regulă de operație, ca o regulă de transformare a expresiilor, alături de regula substituției. „Pentru obținerea unor formule noi din formulele de bază, precum și din formulele deduse, avem următoarele două reguli: a) de substituție *(Einsetzungsregel)* și b) schema de deducere (Schlussschema): din două formule A și A→B, se obține noua formulă B" [6]. Importanța acestei operații constă în obținerea unor expresii noi din axiome, respectiv formule demonstrate, care sînt, ca și acestea din urmă, identic adevărate. Prin detașare se pot demonstra, în urma unor operații „finite", expresii noi, „detașabile". Procedeul de construire a expresiilor noi are loc pe cale pur logică, „sintactică", fără interpretarea variabilelor expresiilor.

În mod analog procedează și Lukasiewicz, care (1) din patru axiome, (2) din regulile substituției și detașării pentru expresiile admise, (3) din axiome ale respingerii și (4) din regulile detașării și substituției pentru expresiile respinse deduce toate expresiile identic adevărate ale silo-

---

[2] Jan Lukasiewicz, *Aristotel's Syllogistic from the standpoint of modern formal logic*, Second Edition enlarged, Oxford, Clarendon Press, 1958.

[3] I. M. Bochenski, *Ancient Formal Logic*, Amsterdam North-Holland Publishing Company, 1951.

[4] Günther Patzig, *Die Aristotelische Syllogistik, logisch-philologische Untersuchung über das Buch A der Erstern Analytiken*, 2, Aufl., Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.

[5] Albert Menne, *Logik und Existenz*, Maisenhain am Glan, 1951.

[6] Hilbert-Ackermann, *op. cit.*, p. 19.

gisticii aristotelice (inferențele nemijlocite și modurile silogistice) și le respinge pe acelea care nu sînt teze [7].

Procedeul lui Lukasiewicz presupune deci interpretarea silogismului ca teză, ca lege logică adevărată pentru toate substituțiile în variabile [8]. Avînd în vedere acest sens al silogismului — interpretarea lui ca teză — și mijloacele oferite de aparatul logicii simbolice, se poate elabora, așa cum a procedat Lukasiewicz, un sistem axiomatic concordant cu silogistica aristotelică.

Cu toate rezervele față de conceperea silogisticii aristotelice de către Lukasiewicz, sîntem conștienți de însemnătatea interpretării silogismului aristotelic ca teză, ca lege logică, descoperire prin care Lukasiewicz deschide posibilitatea interpretării moderne a logicii aristotelice. În contextul care ne interesează, nu ne vom ocupa însă decît de felul în care Lukasiewicz face apel la regula detașării, pentru a deduce din axiome „teze", moduri silogistice valide.

Sensul regulii „detașare" la Lukasiewicz este în esență același ca și la Hilbert. „Regula detașării : dacă Cαβ și α sînt expresii asertate ale sistemului, atunci β este de asemenea o expresie asertată" [9].

Spre a ilustra procedeul lui Lukasiewicz, dăm numai un singur exemplu, anume deducerea modului subaltern lui Celarent, care este Celaront, făcînd unele explicitări.

În teza demonstrată :

(38) CCpEabCpOab

se substituie

p/KEbcAab, b/c și obținem :

CCKEbcAabEacCKEbcAabOac.

Observăm că antecedentul acestei expresii este modul Celarent, demonstrat la rîndul său, deci avem voie să detașăm consecventul, care este tocmai modul Celaront. Cu alte cuvinte, modul Celarent implică modul Celaront, care poate fi detașat, susținut independent ca o nouă teză a sistemului :

(39) CKEbcAabOac.

Lukasiewicz precizează că „fiecare silogism aristotelic este o implicație adevărată, al cărei antecedent constă dintr-o conjuncție de pre-

[7] Lukasiewicz, *op. cit.*, p. 88—90.

[8] Evident că numai formații relativ complexe au caracter de lege logică ; forma judecății, de exemplu „A revine oricărui B", nu este o lege logică, pentru că în urma unor substituții oarecare în variabile (de pildă „Animal" pentru A și „Piatră" pentru B), forma judecății se poate transforma într-o expresie falsă. Ca să avem teze, legi logice, este necesar să avem cel puțin două propoziții legate de un conectiv, astfel încît valoarea întregii expresii să nu se poată transforma într-o expresie falsă în urma nici unei substituții în variabile ; cele mai simple teze ale logicii aristotelice vor fi deci acelea care exprimă inferențele nemijlocite, al căror antecedent nu constă decît dintr-o singură propoziție, de exemplu CEabOab sau CAabIba etc.

[9] J. Lukasiewicz, *op. cit.*, p. 88.

mise, iar consecventul este concluzia“ [10]. Analiza pe care o întreprindem cere să subliniem că atît Hilbert-Ackermann, cît și Lukasiewicz detașează *teze*, expresii valide și procedeul lor este strict formal, sintactic : nu se face apel la interpretarea variabilelor prin constante, respectiv prin valoare de adevăr. Și este firesc să fie așa, pentru că expresiile, fiind teze, sînt adevărate pentru *orice* substituție permisă ca regulă. Prin urmare, potrivit viziunii simbolice a lui Lukasiewicz, un mod silogistic (= teză) implică un alt mod silogistic (= teză) subaltern, care poate fi „detașat“, asertat, susținut independent ca o nouă expresie a sistemului silogistic „axiomatizat“.

Procedeul prin care Lukasiewicz deduce modurile silogistice nu este însă un procedeu aristotelic ; Aristotel nu *deduce* modurile figurilor din modurile „axiomatice“ Barbara și Datisi, ci reduce, readuce sau mai precis *transformă* modurile figurilor II și III în moduri ale figurii I [11]. Lukasiewicz a surprins astfel un aspect de o covîrșitoare importanță al silogismului aristotelic — că el este o lege logică mereu adevărată — dar se află în eroare atunci cînd nu acceptă interpretarea silogismului aristotelic ca regulă de inferență. Lukasiewicz admite conceperea silogismului ca regulă, dar nu de către Aristotel, ci de logica tradițională ; de asemenea, admite că teza și regula sînt concordante și nicidecum opuse, teza întemeind regula ; ceea ce îi obiectăm este că — după cum vom încerca să demonstrăm — Aristotel concepe silogismul și ca regulă ; mai mult, după cum reiese din capitolele 2—5 ale cărții a II-a a *Anal. pr.*, precum și din definiția silogismului, acordă o importanță deosebită secvenței necesare a concluziei din premise, și nu numai a unui mod silogistic din alt mod. Dar în contextul care ne interesează în primul rînd, Lukasiewicz subliniază că premisele silogismului trebuie presupuse ca adevărate, pentru ca și concluzia să fie adevărată. „*Presupunînd acum că* α *și* β *sînt premise adevărate ale unui silogism,* obținem concluzia γ aplicînd legea detașării de două ori asupra formei pur implicaționale a silogismului“ [12]. Dacă însă premisele prin interpretare sînt admise ca adevărate, concluzia care urmează din ele nu poate să fie falsă ; în nici un mod silogistic admis de Aristotel nu se poate substitui în așa fel, încît premisele să devină adevărate, iar concluzia falsă ; prin urmare, dacă se știe că premisele sînt adevărate, și concluzia este adevărată. În acest caz se poate determina adevărul concluziei în mod precis, ceea ce reprezintă un caz analog cu „detașarea“, care se poate opera numai cînd antecedentul unei teze implicaționale, fiind tot o teză, permite determinarea calității de teză a consecventului. În celelalte cazuri însă, cînd conjuncția pre-

[10] Lukasiewicz, *op. cit.*, p. 20.

[11] Observăm în treacăt că natura axiomatică a modului Datisi al figurii III poate fi întemeiată pe criterii sintactice, algoritmice, dar nicidecum aristotelice.

[12] J. Lukasiewicz, *op. cit.*, p. 22—23 (subl. ns.). Cu această ocazie credem că trebuie menționată și poziția lui Szalai Sándor care susține că Aristotel nu ar fi conceput silogismul ca formă logică de natură legică, tautologic adevărată, ceea ce ar fi fost imposibil pentru timpul său ; Aristotel exprimă modurile silogistice sub forma unui condițional — susține Szalai —, deoarece intenționează să sublinieze ideea că, *dacă* premisele sînt adevărate, *atunci* concluzia este și ea adevărată (vezi Szalai Sándor, *Studiul introductiv* la *Organon*-ul lui Aristotel, apărut în 1960 în Editura Academiei din R. P. Ungară).

miselor nu este adevărată, concluzia poate fi adevărată sau falsă, ea nu este deci cu necesitate adevărată (silogismul *în întregimea lui*, ca tezǎ, fiind și în acest caz adevărat). Prin urmare, atunci cînd premisele, conjuncția lor nu sînt adevărate, concluzia nu poate fi „detașată", valoarea ei de adevăr fiind nedeterminată.

Se pune acum problema : cum se poate decide strict formal adevărul premiselor ? Nu există nici un mijloc pentru această decizie. Premisele, fiind judecăți, sînt forme logice consistente, uneori adevărate, alteori nu. De altfel, și Aristotel subliniază că judecata este întotdeauna adevărată *sau* falsă : ἀποφαντικὸς δέ οὐ πᾶς ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει (Totuși, nu orice vorbire este un enunț, ci numai aceea care este adevărată sau falsă) [13], deci judecata nu este mereu adevărată, iar adevărul sau falsitatea ei este în dependență de ceea ce este *exterior* ei. Valoarea de adevăr a judecății este în dependență de legarea sau despărțirea în minte a ceea ce este legat sau despărțit în realitate. „A enunța că ceea ce este nu este sau că ceea ce nu este este constituie o propoziție falsă ; dimpotrivă, o enunțare adevărată e aceea prin care spui că este ceea ce este și că nu este ceea nu este. Așa că acela care spune despre ceva că este sau nu este va trebui prin aceasta, implicit, să spună ceva adevărat sau ceva fals" [14]. Valoarea de adevăr a judecății nu poate fi însă nicicum decisă prin analiza formei sale logice, fără considerarea raportării ei la realitate. Aristotel respinge acele judecăți care, fiind contradictorii în sine, nu sînt niciodată adevărate. Judecățile de formă obișnuită sînt însă considerate de el forme consistente „nu întotdeauna adevărate". „...Cînd se cuprinde într-un termen o contradicție, enunțarea nu este niciodată adevărată, dar cînd nu se cuprinde, enunțarea nu este totdeauna adevărată" [15]. Datorită faptului că *judecata nu este o formă logică de natură legică*, nici conjuncția premiselor (premisele fiind judecăți) nu este o formă mereu adevărată. Valoarea de adevăr a conjuncției premiselor nu poate fi decisă, prin urmare, pe cale sintactică, formală, ci numai *vi materiae*. Nu așa stau lucrurile în cazul unui mod silogistic care, fiind teză, este mereu adevărat și, prin urmare, poate să implice un alt mod silogistic care, de asemenea, este mereu adevărat ; așa cum am văzut în exemplul citat mai sus, modul Celarent implică Celaront. În vreme ce deci în logica simbolică și în interpretarea silogisticii aristotelice de pe pozițiile logicii simbolice, din *teze* se deduc *teze*, în silogistica lui Aristotel din forme consistente se deduc forme consistente (din premise = forme consistente se deduc concluzii = forme consistente). Premisele *implică* concluzia în cazul silogismului aristotelic, care este adevărat indiferent de valoarea de adevăr a componentelor sale. O **concluzie** *adevărată* nu este însă posibil de dedus strict formal decît atunci cînd și premisele sînt adevărate ; prin urmare, „detașarea" este posibilă numai în acest caz. Pe de altă parte este necesar să știm pe o cale

[13] Aristotel, *Despre interpretare*, 4, 17-a, 2—4.
[14] Aristotel, *Metafizica*, 1 011-b.
[15] Aristotel, *Despre interpretare*, 11, 21-a, 24—26 ; vezi și 9, 18-a, 33—35, 37—39 ; 6, 17-a, 27—33 ; 4, 17-a, 2—4.

exterioară formației logice că premisele, conjuncția lor sînt adevărate, ca să putem „detașa", determina adevărul concluziei.

Dacă o teză, un mod silogistic implică un alt mod silogistic, astfel încît modul silogistic implicat să fie detașabil, în cazul unui mod silogistic dat avem o altă situație.

Premisele implică concluzia, dar concluzia nu este detașabilă decît în cazul cînd conjuncția premiselor este adevărată. Aristotel știe explicit acest fapt logic. Citățm : „Din premise adevărate nu este posibil de tras o concluzie falsă, dar o concluzie adevărată poate fi trasă din premise false" [16]. Aristotel demonstrează strict formal că din premise adevărate nu se poate trage o concluzie falsă fără încălcarea legii noncontradicției, fără ca silogismul să înceteze să fie silogism valid [17]. Premisele false permit însă secvența unei concluzii adevărate, precum și a uneia false. Deci, dacă avem premise adevărate — raționarea corectă fiind presupusă —, concluzia nu poate fi decît adevărată ; în acest caz, concluzia poate fi „detașată", valoarea ei de adevăr fiind determinabilă. Deoarece însă din premise a căror conjuncție este falsă poate urma o concluzie adevărată, ca și una falsă, neurmînd necesar o concluzie adevărată, concluzia nu poate fi detașată, pentru că valoarea ei de adevăr nu poate fi determinată pe baza valorii de adevăr a premiselor.

Problema secvenței necesare a concluziei din premise, respectiv a secvenței unei concluzii adevărate, raportată la diversele posibilități ale valorii de adevăr a premiselor, constituie o problemă centrală a silogisticii aristotelice. După părerea noastră, operația numită în logica simbolică „detașare", adică susținerea independentă a unei expresii deduse potrivit modului ponens, cu alte cuvinte întemeierea ei, are un corespondent în silogistica aristotelică. *Mutatis mutandis*, tocmai întemeierea adevărului unei concluzii, reprezintă un mod de aplicare a temeiului detașării, adică a imposibilității ca adevărul să implice falsul.

Deosebirea celor două orizonturi este esențială : în vreme ce logica simbolică deduce teze din teze, în cadrul unui silogism dat, forme consistente întemeiază forme consistente. Interpretarea silogisticii aristotelice din punctul de vedere al logicii simbolice va pune, deci, accentul pe deducerea unor teze din axiome, ceea ce nu acoperă concepția cu privire la deductibilitate a Stagiritului. Nu afirmăm că, în cazul reducerii figurilor imperfecte la cele perfecte, Aristotel nu s-ar fi ocupat de raportul modurilor silogistice, deci de deducerea unor teze din alte teze, dar pe Aristotel îl interesează și ceea ce se petrece între premise și concluzie, adică înăuntrul silogismului. În aceste condiții este păstrat ceea ce este esențial în regula detașării, dar, întrucît garantarea adevărului premiselor nu poate fi operată *vi formae*, concluzia care urmează din premise nu este nici ea adevărată *vi formae*, fiind o formă consistentă. Adevărul de sine stătător al concluziei nu poate fi garantat și el este indestructibil legat de adevărul, consistent și el, al premi-

[16] Aristotel, *Anal. pr.*, II, 2, 53-b, 7—9.

[17] Vezi N. Öffenberger și Al. Surdu, *Bemerkungen zur Frage der Wahrheit in den Ersten Anal.*, II, 2—5, în „Acta logica", 7—8, unde se reproduce și se analizează demonstrația Stagiritului.

selor. În consecință, nu concluzia este validă, ci *deducerea ei*, fapt care se manifestă prin caracterul de teză al modului silogistic luat în totalitatea sa.

După cum reiese din definiția silogismului (*Anal. pr.*, 24-b, 17—20), ca și din capitolele 2—5 ale cărții a II-a a *Anal. pr.*, Stagiritul acordă *cu precădere* atenție trecerii de la premise la concluzie. Și tot în acest context se poate evidenția o altă deosebire principială între *interpretarea simbolică* a silogismului aristotelic și concepția Stagiritului : dacă în logica simbolică detașarea este posibilă prin deciderea formală, sintactică a adevărului antecedentului (se poate sintactic decide dacă antecedentul este o teză sau nu), în cazul și în cadrul unui silogism, o concluzie adevărată urmează din premise adevărate, dar adevărul premiselor nu poate fi decis decît *vi materiae* (se face abstracție de cazul în care premisele, la rîndul lor, au fost în prealabil demonstrate). Pe de altă parte, dacă premisele nu sînt adevărate, concluzia nu poate fi detașată — la fel ca în logica simbolică — nici măcar dacă ea ar fi adevărată, pentru că temeiul adevărului concluziei nu este dat : „Se arată atunci că este adevărată în fapt, dar nu pentru ce este adevărată" [18]. Procedeul logicii simbolice este deci strict sintactic, pe cînd cel aristotelic este conjunct, *vi formae* și *vi materiae*. La Aristotel, sintacticul este întemeiat semantic, și anume în mod explicit.

Aristotel, în cazul premiselor adevărate, demonstrează că și concluzia este adevărată cu necesitate, realizînd deci cu stringență formală secvența adevărului concluziei din adevărul premiselor, dar, pe de altă parte, adevărul premiselor nu poate fi decis decît prin informații exterioare formei logice și sub acest aspect silogismul, teoria silogisticii reclamă și o întemeiere nemijlocit semantică.

Necesitatea de a determina valoarea de adevăr a premiselor, detectarea, respectiv confirmarea adevărului premiselor, în vederea întemeierii adevărului concluziei, l-a preocupat îndeaproape pe Aristotel. De altfel, această preocupare constituie *o modalitate generală* de a întemeia adevărul tezelor care urmează a fi demonstrate. Spre deosebire de eleați, care se află pe pozițiile „corectitudinii" abstracte, Democrit, în mod analog concepției Stagiritului, cere ca „...pentru demonstrarea unei teze și premisele raționamentului respectiv să fie adevărate" [19]. Prof. Dan Bădărău a remarcat în această privință că Aristotel s-a preocupat îndeaproape de necesitatea determinării valorii de adevăr a premiselor : „...Antecedenții, la rîndul lor, pot fi puși ei înșiși sub semnul îndoielii, pentru că ei nu probează adevărul lor și sînt presupuși adevărați adesea fără nici un alt procedeu, ceea ce poate avea un efect dezastruos — distrugerea edificiului silogistic în totalitatea sa" [20]. Și anume din această cauză, arată prof. Dan Bădărău, „Aristotel se ocupă în mod constant de asigurarea adevărului antecedentului în silogismele

---

[18] Aristotel, *Anal. pr.*, II, 2, 53-b, 8—9 : „ἐκ ψευδῶν δ' ἔστιν ἀληθές, πλὴν οὐ διότι ἀλλ' ὅτι" (trad. rom., p. 162).

[19] T. Papadopol, *Considerații asupra logicii lui Democrit*, în „Revista de filozofie", 1965, nr. 9, p. 1 180.

[20] Dan Bădărău, *Le syllogisme et le problème de la véracité des premisses*, în *L'homme et la société*, București, Edit. Acad. R.P.R., p. 108.

sale“ [21]. Principalele metode prin care Aristotel caută să asigure adevărul premiselor ar fi, potrivit sistematizării operate de prof. Dan Bădărău, următoarele : a) Conversiunea, care se dovedește a fi nu numai un procedeu de reducere, dar și de verificare a adevărului premiselor. Dacă conversiunea e posibilă, atributul premisei considerate reprezintă o notă esențială a subiectului ; contrar, în cazul conversiunii imposibile, termenii judecății sînt incompatibili și propoziția care i-ar uni este falsă. b) Dacă s-a constatat că atributul e un gen oarecare, se va diviza genul, și dacă subiectul nu va aparține nici unei specii a genului, raportarea afirmativă dintre termenii judecății va fi falsă. c) Dacă premisele sînt axiome, atunci sînt adevărate prin sine și nu au nevoie de demonstrație. d) Epicherema, elaborată însă de succesorii lui Aristotel, are tocmai funcția de a întemeia adevărul premiselor.

Primele două procedee presupun informații exterioare formației logice analizate, deci sînt de natura adevărului material ; în cazul conversiunii și al diviziunii se face apel la semnificația termenilor ; or, semnificația se referă la o informație de natură semantică. Cînd premisele sînt axiome, avem un caz-limită ; adevărul lor nu presupune o verificare materială. În acest caz avem un silogism demonstrativ. Specificul acestui silogism rezidă în faptul că premisele lui posedă calități axiomatice. Aristotel arată că „...cunoașterea demonstrată trebuie să rezulte din premise adevărate, prime, nemijlocite, cunoscute mai bine și mai înainte decît concluzia, ale cărei cauze sînt ele“ [22]. Totuși, și în acest caz este discutabil dacă *tale quale* este sau nu detașabilă concluzia. Premisele nu trebuie să fie verificate *vi materiae*, pentru că ele sînt axiome, iar ceea ce urmează silogistic din axiome este evident adevărat. Dar concluzia — judecata care urmează din premise —, judecată fiind, este o formă consistentă ; or, aceste forme nu sînt detașabile, ele neputînd fi susținute ca adevărate în mod independent, fără legătură cu antecedentul lor. După părerea noastră, nici în silogistica aristotelică nu se poate susține independent concluzia în cadrul unui silogism demonstrativ, deși valoarea de adevăr a concluziei este în acest caz întemeiată și, prin urmare, concluzia adevărată se deosebește de o judecată oarecare adevărată, deoarece adevărul ei se află în axiome-premise, și nu în judecăți adevărate oarecare.

Sintetizînd cele prezentate mai sus, putem arăta că „viața paralelă“ a detașării la Lukasiewicz și în formația silogismului se prezintă deci astfel : în reproducerea simbolică a lui Lukasiewicz : a) se consideră teze expresiile mereu adevărate în care semnul principal este implicația, b) antecedentul tezei este tot o teză, c) calitatea antecedentului de a fi teză se poate decide sintactic, fără interpretarea variabilelor, d) ceea ce se detașează este, evident, tot o teză, anume pentru că e) tezele nu implică decît teze, f) dacă în cadrul unei teze implicaționale antecedentul nu e teză, consecventul nu poate fi detașat, pentru că falsul implică orice și, prin urmare, valoarea de adevăr a consecventului nu poate fi determinată, nu poate fi decisă, ea nefiind cu necesitate nici adevărată, nici falsă. În silogistica lui Aristotel : a) silogismul luat în totalitatea lui este o teză, b) antecedentul silo-

[21] Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 110—111.
[22] Aristotel, *Anal. sec.*, I, 2, 71-b.

gismului (= conjuncția premiselor) este o formă consistentă (= nu este o teză), c) valoarea de adevăr a antecedentului nu se poate decide *vi formae*, ci numai prin confruntarea premiselor cu realitatea, d) dacă conjuncția premiselor este prin interpretare adevărată sau reprezintă o conjuncție de axiome sau principii (= *sillog. demonstrativus*), concluzia va fi totuși o formă consistentă, al cărei adevăr rezidă în antecedent. De aici distincția dintre judecata ca „formă consistentă" și „judecata-concluzie", al cărei adevăr a fost *mediat* de adevărul premiselor. (Ca Hegel vorbind, ceea ce este la începutul procesului în mod nemijlocit este altul decît formația care a parcurs medierea ei.) *Vi formae* însă e) nici antecedentul, nici consecventul silogismului nu sînt teze și, prin urmare, concluzia nu este detașabilă, pentru că formațiile consistente implică și forme consistente și teze, deci valoarea de adevăr a concluziei nu este decidabilă.

Aristotel totuși, în capitolele 2—5 ale cărții a II-a din *Anal. pr.*, determină, pe baza unei analize care va lua în considerație raportul gen-specie al termenilor silogismului, valoarea de adevăr a concluziei și atunci cînd conjuncția premiselor nu este adevărată, depășind astfel punctul de vedere abstract al logicii simbolice, care, neluînd în considerație raportarea termenilor silogismului și funcția mediatoare a termenului mediu, nu va izbuti să determine, să decidă valoarea de adevăr a concluziei decît atunci cînd antecedentul este adevărat. Dacă deci în logica simbolică detașarea nu va fi posibilă atunci cînd antecedentul nu e teză *din cauza imposibilității de a determina valoarea de adevăr a consecventului*, în silogistica lui Aristotel, ce-i drept, nu se poate detașa, susține independent o judecată-concluzie atunci cînd conjuncția premiselor nu este adevărată (pentru că în acest caz se arată valoarea concluziei, și nu temeiul valorii ei); potrivit cazurilor pe care le vom analiza mai jos, se va putea însă *determina*, decide cu precizie adevărul sau falsitatea concluziei și în acest caz. Punctul de vedere sintetic — *vi formae* și *vi materiae* — materialist al lui Aristotel i-a permis depășirea nivelului abstract formalist, matricial în problema deciderii valorii de adevăr a concluziei cînd conjuncția premiselor nu este adevărată.

Se poate deci constata că stringența formală are în contextul pe care-l analizăm două aspecte : a) secvența necesară a consecventului din antecedent, a concluziei din premise, ceea ce la nivelul silogismului aristotelic se realizează și b) posibilitatea deciderii pe cale sintactică, formală a adevărului antecedentului, ceea ce în cazul silogismului, așa cum am arătat, nu este posibil din cauza consistenței antecedentului. Spre deosebire de anumite teze ale logicii simbolice, în care și antecedentul e teză, deci consecventul este detașabil, silogismul aristotelic este o teză, dacă e luat în totalitatea lui, dar, neavînd ca antecedent o teză, ci o conjuncție de premise (= formă doar consistentă), nu permite detașarea concluziei. Silogismul aristotelic realizează deci numai primul aspect al stringenței formale. Pe de altă parte însă, referirea permanentă a formei logice la adevăr, la real, permite determinarea valorii de adevăr a concluziei și atunci cînd conjuncția premiselor este falsă.

Aristotel, în capitolele amintite, analizează explicit problema secvenței unei concluzii cu o valoare logică determinată din premise a căror valoare logică este dată. În aceste capitole nu se va ocupa de teze, de legi logice — așa cum procedează în capitolele 1—7 ale cărții I, unde trece în revistă modurile silogistice valide —, ci își va concentra atenția asupra acelei „linii" dintre premise și concluzie, adică asupra acelui Folgerungsbegriff, care guvernează relația de *trecere* de la premisă la concluzie. După ce va demonstra că din premise adevărate nu poate urma o concluzie falsă, analizează în cadrul celor trei figuri acele combinații de premise adevărate și total sau parțial false care permit secvența unei concluzii cu o valoare logică determinată. Aristotel va constata astfel, pe baza raportului dintre termenii premiselor, deci pe baza unei analize *vi materiae*, că, în anumite cazuri, din premise a căror conjuncție nu este adevărată va urma cu precizie o concluzie adevărată, în alte cazuri cu aceeași acribie o concluzie falsă.

Problema secvenței silogistice, Stagiritul nu o limitează nici la regula *ex veris non possibile falsum sillogisare* (regulă care stă la baza detașării) și nici la regula *ex falso sequitur quodlibet*. Aristotel va depăși punctul de vedere abstract al implicației materiale — *ex falso sequitur quidlibet* — pe baza unei analize logice-gnoseologice. Implicația materială va constata că, în cazul cînd conjuncția premiselor este falsă, concluzia poate fi adevărată sau falsă (posibilitatea acestei *bivalențe* a concluziei nu permite, de altfel, detașarea în acest caz). Aristotel, pe baza analizei raporturilor dintre termenii premiselor, analiză în care un rol decisiv are termenul mediu, este în măsură să decidă o anumită valoare *determinată a concluziei și atunci cînd conjuncția premiselor nu este adevărată*. Așa cum vom vedea mai jos, din *anumite* conjuncții false de premise va urma o concluzie falsă, din alte conjuncții false determinate va urma o concluzie adevărată, valoarea de adevăr a concluziei fiind în ambele cazuri determinabilă cu precizie *.

Pentru a demonstra că Aristotel a admis că din premise false urmează o concluzie cu valoare determinată, nu este, bineînțeles, suficientă o analiză filologică ; cu scopul de a sublinia că determinabilitatea valorii de adevăr a concluziei în cazul premiselor false este în spiritul Stagiritului, prezentăm totuși cîteva texte, urmînd să întreprindem după aceea analiza logică-gnoseologică.

Este drept că Aristotel arată că o concluzie adevărată care urmează din premise a căror conjuncție nu este adevărată are loc nu potrivit cauzei (οὐ διότι), ci potrivit faptului (ὅτι) . După ce demonstrează că din premise adevărate nu urmează o concluzie falsă, trece la analiza tuturor combinațiilor conjuncțiilor false de premise, care permit, respectiv nu permit, determinarea valorii de adevăr a concluziei.

O primă remarcă. Aristotel nu vorbește, de obicei, în diateza condiționalului, spunînd că „o concluzie *poate* urma" sau „este *posibil* să

---

* Ideea determinabilității valorii de adevăr a concluziei și atunci cînd premisele nu sînt adevărate o datorăm tovarășului Al. Surdu. Modalitatea concretă a acestei analize diferă însă de cea întreprinsă în colaborare cu Al. Surdu în studiul *Cu privire la problema adevărului și a corectitudinii în silogistica aristotelică*.

avem o concluzie adevărată" etc., ci vorbește în majoritatea cazurilor la indicativ. În capitolele amintite am putut număra 51 de determinări explicite ale valorii de adevăr a concluziei, în funcție de conjuncții false ale premiselor, abstracție făcînd de demonstrația respingerii secvenței falsului din adevăr. De cele mai multe ori, Aristotel exprimă determinarea valorii de adevăr a concluziei prin cuvintele : ἀληθὲς ἔσται τὸ συμπέρασμα respectiv ἔσται τὸ συμπέρασμα ἀληθές ceea ce se traduce prin „concluzia va fi adevărată", și *nu* prin „poate fi adevărată" * (*Anal. pr.*, II, 2, 53-b, 41—54, 54-a, 3—4, 34—36, 54—b—2, 3—4 ; 19, 34, 35—37, 55-a, 5, 9—10, 20, 26, 29 ; cap. 3, 55-b, 3—4, 16, 38—39, 56-a, 23—24, 33 ; cap. 4, 56-b, 21).

De asemenea, Stagiritul leagă de multe ori valoarea de adevăr a concluziei de premise cu ajutorul unei simple conjuncții ; valoarea de adevăr a premiselor este dată într-un anumit fel și (καὶ) concluzia va avea o *anumită* valoare de adevăr : Α ὅλῳ τῷ Β ὑπάρχειν, τὸ δὲ Β τινὶ τῷ Γ ἡ μὲν ΑΒ ὅλη ψευδής, ἡ δὲ ΒΓ ἀληθής, καὶ τὸ συμπέρασμα ἀληθές (...A aparține la toți B și B la unii C, atunci premisa AB este total falsă, premisa BC adevărată și concluzia adevărată.) (54-b, 25—27). De asemenea, cap. 2, 55-a, 2, 55-b, 22, 29, 37—38 ; cap. 3, 56-a, 11, 18 ; cap. 4, 56-b, 19—20, 39—40, 57-a, 7—8, 22—23.

Uneori, valoarea determinată a concluziei este prezentată ca urmînd cu o și mai mare precizie, de exemplu τὸ μέν συμπέρασμα ἀληθές (cap. 2, 55-a, 35) sau : τὸ μὲν οὖν subl. ns) συμπέρασμά ἀληθές (55-b, 1 ; la fel cap. 3, 56-a, 3, 23—24, 31—32, 36—37, 56-b, cap. 4, 56-b, 26, 32—33, 57-a, 15)

În cazul concluziilor false, Aristotel este și mai categoric. De exemplu, în cap. 2, 54-a, 3—4 : οὐκ ἔσται τὸ συμπέρασμα ἀληθές (concluzia nu va fi adevărată). De asemenea, în 54-a, 9 : ἀδύνατον τὸ συμπέρασμα ἀληθές εἶναι (este imposibil ca concluzia să fie adevărată), precum și în 54-a, 13—14 : τὸ συμπέρασμα ψεῦδος ἔσται (concluzia va fi falsă).

Nu negăm că apar și texte prin care Stagiritul exprimă că adevărul concluziei este „posibil" sau se „admite" doar, de exemplu, cap. 4, 57-a, 26—27 : ἐγχωρεῖ τὸ συμπέρασμα εἶναι ἀληθές (este posibilă o concluzie adevărată) sau cap. 3, 55-b, 3—4 : ἐγχωρεῖ διὰ ψευδῶν ἀληθὲς συλλογίσασθαι (este posibilă silogizarea adevărului din fals), iar atunci cînd redă aspectul general al secvenței adevărului din fals, spune explicit că nu urmează cu necesitate din premise false o concluzie adevărată (cap. 4, 57-a, 36—40).

Atunci însă cînd se referă la un *mod silogistic* cu anumite valori ale premiselor și cînd indică anumite constante pentru termeni, valoarea concluziei este determinabilă cu precizie.

Vom analiza acum din punct de vedere logic-gnoseologic felul în care Stagiritul admite determinabilitatea valorii de adevăr a concluziei, în funcție de termenii premiselor care formează o conjuncție de propoziții false. În cazul modului Barbara, dacă ambele premise sînt total false (cap. 2, 53-b, 30—54-a, 2), dar termenul minor este o specie a termenului major, concluzia este adevărată (cu precizie, am adăuga

* Un ajutor prețios în analiza filologică a textului ne-a acordat prof. Const. Noica.

noi) ; dacă nu, concluzia este falsă. De exemplu, ființa revine oricărei pietre = total fals, piatra revine oricărui om = total fals, concluzia va fi cu acribie adevărată : ființa revine oricărui om. Dacă însă termenii extremi nu se află în raportul specie-gen, concluzia va fi cu precizie falsă. De exemplu, ființa revine oricărei pietre = total fals, piatra revine oricărei cămăși = total fals, ființa revine oricărei cămăși = total fals. Silogismele luate mai sus în totalitatea lor sînt adevărate și raționarea s-a desfășurat în mod corect ; interesant este însă că s-a putut decide valoarea de adevăr a concluziei și atunci cînd conjuncția premiselor nu a fost adevărată.

În cazul modului Celarent, dacă termenii extremi se află în raport de opoziție, iar premisele sînt false, concluzia este adevărată. De exemplu vertebrat nu revine nici unei reptile = total fals, reptila revine oricărei insecte = total fals, vertebrat nu revine nici unei insecte = adevărat ; dacă termenii extremi se află însă în raport de ordonare, concluzia este cu necesitate falsă. De exemplu, ființa nu revine nici unui om = total fals, om revine oricărui leu = total fals, ființa nu revine nici unui leu = total fals.

O situație asemănătoare avem cînd termenul major este un gen, iar termenul mediu și termenul minor sînt specii coordonate ale genului (cap. 2, 54-a, 30—36). Genul față de speciile sale se află în raport de ordonare. A este un gen care cuprinde în sfera sa și specia B, și specia C. Mamifer (A) revine oricărui cal (B) și oricărui om (C). De aceea, judecata-concluzie „A revine oricărui C" este adevărată. Deoarece raportul dintre extremi n-a fost lezat de premisa minoră falsă, concluzia a fost adevărată. Mai mult, concluzia, raportul de ordonare dintre A și C este chiar întemeiat în mod concret de raportul silogistic dintre termenii C—B (de ordonare) și B—A (de ordonare). Deci A, B, C raportați silogistic corect pot genera o concluzie adevărată și atunci cînd C—B este fals. Adevărul concluziei nu decurge din falsitatea premiselor : concluzia este adevărată datorită modului în care a fost enunțat raportul termenilor care alcătuiesc judecata-concluzie ; or, raportul termenilor a fost stabilit pe baza raportării silogistice corecte a termenilor extremi față de termenul mediu. O raportare falsă, dar silogistic corectă a termenului mediu față de termenii extremi poate da naștere, prin urmare, unei raportări adevărate între extremi. De aceea, concluzia unui silogism poate fi adevărată în mod determinat în anumite cazuri date. Raportarea silogistică a lui A la B și a lui B la C poate fi operată în mod corect — fără încălcarea regulilor generale ale silogismului, respectiv fără vicierea regulilor speciale ale figurii în care are loc raportarea — și atunci cînd judecățile prin care se realizează respectiva raportare sînt false. În cazul exemplului de mai sus, regulile silogisticii au fost respectate. Falsitatea premisei minore *nu se datorește unei raportări nesilogistice*, incorecte dintre termeni. Raportul de ordonare care stă la baza judecății universal-afirmative (care reprezintă premisa minoră) este prin excelență un raport silogistic corect. Falsitatea premisei minore a fost determinată de termenii particulari, care au fost luați în raport de ordonare, deși se află în raport de coordonare (om — cal, în locul raportului opozițional de coordonare, au fost în raport de ordonare, dînd naștere unei judecăți total false).

Forma silogismului este însă relativ independentă de valoarea de adevăr a premiselor (de aceea modurile silogismului sînt teze, „tautologii"), de semnificația termenilor din care este construit și de aceea este posibil ca într-un silogism care în totalitatea sa este adevărat, corect, să apară din premise false concluzii adevărate în mod determinat, cu condiția ca raportarea neadevărată a extremelor la mediu să nu lezeze raportul dintre extremi.

Deci putem spune că ori de cîte ori în silogismul de figura I termenul major este un gen, iar termenul mediu și termenul minor sînt specii coordonate ale respectivului gen, concluzia este cu necesitate adevărată, pentru că adevărul concluziei se datorește predicabilității necesare a genului cu privire la speciile sale (de exemplu, în cazul modului Barbara, în care premisele au fost total false, dar termenul major a fost un gen al termenului minor).

Procedeul de decidere a valorii de adevăr a concluziei este posibil deci — spre deosebire de punctul de vedere matricial — și atunci cînd conjuncția premiselor este falsă, și anume decizia se face pe baza unei analize categoriale. Procedeul de decizie nu e strict formal, deoarece presupune raportul gen-specie dintre termenii extremi, or, acest raport nu poate fi analizat decît semantic. Pe baza raportului dintre A și C, nu pot ști de ce A este gen și C specie. Dar și nivelul unui empirism îngust este depășit, pentru că nu raportul dintre concepte, dintre termeni anumiți este analizat, nu mă interesează numai cazul raportului om-ființă, sau mamifer-vertebrat, ci orice raport dintre specie și gen. Într-adevăr, „*Analiticele* depind de noțiunea de adevăr, noțiune fundamentală în concepția lui Aristotel. Logica lui Aristotel este o știință formală, deoarece se ocupă nu de conținuturile determinate ale judecății și raționamentelor, ci de forma lor generală și abstractă, dar acest caracter formal presupune explicit conformitatea gîndirii cu realitatea" [23].

Dacă în cazul silogismelor de mai sus Stagiritul nu exprimă explicit secvența *necesară* și deci determinabilitatea exactă a valorii de adevăr a concluziei, cînd va analiza modurile Barbara și Celarent cu majora total falsă și minora adevărată, va exprima explicit această determinabilitate. În cap. 2, 54-a, 6—9 citim : „Dacă premisa B—C (minoră) este adevărată, iar premisa A—B (majoră) este total falsă, adică A aparține la toți B, este imposibil ca concluzia să fie adevărată" (ἀδύνατον τὸ συμπέρασμα ἀληθὲς εἶναι). *Prin urmare, în acest caz valoarea de adevăr a concluziei este în mod explicit determinabilă cu necesitate ; imposibilă fiind situația de a avea o concluzie adevărată, ea este cu necesitate falsă.* Dacă în cazul modurilor Barbara și Celarent, cînd majora este total falsă, iar minora adevărată, concluzia ar fi și ea adevărată, am avea încălcată axioma silogismului ! Într-adevăr, dacă se spune ceva total fals despre B (termen mediu), atunci se spune ceva total fals și despre ceea ce face cu adevărat parte din B. Dacă în cazul modului Barbara și Celarent, cu ambele premise total false, concluzia a fost în anumite cazuri determinate adevărată,în altele falsă, fără ca silogismele luate în totalitatea lor să înceteze de a mai fi teze,

[23] Vezi Ath. Joja, *Studii de logică*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1961, p. 222.

atunci cînd majora e total falsă și minora adevărată, nu mai avem aceeași situație, pentru că în acest caz, dacă concluzia ar fi adevărată, am avea încălcată însăși axioma silogismului, adică nu am predica despre ceea ce face parte din gen (= termen mediu) în mod identic cu predicarea despre specie care face parte din gen. Iată că în acest caz Aristotel determină cu necesitate valoarea de adevăr a concluziei, depășind nivelul matricial. Dacă în acest caz concluzia ar fi adevărată, expresia n-ar mai fi teză ; mai mult, ar fi o contradicție, o negare a axiomei. Avem în acest caz ceva neconcordant cu punctul de vedere matricial. Spre deosebire de modurile Barbara și Celarent cu premise total false, în care concluzia a fost în anumite cazuri determinate adevărată, în altele falsă, ceea ce nu contravine poziției matriciale, care nu se ocupă decît de precizarea acelor condiții în care se garantează adevărul expresiei în totalitatea ei, cazul analizat de noi contravine poziției matriciale. *Avem premisă majoră total falsă, premisă minoră adevărată ; din punct de vedere matricial, concluzia ar putea să fie și adevărată, și falsă, fără ca expresia în totalitatea ei să înceteze de a fi teză. În silogistica lui Aristotel, situația se prezintă altfel : dacă în acest caz concluzia ar fi adevărată, expresia n-ar mai fi teză ; mai mult, ar fi o formă contradictorie, o negație a axiomei. Deci în acest caz ceea ce este matricial non-contradictoriu, silogistic devine fals, contradictoriu.* Pe de altă parte, dacă valoarea de adevăr a concluziei, în cazul modurilor Barbara și Celarent cu premise total false, a fost determinabilă numai *post festum*, adică pe baza raportării termenilor extremi între ei, aceste moduri, atunci cînd majora e total falsă, iar minora adevărată, *nu pretind raportarea extremelor pentru a preciza cu necesitate* falsitatea concluziei al cărei adevăr este imposibil *.

Stagiritul nu limitează, prin urmare, problema deductibilității unei concluzii din conjuncții false de premise la principiul abstract al matricei implicației materiale. Implicația materială constată doar *condițiile* prin care o formă logică cu semnul principal implicațional poate fi adevărată, non-contradictorie. (După cum știm, această condiție se referă la excluderea „cazului critic" : antecedent = adevărat, consecvent = fals.) Falsitatea antecedentului permite să avem un consecvent fals, precum și unul adevărat, fără ca forma logică să devină falsă în totalitatea ei. H. Scholz și G. Hasenjaeger numesc această proprietate a matricei implicației drept „regulă a falsului". „*Regula falsii :* dintr-o propoziție falsă, respectiv dintr-o premisă inconsistentă, urmează orice" [24]. Pe de altă parte, „regula adevărului" constată : „*regula verii :* o propoziție adevărată urmează din orice propoziție..., căci dacă ceva este adevărat în mod necondiționat, acel ceva este adevărat în cazul oricărei presupoziții" [25]. Așa cum am arătat în analiza de mai sus, Aristotel nu se rezumă în silogistica sa la aceste reguli ! Anume în anumite cazuri determinate, luînd în considerație raportul termenilor extremi

* Această observație o datorăm lui G. Enescu, care, cu ocazia discutării prezentei lucrări, a făcut și o serie de alte observații valoroase, de care s-a ținut seama.

[24] H. Scholz și G. Hasenjaeger, *Grundzüge der mathematischen Logik* ; Springer Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1961, p. 34.

[25] *Ibidem.*

față de termenul mediu, interzice uneori deducerea unei concluzii adevărate din premise false ; analizînd alte combinații ale conjuncțiilor false de premise bazate pe anumite raporturi dintre termeni și bazîndu-se pe substituții bine precizate, întemeiază determinabilitatea adevărului concluziei. Prin urmare, dacă viziunea implicației materiale nu permite detașarea concluziei în cazul antecedentului fals, din cauza imposibilității de a determina valoarea de adevăr a consecventului, silogismul aristotelic, ce-i drept, nu permite nici el detașarea unei concluzii în cazul conjuncțiilor false de premise (din cauza faptului că concluzia-judecată nu poate fi teză), dar întemeiază, pe baza structurii raportului dintre termenii silogismului, *determinabilitatea* valorii de adevăr a concluziei.

Implicația materială care constată că din fals *poate* urma adevărul, ca și falsul, deci nu urmează un consecvent cu o valoare logică determinată, nu se află, bineînțeles, în contradicție cu viziunea Stagiritului, care constată că din *anumite* premise determinate urmează o concluzie cu o valoare logică *determinată*.

Indeterminabilitatea valorii de adevăr a consecventului din punct de vedere matricial, care urmează din antecedent fals, și determinabilitatea concluziei în cazul silogismului se datoresc, după părerea noastră, faptului că, în vreme ce matricea implicației se referă la acele *condiții* care garantează adevărul implicației luată în totalitatea ei, silogismul aristotelic surprinde *modalitatea de deducere* din premise date. Implicația materială constată doar că din antecedent fals poate urma un consecvent adevărat, fără ca expresia luată în totalitatea ei să înceteze de a fi adevărată ; silogismul aristotelic precizează însă acea legitate lăuntrică a formei silogismului potrivit căreia se poate determina cu acribie valoarea de adevăr a concluziei și în cazul conjuncțiilor false de premise.

Prin urmare, definiția silogismului și capitolele 2—5 ale cărții a II-a a *Analiticelor prime* — text asupra căruia am concentrat, de altfel, aproape exclusiv considerațiile de față — confirmă că Stagiritul nu a cercetat formația logică a silogismului numai din punctul de vedere al condițiilor în care el este mereu adevărat, cu alte cuvinte nu a căutat să inventarieze doar modurile valide ale silogismului, ci a conceput silogismul și ca „regulă", preocupîndu-se prin excelență de derivarea concluziei din premise. Ar fi, prin urmare, după părerea noastră, lipsit de acribie dacă am susține că Aristotel ar fi conceput silogismul exclusiv ca teză, ca formă logică mereu adevărată. Sîntem, dimpotrivă, adepții acelui punct de vedere potrivit căruia Aristotel a cercetat deopotrivă, în mod sintetic, silogismul ca teză, dar și ca formă logică prin care, dacă ceva este dat, se poate deduce altceva cu necesitate.

Conceperea adevărului în mod sintetic — *vi formae* și *vi materiae* — a fost acel factor care l-a determinat pe Aristotel să analizeze și formația silogismului în mod sintetic, ca teză (= formă logică mereu adevărată), dar și ca regulă, ceea ce presupune în cazul silogismului cu premise false referirea explicită la adevărul *vi materiae*, fără însă ca respectiva referire să reducă viziunea Stagiritului la nivelul unui realism strîmtorat de faptele *hic* et *nunc*.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

SOCIOLOGIA LUI SPIRU HARET

DE

ACHIM MIHU (Cluj)

Publicarea în 1910 a lucrării *Mécanique Sociale* a însemnat pentru Spiru Haret lărgirea sferei preocupărilor sale cu încă un domeniu, şi anume cu cel sociologic, iar pentru sociologia românească apariţia unui moment interesant al istoriei ei.

Ţinînd seama de faptul că aprecierile făcute după moartea lui Spiru Haret şi pînă astăzi cu privire la sociologia lui, deşi constituie mai mult o sumă a insuficienţelor ei, reuşesc să dezvăluie unele din trăsăturile ei principale fără de care nu pot fi înţelese corespunzător ideile *Mecanicii sociale*, ne vom opri mai întîi asupra lor. Aceasta nu atît pentru a încerca să le sistematizăm sau, în unele cazuri, pentru a le adînci, exemplifica mai pe larg şi, eventual, preciza, cît mai ales pentru a facilita dezvăluirea unor aspecte ale ei mai puţin sau chiar de loc cunoscute.

După părerea noastră, aprecierea critică a operei sale nu s-a încheiat încă. Avem convingerea că, pe lîngă cele ce s-au spus pînă acum, în această privinţă pot fi formulate unele consideraţii care luminează într-un anumit sens altfel unele laturi ale *Mecanicii sociale* şi, implicit, locul autorului ei în sociologia noastră. Este tocmai ceea ce încercăm să facem în cele ce urmează.

Primul fapt care atrage atenţia aceluia care studiază opera sociologică a lui Spiru Haret este mecanicismul sugerat de însuşi titlul ei. Această trăsătură a *Mecanicii sociale* se dezvăluie mai ales în două din momentele sale principale : mai întîi, în definirea societăţii şi profesarea analogiei forţate dintre domeniul corpurilor materiale studiat de mecanică şi cel al fenomenelor sociale studiat de sociologie ; în al doilea rînd, în opiniile asupra modalităţii mişcării sociale.

Neînţelegînd dialectica complexă dintre întreg şi parte şi diferenţa lor calitativă în ceea ce priveşte conţinutul lor, Spiru Haret emite următoarele idei cu pretenţii de principiu pentru înţelegerea vieţii sociale : a) ce este individul ? „Individul este elementul constitutiv al corpului social, căci el este indivizibil. El joacă pentru corpul social acelaşi rol

Rev. filoz., **13**, 6, p. 763—774, Bucureşti, 1966.

ca atomul pentru un corp material“ [1] ; b) ce este societatea ? „Noi vom numi societate sau corp social o reuniune de indivizi supusă, pe de o parte, acțiunilor lor reciproce și pe de altă parte acțiunilor exterioare (adică a altor corpuri sociale — *n.n.*)“ [2].

De aici și pînă la stabilirea unei analogii strînse între mecanică și sociologie nu era decît un pas. Într-adevăr, dacă o societate umană la un moment dat are o anumită stare, iar la alt moment o altă stare, se poate bănui că între primul moment și al doilea s-a produs în starea ei o schimbare „întocmai precum în mișcarea unui corp material care se mișcă și se produce o schimbare de poziție“ [3]. Or, cum schimbarea de poziție a corpurilor materiale este ușor de determinat cu ajutorul mecanicii, „în scrierea mea — spune Spiru Haret —, eu caut să studiez prefacerile societății omenești comparîndu-le cu schimbările de poziție a corpurilor materiale“ [4]. Această schimbare de poziție a fenomenelor sociale el o denumește mișcarea socială, iar pornind de aici definește *Mecanica socială* drept „știința care va studia legile mișcărilor sociale astfel definite“ [5].

În cercetarea modalității mișcării sociale, mecanica socială este ajutată de două discipline subsumate : „Statistica socială“, al cărui obiect îl constituie „studiul echilibrului social“ [6] și „Dinamica socială“, partea de știință care avea să se ocupe cu schimbarea de stare socială a indivizilor sau a corpurilor sociale [7]. Introducînd în aceste părți ale *Mecanicii sociale* o multitudine de termeni avînd corespondență aproape deplină în mecanică și încercînd să aplice în sociologie axiomele dinamicii corpurilor materiale (axioma inerției, a mișcării relative și a egalității acțiunii cu reacțiunea), Spiru Haret ajunge să formuleze o serie întreagă de principii, dintre care cel mai general este cel al instabilității echilibrului social. „O societate — spune acesta — este esențialmente variabilă...“ [8], „starea socială a unui individ este în mod general variabilă ca urmare a variației circumstanțelor care pot avea o oarecare influență asupra acestei stări“ [9].

Încercînd să transpună principiile mecanicii în sociologie, Spiru Haret se înscrie, alături de L. Winiarski, Lester F. Ward, W. Ostwald, pe lista celor ce formează în sociologie curentul mecanicist, ale cărui slăbiciuni au fost semnalate chiar și de către unii sociologi burghezi. Pe bună dreptate, Petre Andrei arată că Spiru Haret „consideră *continuitatea* fenomenelor din natură drept o *identitate* a lor, neglijînd deosebirile dintre ele, precum și ceea ce are fiecare în plus față de alte clase de fenomene“ [10]. Și situîndu-se pe o poziție înaintată, autorul *Sociologiei generale* adaugă : „Energia psihică și cea socială sînt deo-

[1] Spiru Haret, *Opere complete*, vol. X, București, p. 327.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 483.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*, p. 487.
[6] *Ibidem*, p. 488.
[7] *Ibidem*, p. 489.
[8] *Ibidem*, p. 327.
[9] *Ibidem*, p. 333.
[10] Petre Andrei, *Sociologie generală*, Craiova, 1936, p. 97.

sebite de cea fizică-mecanică, fiind supuse unor legi speciale, care se deosebesc de cele fizice prin anumite caractere" [11].

Istoria filozofiei moderne, referindu-se la același aspect, subliniază că, „alteori, mecanica socială sărăcește de-a dreptul realitatea..."[12], pierzînd din vedere tocmai diferența specifică a societății și individului față de alte fenomene din natură.

În ceea ce privește caracterul concepției lui sociologice, *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România* arată că, „în analiza fenomenelor sociale (lucrarea *Mécanique sociale*, 1910), Haret se situează pe o poziție idealistă și metafizică" [13].

Această concluzie este rezultatul următoarelor inferențe : „Haret consideră că forțele sociale sînt numeroase ; în fața acestei multiplicități, mecanica socială, care nu cunoaște decît cele trei coordonate dreptunghiulare ale geometriei analitice, este nevoită să recurgă la o simplificare. Cauzele actuale sau trecute sînt reduse la trei grupe : economice (în care intră și *invențiile*), intelectuale și morale.

Haret cunoaște rolul însemnat al cauzelor economice și al muncii, care rezultă din conformația mîinii umane și din folosirea uneltelor. El acordă însă prioritate, ca orice sociolog idealist, inteligenței" [14] (aici este trecută o trimitere : *Despre mecanica socială*, comunicare la Academia Română, 1911, republicată în Spiru Haret, *Opere*, vol. X, București, Cartea românească, p. 484).

În legătură cu această apreciere se impun, după părerea noastră cîteva precizări. Mai întîi, afirmația : „El (adică Spiru Haret. — *n.n.*) acordă însă prioritate, ca orice sociolog idealist, inteligenței" nu ni se pare întru totul întemeiată din următoarele motive care ne îndreptățesc această constatare : 1) În sociologie, arată autorul *Mecanicii sociale*, „determinarea stării sociale a unui individ depinde nu numai de trei elemente, ci de foarte multe..." [15]. Datorită multiplelor elemente de care depinde viața socială există posibilitatea „să le reducem la principalele elemente variabile de care să facem să depindă celelalte..." [16]. În acest caz, „noi facem în realitate o aproximație" [17].

Pornind de aici, întreaga lucrare își însușește premisa acceptării existenței unui spațiu social cu trei coordonate analog cu cel ocupat de corpurile materiale. Aceste trei coordonate (forțe sociale sau cauze sociale) au fiecare aceeași însemnătate pentru stabilirea poziției sociale a unui individ sau corp social. Prin urmare, prin însuși punctul său de plecare, *Mecanica socială* refuză stabilirea unui factor determinant în raport cu celelalte. 2) În privința pasajului adus în sprijin cu scopul dovedirii că Spiru Haret acordă prioritate inteligenței, putem spune că acest text este nu numai nesemnificativ în această direcție, dar justifică tocmai părerea pe care o susținem. Iată ce se spune, printre altele, în acea indicație bibliografică recomandată de *Istoria gîndirii sociale și*

[11] Petre Andrei, *Sociologie generală*, Craiova, 1936.
[12] *Istoria filozofiei moderne*, vol. V, București, 1941, p. 527.
[13] *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, București, 1964, p. 371 (subl. ns.).
[14] *Ibidem*, p. 371.
[15] *Ibidem*, Spiru Haret, *Opere*, vol. X, p. 483.
[16] *Ibidem*, p. 484.
[17] *Ibidem*.

filozofice în România : „...Este evident că inteligența este un factor covîrșitor în determinarea stării sociale a unui individ ; dar pe de o parte, nu este ea *singurul factor determinant ;* iar pe de alta nu se știe dacă inteligența însăși nu este determinată de alți factori, și care sînt aceia“ [18]. De altfel, chiar în *Mecanica socială* se spune acest lucru : nu este just „să se atribuie progresul societăților umane exclusiv inteligenței ; el este faptul a trei factori care au acționat împreună și care se dezvoltă și se perfecționează în mod gradual unii prin alții“ [19].

În al doilea rînd și ca o consecință a celor spuse mai înainte se ridică inevitabil problema : dacă față de ideea din tratatul de istorie a filozofiei din România, idee conform căreia Spiru Haret ar fi fost evident idealist prin aceea că pune inteligența pe primul plan în raport cu alte elemente, se pot face unele rezerve, atunci de fapt pe ce linie fundamentală se situează acesta ?

Spiru Haret, în principiu, ignorînd rezultatele obținute pe făgașul dezvoltării sociologiei, propune o metodă de cercetare a vieții sociale care pleacă de la zero cunoștințe despre societate... [20] și, prin urmare, și de la necunoașterea a nici unei cauze sociale sau a unui factor determinant. Din multitudinea de elemente care concură la stabilirea poziției sociale a unui individ sau corp social nu se știe dacă „sînt unele de a căror variație depinde variația tuturor celorlalte...“ [21], iar „dacă asemenea elemente există nu știm care sînt acelea...“ [22].

Propunînd ca premisă de cercetare admiterea într-o primă aproximație a faptului că viața socială este supusă acțiunii a trei cauze principale, sîntem înclinați să credem că Spiru Haret a promovat în sociologia românească înaintea lui D. Gusti sau Petre Andrei, desigur nu în aceeași formă, teoria factorilor, atît de răspîndită în sociologia burgheză de la sfîrșitul secolului trecut, încoace. Pe această cale a teoriei „pluralismului“ factorilor, lucrarea *Mecanica socială*, deși nu exprimă prioritatea idealului sau a materialului, implică totuși un idealism nesesizabil la o primă sau superficială analiză.

Refuzînd explicit un punct de plecare idealist sau materialist, Spiru Haret, după părerea noastră, acceptă însă implicit și în ultimă instanță idealismul istoric din următoarele considerente : 1) Solicitînd sociologiei să plece de la premisa că între cei trei factori există doar o interacțiune, el renunță la evidențierea factorului determinant al vieții sociale — producția materială. În condițiile în care sociologia materialist-dialectică era deja demult constituită, un atare punct de vedere însemna, fără îndoială, un avans tacit făcut idealismului. 2) Din trei factori principali aleși să fie urmăriți pentru a cunoaște viața socială, doi sînt de natură ideală (cauzele intelectuale și morale) și doar unul

[18] Spiru Haret, *Opere*, vol. X, p. 484 (subl ns.).
[19] *Ibidem*, p. 428.
[20] Faptul respectiv a fost sesizat în *Introducere în sociologie*, tomul I, *Istoria concepțiilor sociologice*, de către E. Sperantia : „Străin aproape cu totul de ceea ce se scrisese în sociologie de la Aug. Comte și pînă la el, autorul (Spiru Haret. — *n.n.*) tratează materia socială ca și cum ea nu ar fi fost încă mai de fel obiectul unui studiu științific...“ (p. 356).
[21] *Ibidem*, p. 483.
[22] *Ibidem*.

este material prin felul în care este formulat (cauzele economice). Prin urmare, deşi prin conţinutul ei teoria factorilor susţinută de Spiru Haret nu face deosebiri calitative între cauzele sociale (neafirmînd primordialitatea uneia sau a alteia) cantitativ totuşi o face. Cantitatea în acest caz se transformă în calitate. 3) Înşirînd elementele care intră în cele trei categorii de cauze sociale, Spiru Haret se situează pe o poziţie arbitrară şi subiectivistă, specifică doar unor concepţii idealiste, amestecînd factorii materiali cu cei ideali şi factorii naturali cu cei sociali. Astfel, prin cauzele economice, alături de „repartiţia bogăţiei la un moment dat" şi de „natura relaţiilor existente între factorii care reglează munca", sînt trecute „treapta de fertilitate a solului", „condiţiile de climat" şi chiar „alcoolismul" [23]. Toate acestea îl fac pe bună dreptate şi pe Eugeniu Sperantia să scoată în evidenţă lipsa de precizie a celor trei termeni [24].

Ocupîndu-se în mod special, în capitolul al VI-lea al lucrării *Mecanica socială*, de forţele sociale, Spiru Haret formulează cîteva idei de nuanţă materialistă, care vin în contradicţie cu restul demonstraţiilor cuprinse în primele cinci capitole şi subliniază nota eclectică prezentă încă cu ocazia înşirării elementelor componente ale celor trei factori. Acest lucru este evident atunci cînd el afirmă că mijloacele care au făcut ca societatea omenească să se distingă de animalitate au fost conformaţia mîinii şi limbajul. Este inutil, arată el, de a insista pentru a proba „că primul element, cel mai indispensabil, pentru progresul societăţilor umane a fost mîna, ca instrument de muncă" [25]. Totodată, dîndu-şi probabil seama că determinismul său duce în mod inevitabil la fatalism, Spiru Haret subliniază, nu în aceeaşi măsură şi cu aceeaşi intensitate ca D. Gusti, rolul deosebit pe care-l joacă voinţa, deci un factor de natură ideală, în activitatea fiecărui om.

Mecanica socială a fost semnalată de către C. Rădulescu-Motru ca „un curios simptom al vremii" [26]. Ideea care însoţeşte această caracterizare, deşi prezentată ca o nedumerire, atrage atenţia asupra legăturii în timp dintre evenimentele vremii şi apariţia lucrării lui Spiru Haret. „Cine ar fi crezut — spune Motru — că în mijlocul sbuciumărilor politice petrecute între anii 1907 şi 1910 în România, să se găsească un gînditor, şi încă un gînditor care să fie una şi aceeaşi persoană cu omul politic cel mai amestecat în aceste zbuciumări politice, — un gînditor care să găsească timpul să se reculeagă şi să scrie, fără ură şi părtinire, o *Mecanică socială?*" [27]. Cele două aspecte, tangente după părerea lui C. Rădulescu-Motru doar temporal, în realitate au fost, conform opiniei noastre, esenţial corelate. Lucrul acesta a fost semnalat de Spiru Haret în *Introducerea* la lucrarea sa, pe care o considera nu numai factorul raţionamentului pur, ci şi al observaţiei şi al experienţei sale îndelungate, fapt lesne de constatat din analiza cuprinsului operei sale.

[23] Spiru Haret, *Opere*, vol. X, p. 327.
[24] Eugeniu Sperantia, *Introducere în sociologie*. Tomul I, *Istoria concepţiilor sociologice*, Bucureşti, 1944, p. 356.
[25] *Ibidem*, p. 421.
[26] *Ibidem*, p. 243.
[27] *Ibidem*.

Evenimentele anului 1907 își găsesc ecoul în *Mecanica socială* sub două aspecte mai importante : mai întîi, înarmat cu metodele mecanicii, inadecvate investigației generale asupra vieții sociale, și cu pretenția de a se situa deasupra conflictelor sociale, autorul își exprimă dezaprobarea „teoretică" față de „întreruperile continuității sociale", dintre care fără îndoială a făcut parte și răscoala din 1907 ; în al doilea rînd, străduindu-se să propună anumite soluții care să permită prevenirea și terapia comoțiilor sociale (întreruperile continuității), Spiru Haret nu avea în vedere, desigur, doar generalul, ci înseși realitățile țării noastre. Utopic, el își închipuia că relele sociale se află în injustețea legilor neconforme cu starea reală a corpurilor sociale studiate cu ajutorul principiilor mecanicii, și nu în natura socială a capitalismului, în relațiile sale de producție neconforme cu dezvoltarea forțelor de producție.

Dacă avem în vedere toate acestea, ideile sale despre capital considerat ca o „forță colosală" a progresului social și ca un fapt veșnic al societății omenești, precum și apologia pe care a făcut-o țărilor scandinave, care au reușit, chipurile, să realizeze „civilizația integrală" (exprimarea cea mai intensă în cele trei sensuri — economic, intelectual și moral. — *n.n.*), și prin aceasta apologia societății burgheze sub forma în care ea s-a constituit în cîteva țări, ne dăm seama că *Mecanica socială* nu a fost scrisă, cum pretindea C. Rădulescu-Motru, totalmente „fără părtinire".

Mecanica socială nu se reduce însă la aspectele asupra cărora ne-am oprit pînă acum, aspecte semnalate în mare măsură, după cum am arătat, de acei care s-au ocupat, după moartea lui Spiru Haret, de sociologia sa. Deși deosebit de însemnate, ele nu epuizează, după părerea noastră, conținutul sociologiei acestuia.

Lucrarea de sociologie a lui Spiru Haret își dezvăluie unele însușiri în plus, dintre care cîteva au fost sesizate de recenzenții ei imediați, dar care cu timpul au fost uitate. Ele capătă relief și merită atenție în mod deosebit ca urmare a raportării *Mecanicii sociale* la stadiul actual de dezvoltare a sociologiei mondiale și la problemele care stau în atenția mișcării sociologice din țara noastră. În felul acesta, prezentul, mai bogat în determinări decît trecutul, condiționează o perspectivă istorică care luminează într-o manieră deosebită unele din ideile sociologice ale lui Spiru Haret.

În cele ce urmează ne vom opri pe scurt tocmai asupra cîtorva dintre aceste trăsături.

În primul rînd, este vorba de încercarea pe care a făcut-o Spiru Haret de a introduce matematica în știința sociologică. Cu toate că se înscrie pe calea unor încercări mai vechi de a stabili un anumit contact între disciplinele sociale și matematică, înregistrate de istoria sociologiei, aproape toți recenzenții lucrării *Mecanica socială* au scos-o în evidență ca pe una dintre cele mai de seamă merite ale ei. C. Rădulescu-Motru, după ce subliniază că „scopul principal al autorului era să demonstreze că punerea în ecuațiune a factorilor sociali este cu putință" [28], ajunge la concluzia că, „după citarea scrierii d-lui Haret,

[28] Eugeniu Sperantia, *Introducere în sociologie.* Tomul I, *Istoria Concepțiilor sociologice,* București, 1944, p. 241.

sociologul rămîne convins că apropierea între mecanica rațională și sociologie nu este o simplă petrecere de savant, ci o serioasă problemă, care trebuie elucidată în viitor"[29]. Dim. Pompeiu, celebrul profesor de matematică și mecanică rațională, într-o *Dare de seamă despre „Mécanique sociale"*, publicată în „Revista științifică Adamachi", semnala de asemenea: „Cartea d-lui Haret este o încercare de a aplica aparatul matematic al Mecanicii raționale la studiul fenomenelor sociale"[30]. Dintre recenziile apărute în limbile franceză, engleză, italiană decupăm doar una publicată de ziarul „La Petite République" la 27 decembrie 1912, sub semnătura lui James Laur, avînd următorul titlu semnificativ: *Un mathématicien et ministre d'État roumain met la société humaine en équation* — „C'est un éffort méritoire et utile"[31].

Spiru Haret socotea că scopul aplicării matematicii la sociologie, care „este o știință foarte grea"[32], este de a-i înlesni calea de a face studiul ei mai ușor, mai repede și mai puțin complicat"[33]. Și în continuare: „Metoda ce propunem, oricît de imperfectă ar fi deocamdată și la oricîte greutăți ar da acum loc, este sigur că va putea aduce servicii mari științei sociologice..."[34]. El nutrea convingerea sinceră că introducerea matematicii la studiul sociologic va oferi acestei discipline o metodă sigură de cunoaștere. „Noi ne-am propus în cele ce urmează — spune Spiru Haret în introducerea la lucrarea sa — să expunem o metodă care va permite, credem noi, de a introduce puțin cîte puțin, în studiul problemelor sociale, acea rigoare a argumentării care dă atît de strălucite rezultate în ceea ce se cheamă «științele exacte»"[35]. În același timp, trebuie să notăm că aplicarea matematicii la sociologie nu era pentru Spiru Haret doar o preocupare ideală gratuită, fără rezonanțe sociale, ci urmărea consecințe practice cu implicații în politica vremii. Astfel, el și-a exprimat părerea că formulele matematice vor crea posibilitatea „ca într-o zi, mai mult sau mai puțin îndepărtată, ele să fie suficiente pentru a preciza, cu oarecare anticipație, o stare socială definită prin un număr suficient de condițiuni"[36]. El a dorit ca prin utilizarea matematicii de către științele sociale să se înlăture din viața socială acele metode care se bazează pe „inspirația de moment, hazard sau pasiuni"[37].

Încă din prefața la *Mecanica socială*, Spiru Haret arată că problemele pe care le va ridica atrag deopotrivă atenția matematicienilor și sociologilor. De aceea, pentru familiarizarea sociologilor cu unele probleme matematice pe care le-a folosit în demonstrațiile sale, el scrie capitolul I, intitulat *Amintirea cîtorva noțiuni matematice*, unde se ocupă de variabile și funcții, de determinarea funcțiilor, de reprezentarea variației funcțiilor prin curbe și suprafețe etc. După acest prolog

[29] Eugeniu Sperantia, *Introducere în sociologie*. Tomul I, *Istoria concepțiilor sociologice*, București, 1944, p. 241.
[30] *Ibidem*, p. 269.
[31] *Ibidem*, p. 285.
[32] *Ibidem*, p. 495.
[33] *Ibidem*.
[34] *Ibidem*, p. 496.
[35] *Ibidem*, p. 298.
[36] *Ibidem*, p. 496.
[37] *Ibidem*, p. 300.

exclusiv matematic, capitolul al II-lea abordează efectiv problema introducerii matematicii la cercetarea sociologică. Deoarece acest capitol, intitulat *Întrebuințarea metodei matematice la studiul unor fenomene și probleme sociale*, este cel mai sugestiv în dezvăluirea aspectului de care ne ocupăm, o să-i dăm o atenție ceva mai pronunțată.

Luînd ca exemplu fenomenul mortalității, al cărui indice variază în funcție de numeroase circumstanțe, ca, de pildă, vîrsta, condițiile climatice, condițiile igienice, bogăția sau sărăcia solului care asigură mijloacele de existență ale populației, cauze accidentale etc., Spiru Haret introduce noțiunea de *ecuație a unui fenomen social*. În cazul dat, dacă reprezentăm prin literele x, y, z, t, u..., valoarea diverselor elemente care intervin în soluționarea problemei, valorile vor fi legate între ele prin ecuația F (x, y, z, t, u, ...) = 0, care nu este altceva decît ecuația indicelui mortalității, adică al fenomenului dat. Această ecuație este suficientă pentru a obține valoarea unuia dintre elementele problemei, de pildă a lui u : u = (x, y, z, t, ...), ceea ce înseamnă că u este o funcție a diverselor variabile x, y, z, t... Dar pentru a afla valoarea lui u trebuie să găsim forma funcției F, ceea ce este foarte greu cînd numărul variabilelor este mare. În acest caz sîntem obligați să recurgem la simplificări și la metodele de aproximare pe care eventual problema cercetată le comportă.

În exemplul luat, printre toate cauzele care determină indicele mortalității se poate admite că vîrsta este aceea care are mai mare influență. Cînd acțiunea celorlalți factori este mai considerabilă decît cea a vîrstei, acest caz va fi un simplu accident, o perturbație a acțiunii principale. Admițînd pentru moment că vîrsta (x) este singura variabilă de care depinde indicele mortalității (y), găsim ecuația y = F (x). Ea nu reprezintă, desigur, decît într-o formă aproximativă legea mortalității, deoarece am neglijat o serie de circumstanțe ale fenomenului. Ulterior, prin observație, urmărind variația succesivă a condițiilor climatice, igienice etc., vom putea aduce ecuației respective toate corecțiile necesare pentru ca ea să reprezinte fenomenul în toate circumstanțele sale.

Plecînd de la acest caz particular, Spiru Haret ajunge la concluzia că teoria funcțiilor și metoda aproximației succesive pot fi aplicate fiecărui fenomen social : „În fiecare fenomen social se poate distinge un oarecare număr de elemente variabile de o asemenea condiție încît de variația unuia depinde variația tuturor celorlalte“ [38].

Încercarea lui Spiru Haret de a utiliza matematicile în sociologie suferă, fără nici o îndoială, nenumărate limitări, dintre care ne rezumăm să evidențiem doar una care ni se pare esențială. Spiru Haret nu are doar pretenția, întru totul justificată de dialectica dezvoltării științelor naturii și sociale, de a aplica unele metode, procedee matematice întrebuințate în mecanică la studiul fenomenelor sociale. Neținînd seama de complexitatea formei de mișcare socială în raport cu cea mecanică, el a vrut să transforme sociologia într-o disciplină mecanică. „Sociologia — spunea pe bună dreptate Petre Andrei referin-

[38] Eugeniu Sperantia, *Introducere în sociologie*. Tomul I, *Istoria concepțiilor sociologice*, București, 1944, p. 314.

du-se la *Mecanica socială* — trebuie, fără îndoială, să cerceteze și aspectul cantitativ al fenomenelor, și face aceasta prin *metoda statistică*, dar nu poate neglija ceea ce e esențial pentru societate, caracterul ei calitativ, psihic, complect deosebit de tot ceea ce este mecanic" [39]. Spiru Haret, aplicînd matematicile la studiul fenomenelor sociale, a omis esențialul, și anume faptul că matematica nu poate fi utilizată pentru a dezvălui laturile calitative ale fenomenelor sociale, ci doar ca o metodă de analiză a laturii cantitative a acestora. Aici se află cheia eșecului încercării sale de altfel merituoase. Doar pe baza unei concepții și a unei metodologii generale științifice, așa după cum a dovedit-o practica cercetărilor sociologice concrete, se pot face încercări reușite de a aplica metodele de cercetare matematică la studiul societății și se pot obține rezultate valoroase.

Cu toate insuficiențele ei, străduința lui Spiru Haret de a introduce matematica în cercetarea fenomenelor vieții sociale trebuie reținută ca unul dintre cele mai însemnate aspecte ale sociologiei sale, avînd semnificații multiple. Raportată la prezent, ea se înfățișează ca o intuire remarcabilă a pulsului dezvoltării științelor sociale, care astăzi, după cum se știe, folosesc pe larg procedeele matematice în cercetările întreprinse. În al doilea rînd, Spiru Haret a exprimat cu deosebită claritate, deși nu fără unele exagerări empiriste, ideea că numai avînd ca sursă cercetarea nemijlocită, am putea spune concretă, folosind un termen actual, știința sociologică va putea înregistra progrese însemnate. El subliniază de nenumărate ori rolul inegalabil al observației directe în furnizarea datelor necesare mersului înainte al investigațiilor asupra fenomenelor sociale.

Conform opiniei sale, punerea în ecuație a fenomenelor sociale și folosirea metodei aproximației succesive sînt posibile doar atunci cînd în prealabil fenomenele sociale au fost urmărite prin observație. El propune ca studiul unui fenomen social să se reducă „la un studiu analitic, în care observația — și experiența în cazuri foarte rare, acolo unde ea poate fi posibilă — intervine pentru a furniza datele numerice ale problemei și mijloacele pentru determinarea formei funcțiilor" [40]. Matematica poate fi un mijloc de cunoaștere a legilor sociale numai dacă are la bază datele furnizate de observație, date pe care caută să le ordoneze. După părerea sa, observația stă la baza legii continuității, iar axiomele aplicate la dinamica socială nu pot fi admise, „decît cu condiția ca să fie confirmate prin verificarea consecințelor lor" [41]. „Verificarea însă se va face treptat, cu timpul, și va consta în aceea că cu încetul se vor aduna observații de fapte sociale" [42]. Dacă în științele naturii există legi pe care le putem exprima prin formule simple, cum este, de pildă, cazul atracției universale, în sociologie „vor trebui încă mulți ani de studiu și observație înainte de a se degaja oarecare legi generale. Pînă atunci noi vom fi obligați să ne mulțumim

[39] Petre Andrei, *Sociologie generală*, p. 98.
[40] *Ibidem*, p. 318.
[41] *Ibidem*, p. 491.
[42] *Ibidem*.

a introduce în studiile noastre și în ecuațiile pe care reușim să le stabilim numai legi empirice..." [43].

Prin această latură a concepției sale, chiar dacă nu a trecut efectiv la studiul practic, Spiru Haret se dovedește un precursor al sociologiei noastre concrete și, îndeosebi prin semnalarea importanței observației, un precursor al școlii sociologice de la București, fondată de D. Gusti. Astăzi, cînd cercetarea sociologică concretă a luat proporții însemnate în sociologia mondială și cînd la noi în țară s-au obținut deja pe această cale unele rezultate, considerăm că nu este lipsită de importanță încercarea de a atrage atenția asupra unor tradiții existente în această privință în istoria sociologiei românești.

În al treilea rînd, Spiru Haret face o primă încercare, demnă de semnalat în sociologia noastră, de a folosi modelul în scopul dezvoltării cercetării sociale. Prin această trăsătură, avînd în vedere tendința prezentă în sociologia contemporană de a utiliza avantajele gnoseologice ale modelului, sociologia lui Spiru Haret se afirmă cu încă o notă ce are rezonanțe în prezent.

Plecînd de la ideea deseori afirmată că studiul societății este un fenomen complex, greu accesibil, Spiru Haret propune conștient stabilirea unor analogii cu fenomenele mecanice accesibile și mai ușor de cunoscut cu ajutorul matematicii. Acest fapt reprezintă, așa după cum am mai arătat cu ocazia semnalării mecanismului ei, punctul de plecare și scheletul întregii *Mecanici sociale*.

Sociologia, urmărind evoluția societății, este prin aceasta un studiu de mișcare, raționează Spiru Haret. Însă știința mișcării *in abstracto* este mecanica rațională. Aceasta înseamnă că aportul științific și chiar postulatele ei vor putea fi aplicabile sociologiei. Așa se face că, pe parcursul lucrării, Spiru Haret rezolvă problemele obișnuite de mecanică rațională cu ajutorul matematicii, iar la sfîrșitul fiecărei operații rezultatele sînt interpretate și traduse într-un limbaj sociologic. Acolo unde matematicianul întrebuințează elementele abstracte de punct, masă, viteză etc., Spiru Haret folosește, cu o corespondență aproape perfectă, noțiunile de individ, societate, mișcare socială etc.

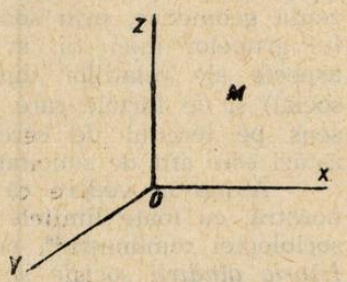
Cel mai simplu analogon folosit de Spiru Haret este acela al spațiului material, care se substituie spațiului social. Folosindu-l, el ajunge, printre altele, să afirme că în studiul problemelor sociale modul de reprezentare este asemănător celui din mecanică.

La fel cum în mecanică poziția unui punct material se determină cu ajutorul a trei coordonate, tot așa și în sociologie poziția socială a unui individ trebuie raportată la trei sisteme de referință (x = elementul economic, y = intelectual și z = moral). „Noi vom numi *starea socială* sau *situația socială* a unui individ — arată Spiru Haret — starea definită prin ansamblul a trei mărimi care reprezintă avuția sa economică, avuția sa intelectuală și avuția sa morală" [44]. Dacă vom lua trei axe rectangulare OX, OY și OZ, vom putea constitui punctul M, ale cărui coordonate sînt valorile x, y și z relative la un individ dat și la un moment dat : „Cele trei axe ox, oy, oz definesc un spațiu pe

[43] Petre Andrei, *Sociologie generală*, p. 329.
[44] *Ibidem*, p. 332.

care noi îl vom defini *spațiul social*. Dacă se dau coordonatele x, y și z ale unui individ, se definește prin aceasta poziția sa în spațiul social" [45].

Analogia dintre spațiul material și cel social reprezintă pentru Spiru Haret doar un punct de plecare sau, folosind expresia sa, o primă aproximație pe calea cunoașterii fenomenelor sociale. Numărul variabilelor sociale poate fi 1, 2, 3, dar poate fi și mai mare decît trei. În acest caz, spațiul social va fi un spațiu cu mai mult de trei dimensiuni, un hiperspațiu. Reprezentarea geometrică a acestui spațiu nu va putea fi făcută, spune Haret, cu mijloacele stabilite în *Mecanica socială*, ele vor trebui generalizate pentru acest spațiu cu mai mult de trei dimensiuni. Această etapă ar fi o altă aproximație, am putea spune un alt model, mai perfect, în procesul cunoașterii fenomenelor sociale. Această precizare cu privire la trecerea în cunoașterea socială de la un model mai puțin adecvat, însă necesar, pe o anumită treaptă a dezvoltării cunoașterii, la altul mai adecvat, precum și afirmarea deschisă a legăturii strînse care trebuie să existe între folosirea unui model și observație în scopul verificării justeței lui sînt idei care nu pot să nu fie recunoscute la lectura *Mecanicii sociale*.



Folosirea de către Spiru Haret a modelului în studiul vieții sociale prezintă nenumărate deficiențe principiale care nu pot fi trecute cu vederea. El a folosit modelul mecanic în cercetarea vieții sociale fără a cunoaște distincția calitativă dintre fenomenele sociale și cele economice. În aceste condiții, modelul său general este un analogon care reprezintă un original complex, pe baza unor analogii neesențiale și care, prin urmare, înseamnă nu atît o încercare de abstractizare, cît una de simplificare a realității studiate. Totodată, analogia mecanică-sociologie a apreciat-o ca fiind generală, adică cu aplicabilitate în toate domeniile vieții sociale, dîndu-i prin aceasta caracterul unei metodologii, și nu doar al unui procedeu eventual de cercetare a unor aspecte particulare ale vieții sociale, menit să facă mai accesibilă înțelegerea complexității organismului social. Spunînd toate acestea, nu vrem să negăm posibilitatea folosirii unor modele mecanice în studierea unor laturi ale vieții sociale sau în expunerea rezultatelor cunoașterii ei. Avem în această privință exemplul lui Engels, care, mai ales în *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, a comparat istoria cu o rezultantă, cu un paralelogram de forțe care subsumează activitatea deseori contradictorie a oamenilor.

În al patrulea rînd, lectorul *Mecanicii sociale*, cît de cît inițiat în problemele sociologiei, nu poate să nu observe o oarecare similitudine între preocupările autorului ei și ale unor curente sociologice contemporane și în special ale sociometriei.

Asemănător cu reprezentanții sociometriei, Spiru Haret și-a propus să determine starea socială a individului cu ajutorul matematicii. Și ca

[45] Petre Andrei, *Sociologie generală*, p. 333.

acest lucru să fie posibil, el a propus cu curaj cuantificarea avuției economice, intelectuale și morale a individului, deși, pe vremea aceea, un astfel de procedeu nu era încă folosit. Străduindu-se să exprime prin reprezentări grafice poziția socială a individului și fluctuațiile ei și vorbind chiar despre o geometrie a vieții sociale, Spiru Haret a anticipat într-o măsură însemnată încercările sociometriștilor de a reprezenta geometric, prin sociograme, relațiile interindividuale de la nivelul grupelor mici. Și, în sfîrșit, ocupîndu-se, printre altele, de unele aspecte ale relațiilor dintre indivizi în cadrul corpului social (grup social) și de forțele care le condiționează, el s-a situat într-un anumit sens pe terenul de cercetare sociologică a „relațiilor umane", care astăzi este atît de solicitat în special în sociologia burgheză.

Avînd în vedere că aspectele semnalate constituie, după părerea noastră, cu toate limitele lor, meritele incontestabile pe linia afirmării sociologiei românești [46], ne exprimăm regretul că ele au fost omise în *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*. Firul recunoașterii de către critica vremii a unor merite autentice ale *Mecanicii sociale*, rupt pentru moment, trebuie reînnodat și consolidat prin dezvăluirea acelor idei care au o importanță certă dacă sînt raportate la stadiul actual de dezvoltare a sociologiei.

[46] Multe tratate de istoria sociologiei semnalează numele lui Spiru Haret ca pe unul dintre reprezentanții importanți ai mecanicismului în sociologie. Acesta este, de exemplu, cazul lucrării *Contemporary Sociological Theories*, scrisă de Pitirim Sorokin (Harper and Brothers, U.S.A., 1928).

DETERMINISM ȘI INDETERMINISM ÎN PSIHOSOCIOLOGIA LUI D. DRĂGHICESCU

DE

VIRGIL CONSTANTINESCU

Vasta și contradictoria operă a lui Drăghicescu nu poate fi analizată într-un studiu de proporțiile celui de față, date fiind atît complexitatea problematicii abordate, cît și traiectoria de evoluție a gîndirii lui. De aceea, în rîndurile de față vom urmări doar o analiză a unui singur aspect cuprins în lucrările sociologului, aspect care privește contradicția dintre determinism și indeterminism. Mai întîi se impun însă cîteva considerații asupra cadrului istoric și climatului de idei existente în acea vreme.

1. DRĂGHICESCU ȘI CURENTELE SOCIOLOGICE DIN EPOCA SA

Dimitrie Drăghicescu (1875—1945) și-a început activitatea sa publicistică în primii ani ai secolului nostru, moment cînd pe plan sociologic se confruntau două tendințe idealiste la fel de influente și față de care nu putea rămîne indiferentă nici o personalitate cu preocupări în acest domeniu. Una dintre acestea era condusă cu autoritate recunoscută de către Durkheim, iar cealaltă avea ca promotor pe Tarde, a cărui gîndire subtilă și rafinată se impusese atenției publice încă de la primele sale lucrări.

Emile Durkheim, pornind de la ideea existenței faptului social (pe care-l concepe ca pe un fapt instituțional și nu material [1]), ajunge la conturarea unei imagini mecaniciste asupra societății, astfel încît individul este dizolvat în realitatea colectivă [2], fără a se distinge din aceasta.

G. Tarde, dimpotrivă, concepînd societatea ca pe „o grupare de oameni care se imită“ [3], pare a reduce relațiile sociale la o sumă com-

[1] Vezi, în acest sens, E. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, 1910, p. 38.

[2] E. Durkheim, *Le suicide*, Ed. nouv., Paris, Felix Alcan, 1910, p. XI.

[3] Vezi G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, ed. a 5-a, Paris, 1906, p. 28.

Rev. filoz., **13**, 6, p. 775—788, București, 1966.

plexă de acte intercerebrale, așa încît societatea, după Tarde, coincide cu un tip misterios de fenomene de factură interpsihică. În felul acesta, G. Tarde dizolvă societatea în individ și relațiile sociale în relațiile intercerebrale. Astfel, în timp ce Durkheim presupune — la nivelul fenomenelor sociale — un determinism de factură mecanicistă, similar aceluia din domeniul realității fizice, G. Tarde contestă dreptul la existență oricărei necesități sociale, respingînd determinismul la nivelul raporturilor umane.

Drăghicescu a încercat să se delimiteze atît de doctrina sociologistă a lui Durkheim, cît și de concepția psihologistă a lui G. Tarde, devenind adept al orientării psihosociologiste exprimată de către Eugen de Roberty [4], după care societatea este o rezultantă a diverselor forme de interacțiune [5], o formă specială de energie generală interumană [6]. După de Roberty, esența societății ar coincide cu un pretins psihic colectiv, cu un spirit public obiectiv, care este asimilat prin interacțiune de către conștiința individuală, fără ca aceasta să se confunde și să se reducă la acel spirit. Prin această tentativă, orientarea psihosociologistă urmărește să evite atît determinismul de formă mecanicistă propriu concepției lui Durkheim, cît și psihologismul de nuanță cvasisubiectivistă, caracteristic gîndirii lui G. Tarde.

Cu toată această nedelimitare tranșantă față de cele două orientări amintite, cercetările lui Drăghicescu s-au impus atenției specialiștilor prin originalitatea lor, ceea ce a făcut din sociologul român o personalitate de real prestigiu internațional. În acest sens, tratatele de sociologie și de istoria sociologiei, cît și lucrările de psihologie socială, pun în evidență contribuția lucrărilor lui Drăghicescu la elucidarea tezelor școlii psihosociologiste căreia i-a aparținut, insistîndu-se de multe ori asupra meritelor sale [7].

---

[4] Vezi, în acest sens, D. Drăghicescu, *Psihologia socială*, București, 1905, p. 15.

[5] Vezi, în acest sens, P. A. Sorokin, *Les théories sociologiques contemporaines*, Paris, Payot, 1938, p. 301.

[6] Iată cum prezintă E. de Roberty atît caracteristica fundamentală a societății de a fi un tip de energie colectivă, cît și apartenența lui Drăghicescu la orientarea sa psihosociologistă (acest din urmă aspect îl comunică indirect). Citățm: „După o justă remarcă a d-lui Drăghicescu — notează E. de Roberty —, remarcă ce întărește principala mea teză estetică..., în societate, în întreg grupul social și nu în individ ca atare, se formează și apare excedentul de energie despre care se vorbește. Marele savant, marele filozof, marele om de acțiune nu sînt ei oare, ca și artistul de talent sau de geniu, produsul unei supraabundențe de energie colectivă, în cutare sau cutare domeniu social particular?" (E. de Roberty, *Sociologie de l'action*, Paris, F. Alcan, 1908, p. 245).

[7] P. A. Sorokin, referindu-se la cartea lui Drăghicescu intitulată *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social* (Paris, F. Alcan, 1904), nota: „Cartea lui Drăghicescu este vrednică de toată stima din acest punct de vedere. El a arătat, fără îndoială, mai clar ca oricare altul, existența unei corelații între procesele sociale și psihologice, corelație în care procesele psihologice sînt interpretate ca rezultatul proceselor sociale de interacțiune". În continuare, Sorokin face o prezentare sintetică a punctului de vedere exprimat de Drăghicescu, consemnînd originalitatea și valoarea operei sale (Vezi P. A. Sorokin, *op. cit.*, p. 310, 311, 312). E. de Roberty menționa: „Ni se va permite de a reaminti aici ceea ce noi spuneam acum 4 ani în urmă" (se face aluzie la cartea *Sociologie de l'action*, Paris, F. Alcan, 1908, p. 205. — *n.n.*): „Sociologului român D. Drăghicescu... lumea savantă îi datorează una dintre cele mai profunde,

În țara noastră, Drăghicescu a fost cunoscut la vremea sa mai ales prin activitatea sa universitară, desfășurată la București între anii 1905 și 1911, la catedra denumită cîteodată de „sociologie", iar altă dată de „psihologie socială" [8], în timp ce opera sa a avut o circulație relativ restrînsă datorită și faptului că, în marea lor majoritate, lucrările și le-a redactat în limba franceză și numai cîteva au fost publicate în limba română, încît, în mod nejustificat, numele lui Drăghicescu este cu mici excepții, aproape uitat.

2. CONCEPȚIA LUI DRĂGHICESCU ASUPRA DETERMINISMULUI DIN NATURĂ ȘI VALOAREA EI ÎN EPOCĂ

La începutul secolului al XX-lea, cînd Drăghicescu începe să se manifeste în publicistică, în țara noastră capătă o relativă răspîndire materialismul naturalist sub influența lui Haeckel și a darvinismului, mai ales prin cursurile ținute la facultățile de științe naturale și medicină, cît și prin lucrări publicate de către oameni de știință ca : Gr. Cobîlcescu, Gr. Ștefănescu, D. Brîndza, D. Grecescu, D. Voinov, N. Leon și alții [9]. În același timp, idealismul își intensifică propaganda fideistă, adoptînd modalități rafinate de influență și de combatere a materialismului, fie sub forma energetismului (C. Antoniade [10], C. Rădulescu-Motru [11] etc.), fie sub forma spiritualismului doctrinar de pretinsă ținută universitară al d-rului Paulescu. De altfel, din această perioadă datează memorabila dispută dintre Paulescu (care respinge darvinismul ca „nefiind probat și fiind în contrazicere cu fapte bine stabilite" [12]) și dr. N. Leon, care era unul dintre promotorii autorizați ai teoriei generației spontanee, emisă de Haeckel, și a evoluționismului darvinist.

Drăghicescu n-a intervenit în desfășurarea polemicii după cîte cunoaștem pînă în prezent (el nefiind în primul rînd naturalist), dar în lucrările sale întîlnim suficiente referiri la probleme ce privesc mate-

---

dintre cele mai fine interpretări ale tezei neopozitiviste cunoscute, de obicei, sub numele de teoria biosocială (de asemenea corolarul acestei teorii) afirmînd că sociologia este știința fundamentală a spiritului" (E. de Roberty, *Les concepts de la raison et les lois de l'univers*, Paris, Alcan, 1912, p. 170—171).

[8] Date privitoare la perioada universitară a lui Drăghicescu am reținut din lucrarea lui N. Popescu-Spineni, intitulată *Contribuțiuni la istoria învățămîntului superior* (București, 1928), din care reproducem următoarele: „Între 1904 și 1912 s-a adăugat și apoi s-a șters, la secția de filozofie, o conferință uneori intitulată Catedră de psihologie socială sau sociologie. Cursul, la început liber, a fost făcut de D. Drăghicescu (p. 27)". Apoi Popescu-Spineni adaugă : „D. Drăghicescu a fost numit pe ziua de 1 aprilie 1905 în postul creat din nou de conferențiar pentru psihologie socială". Prin adresa nr. 18 005/1905, la 2 martie 1906, ministerul comunică facultății că a încredințat cu începere de la 1 aprilie aceluiași Drăghicescu suplinirea catedrei de psihologie socială, creată de curînd. În programa cursurilor pe 1910/11, Drăghicescu a trecut la sociologie (p. 27—28).

[9] Vezi în acest sens, *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1964, p. 308.

[10] Vezi C. Antoniade, *Iluziunea realistă*, București, 1907.

[11] C. Rădulescu-Motru, *Știință și energie*, București, 1902.

[12] N. C. Paulescu, *Generațiunea spontanee și darvinismul*, București, 1904, p. 15.

rialitatea lumii și determinismul materialist, încît putem să apreciem atitudinea sa în cadrul opoziției conflictuale dintre materialism și idealism de la începutul secolului nostru, cît și orientarea de ansamblu a gîndirii sale în acest context.

Drăghicescu, deși face numeroase referiri la legile naturii și la evoluția lor în timp, totuși în explicațiile sale ample și de multe ori minuțioase, privitoare la fenomenele din univers și la legitatea lor nu pornește de la cercetările oamenilor de știință, ci are ca premise ideile naturaliste ale lui Spencer, mai ales cele cuprinse în lucrarea acestuia intitulată *Primele principii*. El însă nu continuă eroarea lui Spencer, așa cum vom vedea, de a extinde legile naturii la nivelul fenomenelor sociale, ci, distingînd între determinismul din natură și cel din societate, delimitează fără echivoc cele două sfere ale existenței. Această delimitare însă, realizată pe un suport neștiințific, îl duce pe Drăghicescu la concluzii eronate, întrucîtva asemănătoare neokantienilor, care refuzau raporturilor sociale o desfășurare legică, o regularitate. Naturii însă Drăghicescu îi recunoaște legitatea internă și determinismul intrinsec.

Natura și determinismul natural

Drăghicescu se preocupă de studiul fenomenelor naturii nu din motivele „profesionale" ale unui naturalist, așa cum s-a mai notat, ci în primul rînd din cerința dominantă de a distinge determinismul din natură de cel din societate, precum și cu intenția evidentă de a preciza specificul legilor ce particularizează cele două resorturi ale existenței.

Urmărind să prezinte, prin note de contrast, determinismul din natură comparativ cu cel din societate, Drăghicescu notează : „Determinismul natural, mecanic, implică o necesitate fixă, absolut riguroasă, cel social presupune o necesitate schimbătoare, provizorie. Unul se poate formula în legi permanente ; altul nu se poate schița decît în formule de legi provizorii, chiar efemere" [13]. Determinismul mecanic, considerat drept caracter definitoriu al texturii relațiilor naturale, asociat unor legi cu durată permanentă, în opoziție cu „necesitatea schimbătoare" și legile provizorii din cadrul relațiilor sociale, reprezintă la Drăghicescu influențe ale filozofiei neokantiene, în special ale lui Rickert, după care conceptul istoric ar fi predispus prin excelență spre individualizare, și nu spre generalizare [14], cum s-ar întîmpla în natură. Cu toate acestea, valoroase apar în concepția lui Drăghicescu recunoașterea determinismului ca proprietate intrinsecă naturii și susținerea substratului obiectiv în care se constituie legile fixe ale naturii și se desfășoară ele în mod procesual. De altfel, determinismul natural și necesitatea caracteristică fenomenelor din natură în gîndirea lui Drăghicescu decurg din însăși existența obiectivă a naturii, din faptul că natura își are cauza sa în sine, și nu în ceva exterior ei. „În natură —

[13] D. Drăghicescu, *Determinismul social și procesul istoric*, în volumul *Aspecte din filozofia contemporană*, București, 1919, p. 193.

[14] Vezi, în acest sens, H. Rickert, *Kulturwisenschaft und Naturwisenschaft*, 1899.

scrie autorul —, fenomenele în imensa lor majoritate se efectuează independent de noi, fără noi și chiar contra noastră" [15]. Această idee nu apare ca un moment spontan în gîndirea lui Drăghicescu și nici ca o prezență singulară în scrierile sociologului, ci reprezintă coordonatele definitorii pentru concepția sa din perioada de tinerețe. În mai toate lucrările din această etapă întîlnim formulări asemănătoare celor menționate, astfel încît ele constituie convingeri ale sale, și nu simple sclipiri sporadice cu caracter materialist. În cartea sa *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social*, care a avut o circulație cel puțin europeană, Drăghicescu revine insistent asupra caracterului obiectiv al fenomenelor naturii, notînd printre altele : „Chimistul stabilește formulele sale, dar legile chimice sînt realizate în natură fără intervenția sa" [16]. În aceeași lucrare, autorul adaugă : „Exactitatea legilor, pe care ei le-au descoperit (e vorba de Arhimede, Ampère, Gay-Lussac, Newton etc. — *n.n.*), ține de faptul că legile existau în mod efectiv în realitate și că ele erau exacte, definite" [17], altfel ei n-ar fi avut ce descoperi. Încercînd o cuprindere sintetică a celor reproduse mai sus, se poate observa cum, în concepția lui Drăghicescu, obiectivității fenomenelor naturii i se adaugă o nuanță pe cît de importantă, pe atît de semnificativă pentru conținutul determinismului materialist, nuanță ce ține de raportul dintre cunoaștere și obiectul procesului cunoașterii. În acest sens, existența legilor naturii — în gîndirea lui Drăghicescu — nu este dependentă de actul reflectării, deci actul reflectării nu poate fi considerat drept cauză generatoare a acestor legi, ci, prin acesta, numai se constată prezența și desfășurarea lor procesuală. Potrivit punctului de vedere al lui Drăghicescu, efortul cercetătorului, al savantului nu constă în a introduce în natură o anumită ordine sau legi imaginate arbitrar, ci în a descoperi și studia legile existente în natură, care se produc indiferent dacă sînt sau nu cunoscute. „Ca și fenomenele — scrie Drăghicescu —, legile — aceste raporturi de succesiune și conexiune — se vor împlini, după ce le vei fi descoperit, ca și mai înainte, în afară de orice intervenire a ta și contra ta" [18]. E drept că reducerea legii la simple raporturi de succesiune și conexiune coincide la Drăghicescu cu o tendință de schematizare a conținutului legii și cu nedeterminarea logică a particularităților ce o individualizează în cadrul sistemului de relații obiective. Totuși, dincolo de această limită (care nu interesează prezentul studiu) se impune atenției concepția materialistă a lui Drăghicescu referitoare la determinismul monist și la obiectivitatea legilor naturii, ceea ce-l apropie pe gînditor de viziunea naturaliștilor din acea perioadă, opunîndu-l în același timp atît orientării idealiste de factură spiritualistă (Paulescu, A. C. Cuza etc.), cît și liniei energetiștilor, reprezentată de Rădulescu-Motru etc., care, pornind de la energie ca entitate unificatoare a obiectului cu subiectul, fie că ajungeau la actul genezei

[15] D. Drăghicescu, *Știință și practică socială*, Berlin, 1903, în volumul *Omagiu lui C. Dimitrescu-Iași*, București, 1903, p. 269.
[16] Idem, *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social*, Paris, F. Alcan, 1904, p. 8.
[17] *Ibidem*, p. 93.
[18] Idem, *Știință și practică socială*, p. 269.

inițiale (Rădulescu-Motru [19]), fie că puneau în dependență obiectul cunoașterii de subiectul cunoscător [20].

Pornind de la aceste idei cu pronunțată rezonanță materialistă, considerăm nepotrivite aprecierile ce i s-au făcut lui Drăghicescu în lucrarea *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România* [21], unde-l găsim alăturat — într-o viziune unilaterală — pe Drăghicescu lui Rădulescu-Motru, C. Antoniade, M. Strajanu și G. G. Antonescu, împreună cu care, se menționează în lucrare, ar fi răspîndit idealismul și misticismul sub diferite forme. Urmărind să fixeze locul lui Drăghicescu în cadrul culturii românești, lucrarea sus-menționată are în vedere exclusiv scrierile cu caracter mistic și fideist ale sociologului, fără a se consemna contribuția acestuia pe linia materialismului naturalist din lucrările elaborate în perioada de tinerețe, care de altfel l-au și consacrat ca gînditor de talie internațională [22]. De altfel, chiar în perioada în care Drăghicescu începe să abordeze teme cu caracter religios, perioadă pe care în mod convențional am putea-o considera ca începînd cu lucrarea *Reînnoirea religioasă și războiul mondial* [23], Drăghicescu nu abandonează cercetarea în spirit pozitiv a unor subiecte de utilitate majoră și nici nu este continuu preocupat de a ajusta conținutul materialului investigat la tiparele dogmelor religioase. E drept că, pînă la apariția lucrării sus-notate, nu întîlnim în cadrul scrierilor sale teme abordate de pe poziții religioase, dar nici după această dată nu vom găsi un Drăghicescu obsedat exclusiv de subiecte cu caracter mistic, ci asistăm la o curioasă succesiune de lucrări unde alternează titluri de orientare mistică cu titluri de factură pozitivă [24].

---

[19] C. Rădulescu-Motru scria în 1902: „Toate cîte ni se înfățișează și toate cîte se vor mai înfățișa în lume pe viitor sînt datorite odată pentru totdeauna energiei, ce durează dintru început, sînt izvorîte din actul de creațiune ce s-a sfîrșit odată cu începutul. Nici procedeurile misterioase ale naturii, nici progresele atinse de știință nu pot înfrînge această lege fundamentală" (*Știință și energie*, București, 1902, p. 86).

[20] C. Antoniade, *Iluziunea realistă*, București, 1907, p. 5—6.

[21] Redăm nota din lucrarea citată unde este menționat numele lui Drăghicescu și apar considerații la adresa operei sale: „Dezvoltarea materialismului naturalist și răspîndirea lui în pături largi de intelectuali și muncitori au determinat clasele dominante să treacă la ofensiva împotriva științei și materialismului. Această reacțiune s-a manifestat fie prin susținerea misticismului religios (A. C. Cuza, N. Paulescu, teologii), fie prin respingerea materialismului naturalist de pe pozițiile idealismului filozofic (C. Rădulescu-Motru, G. G. Antonescu, C. Antoniade, D. Drăghicescu, M. Strajanu ș.a.) (p. 378).

[22] Redăm titlurile acestor opere în ordinea apariției lor: *Le problème du déterminisme social*, Ed. de la Grande Frence, Paris, 1903; *Știință și practică socială*, 1903; *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social*, 1904; *Din psihologia poporului român*, 1907; *Problema conștiinței*, 1907; *Ideal creator*, 1914 etc.

[23] *Le renouveau religieux et la guerre mondiale*, București, 1916.

[24] Pentru o sumară, dar sugestivă informare în acest sens, reproducem cîteva din titlurile apărute în cea de-a doua perioadă a activității sale publicistice: *„Înțelesul jertfei pentru patrie*, București, 1916; *La Transylvanie*, Paris, Felix Alcan, 1918; *Les roumains de Serbie*, Imp. Dubois et Bauer, Paris, 1919 (o prezentare de date etno-psihologice asupra românilor din Serbia; lucrarea conține și cîteva hărți explicative); *Partide politice și clase sociale*, București, 1922 (unde Drăghicescu concepe o schiță de reformă cu caracter liberalist și iluminist în cadrul sectorului industrial, în direcția mă-

E drept că, în cadrul unei „bibliografii Drăghicescu", titlurile cu rezonanță mistică adumbresc valoarea și prestigiul scrierilor sale anterioare cu conținut pozitiv. Totuși, acestea din urmă au avut rolul de a se opune unor teze idealiste cu caracter oficial expuse de persoane influente, mergînd pe linia promovată de către naturaliștii din țara noastră în acea vreme și al căror conținut trebuie avut în vedere. Astfel, în timp ce dr. Paulescu și succesorii săi idealiști respingeau evoluționismul și făceau eforturi evidente pentru „a demonstra" pretinsa origine divină a omului, Drăghicescu susținea proveniența omului din regnul animal și considera procesul muncii [25] drept actul devenirii ființei umane, idee care merită să ne preocupe, fie și fugitiv, tocmai pentru a surprinde particularitățile gîndirii sale. Drăghicescu nu acceptă, e drept, ideea darvinistă a descinderii omului din maimuță, pentru pretinse motive de ordin moral, stabilind geneza omului din primele vertebrate. considerate de el reptilele uriașe. În acest sens, menționează că „...oamenii în general, departe de a o avea de la maimuță (e vorba de mînă. — *n.n.*), par a o avea de la specii extrem de îndepărtate de el ; aceasta este un organ pe care omul l-a moștenit de la primele vertebrate apărute pe pămînt. Aceste prime vertebrate care erau cvadrumanele și patrupedele, n-au fost, spune el, decît o formă evolutivă posterioară, foarte tîrzie. Degetul cel mare, cu pulpa sa groasă, degetele mobile și bine proporționate, omul le moștenește de la reptile, care sînt primele cvadrumane, astfel încît structura picioarelor lor seamănă mult cu aceea a mîinilor omului" [26]. Deși probele invocate de către autor nu concordă cu datele științelor naturii, totuși ele nu sînt lipsite de orice sens. Ideea genezei animale a omului în contextul condițiilor de luptă dintre materialism și idealism din țara noastră din acea perioadă are o importanță ideologică deosebită, impunîndu-se printr-o anume valoare de ordin prin-

---

ririi productivității muncii în acest domeniu) ; *Reforma electorală*, București, 1926 (titlul ne sugerează conținutul) ; *La réalité de l'esprit*, Paris, Felix Alcan, 1928 (expunere interesantă de teze epistemologice, etnografice și psihosociologice) ; *La nouvelle cité de Dieu*, I *(La voi)*, editeur Marcella Lasage, Paris, 1929 ; *Droit, morale et religion*, ed. Archives de Philosophie du Droit et de la Sociologie juridique, Paris, Recueil Sirey, 1932 ; *Vérité et révélation*, vol. I și II, Paris, Felix Alcan, 1934 (în aceste două volume, Drăghicescu încearcă o paradoxală „acordare" (prin explicații forțate și curioase) a progresului științei și tehnicii cu versetele biblice) ; *Philosophie du droit et droit naturel*, ed. Archives du Droit et de Sociologie juridique, Recueil Sirey, Paris, 1935 (întîlnim încercări ale gînditorului de a explica originile dreptului și interferența acestui domeniu cu sfera moralei) ; *Réflexions sur l'origine et la destinée de l'homme*, București, 1939 (o investigație privitoare la originea și evoluția omului pe pămînt ; în această lucrare, Drăghicescu intuiește rolul procesului muncii în dezvoltarea facultăților intelectuale ale omului, precum și corelația dintre activitatea mîinii și complicarea actelor cerebrale. În expunerea noastră vom face referiri la această lucrare) ; *L'Ethique chrétienne et le machinisme*, București, 1939 (lucrare al cărei titlu ne scutește de orice explicație suplimentară) ; *Originea și rostul ideii de Dumnezeu*, București, 1942 (care, cu mici excepții, ar putea fi considerată un pamflet antireligios).

[25] Vezi, în acest sens D. Drăghicescu, *La réalité de l'esprit*, Paris, F. Alcan, 1928, p. 77 ; idem, *Le problème du determinisme sociale*, Paris, Ed. de la Grande France, 1903, p. 15—20.

[26] D. Drăghicescu, *Réflexions sur l'origine et la destinée de l'homme*, București, Societatea română de filozofie, 1939, p. 141.

cipial demnă de reținut. Ea este o opoziție simbolică, dar nu lipsită de eficacitate, față de idealism. Această idee se nuanțează în plus prin aceea că, deși Drăghicescu concepe ființa umană ca evoluînd din regnul animal, totuși el nu subordonează pe om instinctelor biologice și nici societatea legilor naturii, așa cum procedează darviniștii sociali. Dimpotrivă, utilizînd cu consecvență procedeul antitezei, Drăghicescu pune în evidență — pe linia evolutivă — atît continuitatea, cît și discontinuitatea dintre om și animal, ceea ce-l distinge nu numai de darvinismul social, ci și de întregul idealism.

Pornind de la critica social-darviniștilor, ca : M. Novicov (La *lutte entre les sociétés*), Worms *(Organisme et société)*, Ammon *(Die Gesellschaftsordnung und ihre naturalische Grundlage)*, care concepeau societatea ca un agregat predispus luptei pentru existență și selecție naturală (idei care și-au găsit numeroși aderenți în țara noastră la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea), Drăghicescu relevă în mod științific notele caracteristice ce definesc și diferențiază în același timp cele două resorturi amintite. În această direcție, notează : „Această diferență (dintre om și natură. — *n.n.*), noi o vedem în aceea că omul dispune de mediul în care trăiește, acționează asupra lui, transformîndu-l și adaptîndu-l sieși, în timp ce el însuși (omul. — *n.n.*) se transformă din punct de vedere moral și intelectual, pe cînd animalul este nevoit să se adapteze mediului căruia îi este supus și să nu se transforme decît din punct de vedere fizic.

Această transformare, pur fizică, creează instinctele“ [27].

Argumentarea de mai sus este reluată cu expresivitate sporită și în alte lucrări ale autorului. În *Reflexiuni asupra originii și destinului omului,* revenind insistent asupra deosebirii dintre om și animal, Drăghicescu surprinde cîteva caracteristici definitorii pentru cele două regnuri, adăugînd, printre altele : „Dacă animalul este o ființă vie, înzestrată cu instincte, omul este definit *homo faber*. Această diferență între om și animal este atît de importantă, atît de tranșantă, încît ea implică în mod incontestabil o esențială diferență de natură“ [28] (fiind vorba de natura biologică la animal și natura socială la om. — *n.n.*). Într-o altă lucrare, mai puțin cunoscută, dar care conține idei demne de toată aprecierea pe linia diferențierii dintre determinismul din natură și determinismul din societate, formulează idei care — ca elemente de conținut — se apropie de teze cu caracter științific : „...Animalul — scrie Drăghicescu — se adaptează el la natură, pe cînd omul adaptează natura la el. Animalul rămîne sclav instinctului — naturii, e condamnat la muncă silnică pe viață sau la moarte ; omul devine rațional și liber“ [29] prin cunoașterea și acțiunea de supunere a naturii.

Se surprind astfel cîteva note care se impun atenției. În primul rînd, omul — în gîndirea lui Drăghicescu — este conceput ca un produs natural, deci el este o existență naturală, dar în același timp se distinge esențial de regnul său originar prin calitatea sa de a fi „faber“ și rațional. În al doilea rînd, această calitate face ca omul să fie producătorul propriei sale esențe prin capacitatea sa de a crea un „imperiu

[27] D. Drăghicescu, *Le problème du déterminisme social*, p. 19.
[28] Idem, *Réflexions sur l'origine et la destinée de l'homme*, p. 129.
[29] Idem, *Știință și practică socială*, p. 270.

nețărmurit în mijlocul naturii“ [30], după cum se exprimă însuși autorul, imperiul artei și al artificialului. În sfîrșit, omul, ca ființă activă, după Drăghicescu, transformînd mediul său natural, simultan se transformă și pe sine atît fizic, cît și rațional, ceea ce implică existența în natură a două esențe cu determinări de conținut fundamental opuse : o esență biologică, caracterizată exclusiv prin dominația instinctelor, și o esență socială, unde predomină acțiunea conștientă a omului și intervenția sa transformatoare. La un moment dat, Drăghicescu sesizează însăși relația existentă între momentul eliberării mîinii de funcția locomotorie și dezvoltarea creierului uman ca urmare a desfășurării procesului muncii sociale : „...Piciorul — notează autorul — a permis erecția omului și prin aceasta a eliberat mîna, ceea ce a permis multiplicitatea și finețea mișcărilor sale, a degetelor și a flexiunii lor. În același timp, mîna și mișcările sale atît de bogate și atît de variate, au permis dezvoltarea creierului“ [31].

E drept că toate aceste idei nu reprezentau o noutate științifică, și deci nu se impuneau atenției printr-o originalitate deosebită. Raportul dintre flexibilitatea mîinii și dezvoltarea creierului o întrevăzuse încă Anaxagoras [32], iar caracterizarea omului ca ființă constructoare de unelte o întîlnim la Franklin și într-un fel chiar la d'Holbach și Helvetius ; la noi, Dumitrescu-Iași în paginile „Contemporanului“ (1883) considera societatea „un mare atelier pentru crearea mijloacelor de trai“, fără să mai amintim că în perioada la care ne referim marxismul se impusese cu o autoritate evidentă pe plan științific și ideologic. Totuși, avînd ca element orientativ principiul analizei concret istorice a fenomenelor, ideile lui Drăghicescu mai sus notate comportă o valoare deosebită în momentul în care sînt localizate în textura condițiilor de epocă și sînt apreciate prin unghiul de vedere al luptei dintre materialism și idealism din epoca respectivă. Dr. Paulescu respingea materialismul și contesta validitatea științifică a evoluționismului darvinist, încercînd să dea spiritualismului o pretinsă ținută universitară ; I. Moldovan și Gh. Banu făceau eforturi în direcția extinderii legilor naturii la fenomenele sociale. În același timp, promotorii energetismului dizolvau obiectul cunoașterii în subiectul cunoscător prin intermediul noțiunii de energie, făcînd imposibilă o delimitare între materie și conștiință, între natură și om. În opoziție cu aceștia, Drăghicescu susținea în mod convingător caracterul obiectiv al fenomenelor naturii și argumenta cu insistență pasionantă deosebirea dintre om și animal, deși stabilea originea omului în regnul animal. În același timp, Drăghicescu consideră procesul cunoașterii drept condiție necesară și inevitabilă a existenței omului, ca mijlocul determinant prin intermediul căruia omul descifrează și supune natura. Aceste elemente converg fără echivoc spre o orientare materialistă, împotriva idealismului și a darvinismului social, asociindu-se într-un fel sau altul eforturilor depuse de către naturaliști

[30] D. Drăghicescu, *Știință și practică socială*, p. 270.
[31] D. Drăghicescu, *Réflexions sur l'origine et la destinée de l'homme*, p. 141.
[32] Vezi Aristotel, în lucrarea *Despre părțile animalelor*, referindu-se la Anaxagoras, notează : „Anaxagoras spune că omul e ființa cea mai înțeleaptă, fiindcă are mîini“ (IV, 10, 687).

în combaterea idealismului. Astfel, analiza atentă a acestor idei în cadrul unei investigații asupra gîndirii lui Drăghicescu impune formularea unei aprecieri diferite de cea pe care o întîlnim în *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România,* unde la un moment dat se afirmă fără rezerve : „...Găvănescu, Drăghicescu sau Paulescu promovau deschis idealismul și misticismul în diferite domenii (sociologie, biologie)" [33]. Drăghicescu a fost un gînditor care a evoluat de la materialism naturalist și psihosociologism la idealism religios, fără însă a fi renunțat integral la ideile sale anterioare și fără a deveni un bigot. Fără îndoială, el nu poate fi absolvit de alunecările sale spre religiozitate, dar nici nu poate fi considerat— fără rezerve — mistic, întrucît chiar el, cu trei ani înainte de moarte, scria : „În convingerea noastră profundă, spiritul divin, ca și spiritul în genere, nu există fără un suport vital și cerebral ; spiritul dezincarnat este o superstiție, o invenție a ignoranței și a desperării" [34]. De aceea el trebuie considerat chiar în aceasta a doua perioadă a vieții sale ca un gînditor cu o viziune contradictorie.

3. RELAȚIILE SOCIALE ȘI CONTRADICȚIA DINTRE DETERMINISM ȘI INDETERMINISM ÎN GÎNDIREA LUI DRĂGHICESCU

Metodic — în domeniul relațiilor sociale — Drăghicescu începe prin a explicita structura fenomenalității sociale atît din unghiul de vedere al relațiilor interumane, cît și sub aspectul manifestării sale psihologice. Drăghicescu (ca de altfel și Eugen de Roberty) concepe societatea sub forma unui conținut cu o structură în sinea lui dualã : de o parte, latura psihologică, absolut singulară și ireductibilă ; pe de altă parte, o latură generală ca sferă și comună fiecărui individ în parte. „Lumea psihică — menționează sociologul — trebuie să se întindă pînă la a conține în sînge, pe de o parte, un număr crescînd de elemente psihice comune cu cele ale altora și, pe de altă parte, un cuantum de elemente absolut personale, diferite și ireductibile. Astfel — continuă Drăghicescu — se formează în noi o dualitate bine marcată : unul din cei doi termeni reprezentînd latura socială, pe care noi o avem în comun cu ceilalți, alta, absolut personală și ireductibilă" [35].

Dominat de viziunea psihosociologistă — în tendința de a se delimita de cele două orientări extremiste reprezentate de către Durkheim și G. Tarde —, Drăghicescu își reprezintă realitatea socială sub forma unei entități care este concomitent atît rezultanta interferenței laturilor subiective, care constituie fondul de elemente comun tuturor indivizilor, cît și suportul pe care se grefează un anume cîmp psihologic, individual și absolut distinct. Aceste două entități nici nu se identifică, dar nici nu rămîn exterioare, ci, așa cum subliniază autorul, se condiționează printr-un tip special de interacțiune reciprocă. În acest sens,

[33] *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România,* p. 361.
[34] D. Drăghicescu, *Originea și rostul ideii de Dumnezeu,* București, 1942, p. 100.
[35] Idem, *Du rôle de l'individu...* p. 76.

Drăghicescu scrie : „...Noi, în relaţiile noastre cu ceilalţi membri ai societăţii, suferim acţiunile lor asupra noastră, căci tot ce fac ei se repercutează cu necesitate în fiecare din noi. Aceste repercutări — continuă autorul — lasă în noi ecouri mai mult sau mai puţin durabile şi profunde, cu un cuvînt lasă urme neşterse în interiorul nostru. În chipul acesta, pe măsură ce creştem şi ne dezvoltăm în societate, societatea creşte şi se dezvoltă cu noi, căci noi primim şi reţinem în noi din viaţa generală a membrilor ce compun societatea, şi, cum societatea nu este altceva decît suma acestor membri, putem zice că primim şi reţinem în noi societatea însăşi“ [36].

Schiţa proceselor sociale mai sus citate are, în sinea ei, un anume rol funcţional în cadrul mecanismului mişcării ei continue, mai ales pe linia sesizării de către Drăghicescu a interrelaţiei dintre individ şi societate. Pornind de la ideea existenţei unui termen general, comun pentru întreaga societate, Drăghicescu stabileşte o comuniune organică între membrii societăţii tocmai pe suportul acestei entităţi. În felul acesta, prin intermediul acestei laturi generale, individul este ancorat în societate şi devine prin intermediul ei receptiv la acţiunile sociale, reţinînd în sinea lui ecourile acestei acţiuni. Astfel, individul — în gîndirea lui Drăghicescu — nu reprezintă un subiect lateral societăţii şi nici nu este conceput ca indirect legat de nucleul ei, ci îi este circumscris organic prin acel termen comun tuturor indivizilor. Mai mult, Drăghicescu consideră că şi viaţa psihică superioară a omului este condiţionată de trăirea lui în societate [37] şi de înrîurirea exercitată de către aceasta asupra lui [38], ceea ce la o primă observaţie nu este incorect. Dar în momentul în care încercăm să stabilim conţinutul şi sensul noţiunii de relaţie socială şi să surprindem modalitatea efectivă în care se realizează interferenţa dintre individ şi societate, atunci apare în toată pregnanţa sa idealismul sociologic al lui Drăghicescu. Concepînd societatea ca relaţii interindividuale, Drăghicescu pune în evidenţă raportul, dar în acelaşi timp îl desprinde de suportul său determinativ, suprimîndu-l. În concepţia sa, individul se raportează la ceilalţi indivizi, dar numai la nivelul formelor ideale ; indivizii se influenţează reciproc, se presupun, dar fără a depăşi cîmpul circumscris în sfera unei înrîuriri spirituale, ceea ce echivalează cu o filozofie socială de tip speculativ. Ecourile pe care societatea le repercutează asupra individului — de care vorbeşte sociologul — nu sînt decît de natură subiectivă, întrucît ele însele emană din forme diverse de interacţiune intersubiectivă. „Această împărtăşire a omului cu societatea — scrie autorul — se face mai întîi sub formă de educaţie în familie, mai apoi sub formă de instrucţie în şcoală şi mai tîrziu sub formă de disciplină practică în societate“ [39]. Individul, după Drăghicescu, este angrenat societăţii, dar această angrenare are loc numai prin forme ideative, iar imperativele de ordin social provin exclusiv din surse instituţionale.

---

[36] D. Drăghicescu, *Psihologia socială*, Bucureşti, 1905, p. 12.

[37] Vezi, T. Herseni, *Sociologia românească*, Bucureşti, 1940, p. 92.

[38] Acest aspect este creionat în mod pregnant într-o lucrare unică în felul ei, intitulată *Din psihologia poporului român* (Bucureşti), Librăria Leon Alcalay, 1907, asupra căreia ne vom opri într-un studiu special.

[39] D. Drăghicescu, *Psihologia socială*, p. 12.

De aceea și determinismul social conceput de sociolog este un determinism de natură subiectivă, provenind din principii elaborate de către foruri instituționale, care se impun indivizilor din exteriorul lor: „...*Determinismul social* — scrie Drăghicescu — ... *derivă dintr-un ansamblu de instituții exterioare corpului individului și constituie Ereditatea socială*“ [40].

Efortul lui Drăghicescu de a evita antinomia dintre individ și societate și de a soluționa problema determinismului social într-o altă manieră decît o făcuseră contemporanii săi străini — are o finalitate contrară celei preconizate de el și un efect negativ pentru conținutul operei sale. Nedepășind sfera fenomenalității intersubiective, Drăghicescu identifică determinismul de forma imperativelor instituționale, impuse de o necesitate socială, cu necesitatea social-materială ce conține acest determinism. El nu observă că funcția imperativă a determinismului instituțional — sub forma actelor normative — nu decurge din necesitatea abstractă de a fuziona într-un tot acțiunile indivizilor, ci urmează unor cerințe care-și datează originea într-un anumit context de relații materiale istoricește determinat. Dacă determinismul apare ca un act impus exclusiv sub formă de voință, fie și instituțională, atunci încetează de a mai fi determinism, întrucît îi lipsește fondul de elemente prin care să dobîndească consistență și să se manifeste ca atare. De aceea, privit prin prisma relațiilor intersubiective de formă instituțională, determinismul la Drăghicescu, deși îi subordonează pe indivizi, are totuși mai mult o funcție simbolică și o prezență inactivă, decît un rol antrenant și un sens ordonator, tocmai prin faptul că raporturile intersubiective — luate exclusiv prin ele însele — sînt incomplete și trunchiate. Componenta intersubiectivă reprezintă numai un moment, o latură a raportului și nu este echivalentă cu raportul însuși. Pentru ca raportul să fie complet și impunător ca acțiune, se cere ca relațiile intersubiective să se constituie pe suporturi obiective, rezultate din activitatea materială a indivizilor. Totuși, Drăghicescu nu este pretutindeni consecvent cu sine și nu concepe permanent pe om ca pe o esență abstractă, predispus numai la influențe intersubiective sau instituționale. Sînt momente în opera sa (și acestea apar destul de frecvent) cînd forța antrenantă a analizei faptelor și tensiunea presantă a concluziilor firești îi impun continuarea analizei raporturilor sociale dincolo de etajul intersubiectivității și al determinismului instituțional, către baza materială din cuprinsul căreia au irumpt. În acele momente, Drăghicescu nu numai că-și contrazice formulele sale cu caracter indeterminist, dar ne oferă și elemente de materialism sociologic prin care se delimitează atît de E. de Roberty, cît și de unii gînditori români contemporani cu el, ca: N. Iorga, T. Maiorescu ș.a., care s-au preocupat de studiul fenomenelor sociale, dar care primiseră împreună cu Drăghicescu o doză însemnată de influență neokantiană pe linia filozofiei istoriei.

Punctul inițial în surprinderea și depistarea elementelor de determinism social în gîndirea lui Drăghicescu îl constituie raportul omului cu natura. În concepția lui Drăghicescu, natura nu este privită numai

[46] D. Drăghicescu, *Le problème du déterminisme social*, p. 84.

ca mediu al existenței umane, ca ambianță cosmică pur și simplu, ci el o consideră și ca obiect al muncii, ca sursă a satisfacerii trebuințelor umane. Natura la Drăghicescu constituie un element necesar al activității sociale, un domeniu vital pentru însăși existența societății ; ea este anterioară în timp apariției omului, avînd primordialitate, dar devine umană prin fixarea omului în interiorul ei : „...În natura aceasta astfel constituită — scrie autorul — se localizează mai apoi și omul, începînd să considere fenomenele ei din punctul de vedere al necesităților sale. El (adică omul. — *n.n.*) introduce (în natură. — *n.n.*), pe lîngă punctul obiectiv al existenței lucrurilor, așa cum sînt de la natura lor, un punct de vedere subiectiv al necesității lui. De aici, două moduri de a considera natura : unul obiectiv, indiferent, luînd natura așa cum se găsește ea în realitatea ei indiferentă, altul subiectiv, care raportă lucrurile la necesitățile omenești și le cercetează din punctul de vedere al valorilor lor față de aceste necesități" [41]. Potrivit celor citate, natura dintr-o condiție externă, devine la Drăghicescu obiectul unei trebuințe interne pentru om. În felul acesta, omul și societatea umană — în concepția lui Drăghicescu — nu se adaugă naturii ca o simplă dimensiune decorativă, ca un element de formă ornamentală, ci „se localizează" în natură ca un resort nou, resortul activității conștiente și al acțiunilor modificatoare prin care obiectele naturii sînt raportate la trebuințele umane. De altfel, aici întîlnim o intuiție sociologică deosebit de importantă pe linia relevării opoziției dintre determinism și indeterminism la Drăghicescu. După el, între natură și om nu se stabilește un raport de paralelism, nici o relație de referință accidentală, ci se constitue un raport dinamic de interferență și întrepătrundere, realizat prin întrebuințarea obiectului naturii de către subiectul uman. Și întrucît acest obiect este de natură materială, așa cum subliniază autorul, și cum omul este determinat să stabilească un anume raport cu el în virtutea trebuinței ce se impune a fi satisfăcută, decurge atunci că și acel raport este material prin materialitatea transmisă de obiectul naturii asupra căruia se acționează. Astfel, după Drăghicescu, diversitatea fenomenelor sociale poartă în sinea lor greutatea materială a naturii transformată de către om, ele nefiind altceva decît consecința activității materiale a omului desfășurată asupra naturii. „Cum să lucrezi ca să realizezi astfel un fenomen social ?" se întreabă sociologul. Și continuă : „Aplicînd legile naturii în sensul necesităților omenești după indicațiile unei liste de valori" [42]. După cum se observă, în optica lui Drăghicescu este implicată ideea după care postura omului în societate nu mai echivalează cu o existență abstractă în textura raporturilor intersubiective, iar determinismul social nu mai rezultă dintr-o pretinsă presiune exercitată de forurile instituționale asupra individului, cum susținuse Drăghicescu anterior, ci, așa cum se observă, derivă din raportul dinamic al subiectului asupra obiectului, din valențele materiale absorbite în conținutul acestui raport de la obiectul pe suportul căruia se constituie. Din acest punct de vedere, natura — la Drăghicescu — se opune omului, fiindu-i contrară, dar în același timp

[41] D. Drăghicescu, *Știință și practică socială*, p. 273.
[42] *Ibidem*, p. 269—270.

ea îi aparţine, ca un obiect al său, obiectul trebuinţelor umane. „Aceste două puncte de vedere (cel obiectiv — al naturii — şi cel subiectiv. — *n.n.*) — scrie sociologul — sînt departe de a coincide. Întrucît însă nu concid, se începe între ele o luptă fără preget şi fără repaus. Şi lupta se dă în aşa condiţii, încît rezultatul îi este, pentru om, verdictul liberator sau verdictul de muncă silnică, ori moartea. Ceea ce înseamnă că individul omenesc nu va putea trăi decît în măsura în care va supune punctul de vedere obiectiv — cursul natural şi indiferent al naturii — punctului de vedere subiectiv — al necesităţilor sale“ [43].

Contradicţia la Drăghicescu implică unitatea laturilor contradictorii. Dar, în optica sociologului, atît unitatea, cît şi contradicţia raportului nu se impun printr-o postură rigidă şi nu apar hieratic constituite, ci ele urmează unei desfăşurări fluide şi elastice. Această desfăşurare are loc de la subiect la obiect, de la om spre natură. Acest raport, în gîndirea lui Drăghicescu, e un raport contradictoriu de acţiune, o relaţie de activitate umană transformatoare prin care se realizează fenomenalitatea socială şi ansamblul manifestărilor omeneşti. „Rămîne deci evident — menţionează Drăghicescu — că acţiunea modificatoare a omului (asupra naturii — *n.n.*) constituie un regn nou, regnul artei şi al artificialului, al valorii şi închide între marginile sale fenomenalitatea manifestărilor omeneşti organizate în societate“ [44].

Cu tot caracterul lor unilateral, cele notate mai sus converg spre o viziune sociologică realistă, comportînd în sinea lor o anume semnificaţie în cadrul contradicţiei dintre determinism şi interdeterminism în psihosociologia lui Drăghicescu. Relaţiile sociale şi complexitatea fenomenelor umane — după Drăghicescu — nu există prin sine, iar determinările lor de conţinut nu decurg din starea omului de contemplaţie, ci se constituie ca rezultat al activităţii materiale desfăşurate de către om asupra naturii, astfel încît ele însele dobîndesc o anume doză de naturalitate şi un caracter material. Drăghicescu însuşi ajunge la concluzia după care „realitatea socială nu este într-adevăr altceva decît o inextricabilă complexitate de raporturi care, ca atare, fără a fi materiale, n-ar putea fi cîtuşi de puţin observate“ [45]. Totuşi, Drăghicescu operează o curioasă disjuncţie între fenomenele sociale rezultate din activitatea omului desfăşurată asupra naturii, de o parte, şi între manifestările spirituale „intersubiective“, de altă parte. De aceea, activitatea intersubiectivă şi determinismul instituţional nu mai sînt ataşate la determinismul rezultat din activitatea materială desfăşurată asupra naturii, ci sînt desprinse şi izolate de acesta. Astfel, Drăghicescu fragmentează activitatea omului, compartimentînd-o într-o componentă intersubiectivă căreia la un moment dat îi acordă o existenţă de sine stătătoare şi într-o componentă obiectivă, derivată din acţiunea omului asupra naturii, dar fără a le corela, fără a prezenta procesualitatea interpenetraţiei lor reciproce, de unde, de altfel, şi contradicţia dintre determinism şi indeterminism la nivelul fenomenelor sociale, de o parte, şi respingerea legilor permanente din domeniul societăţii, de altă parte.

---

[43] Drăghicescu, *Ştiinţă şi practică socială*, p. 269—270.
[44] *Ibidem*, p. 271.
[45] D. Drăghicescu, *Le problème du déterminisme social*, p. 46.

COMUNICĂRI

PARTICULARITĂȚI ALE METODELOR AXIOMATICE ÎN TEORIA CUANTICĂ A CÎMPURILOR

DE

FLORIN CONSTANTINESCU (Cluj)

Reușita unei teorii științifice este legată în primul rînd de măsura în care concluziile sale reflectă realitatea obiectivă. Aceste concluzii ajung să fie scoase la iveală de către cercetător cu ajutorul unui sistem de judecăți și raționamente care țin de metoda de cercetare aplicată în domeniul respectiv. În funcție de o știință sau alta, partea deductivă a metodei poate avea un rol mai mult sau mai puțin important. Bineînțeles că în vederea obținerii unor rezultate satisfăcătoare cercetătorul nu se sfiește să plece de la orice premise care au fost verificate de practică, neținînd seama de eventuale suprapuneri ale lor. Acest lucru este firesc în special acolo unde complexitatea fenomenelor studiate nu permite o delimitare netă a efectelor în funcție de cauze. Există însă științe (sau mai precis : ramuri ale unor științe) în care putem face o analiză minuțioasă a efectelor și cu aceasta o separare a lor în funcție de cauzele care le-au produs. Evident, un asemenea grad de dezvoltare permite imediat și o corectare a metodei de cercetare, ajungîndu-se la posibilitatea de a enunța un număr restrîns de premise, prin combinarea cărora judecățile și raționamentele conduc la rezultat. Este vorba de metoda axiomatică în cercetare, metodă care s-a impus deja cel puțin în matematică și fizică. Primul exemplu, și cel mai concludent de altfel, a fost dat de către D. Hilbert prin axiomatizarea geometriei elementare. Începînd de la sfîrșitul secolului trecut, metoda axiomatică s-a extins cu repeziciune în aproape toate ramurile matematicii și fizicii, contribuind din plin la dezvoltarea acestora. Rolul axiomelor în cunoașterea fizică clasică este în general mult discutat [1]. În mod curent se arată că metoda axiomatică înseamnă că, recunoscînd imposibilitatea definirii tuturor noțiunilor și imposibilitatea demonstrării tuturor tezelor dintr-o ramură

[1] *Dialectica materialistă, metodologia generală a științelor particulare*, București, 1963 ; I. Gyarmati, I. Sandor, *Rolul axiomelor și modelelor în cunoașterea fizică*, în *Materialismul dialectic și științele naturii*, vol. IX, București, 1964.

Rev. filoz., **13**, 6, p. 789–794, București, 1966

dată a științei, reducem noțiunile și tezele la anumite noțiuni și teze fundamentale care sînt abstracții de un grad oarecare al realității obiective. Aceasta este cauza pentru care într-o știință în care încă nu sînt redate raporturile noțiunilor și tezelor față de noțiunile și tezele fundamentale există încă greutăți serioase în elaborarea unei teorii științifice unitare.

Este interesant de remarcat că, în cadrul unor domenii clasice ale matematicii și în special ale fizicii, metoda axiomatică a rămas oarecum în urma dezvoltării acelor domenii. Spre exemplu, ea a fost aplicată consecvent în mecanică destul de tîrziu de către Lagrange, iar în ceea ce privește termodinamica, Caratheodory a aplicat-o într-un moment în care termodinamica obișnuită era deja constituită ca știință. Putem spune că, dacă ne referim strict la obiectul termodinamicii clasice, axiomatizarea lui Caratheodory a adus mai mult o sistematizare a rezultatelor decît posibilitatea aplicării unei noi metode în cercetare. În ceea ce privește electrodinamica clasică, situația este oarecum diferită, întrucît scrierea ecuațiilor lui Maxwell a coincis în fond cu axiomatizarea ei, și ecuațiile lui Maxwell au avut un rol de primă importanță chiar în domeniul electrodinamicii clasice. Constatările făcute în ceea ce privește metoda axiomatică în termodinamică și mecanică nu trebuie însă limitate la domeniul de cercetare restrîns al acestor discipline. Dacă ar fi să judecăm în acest fel, ar însemna că introducerea axiomaticii într-o știință care se află la începuturile dezvoltării sale ar fi lipsită de sens. Argumentul cel mai potrivit împotriva acestei afirmații este faptul că metodica funcției și a ecuațiilor lui Lagrange din mecanica analitică a servit ca model pentru crearea unor discipline moderne ale fizicii, deci a fost aplicată prin postularea ecuațiilor lui Lagrange chiar de la începuturile acestor discipline. În ceea ce privește axiomatizarea termodinamicii, ea a servit ca punct de plecare pentru crearea teoriei moderne a termodinamicii și statisticii proceselor ireversibile [2].

Pe aceeași linie a importanței metodelor axiomatice în domenii care se găsesc astăzi în plină dezvoltare ni se pare interesant cazul teoriei cuantice a cîmpurilor. Este un lucru unanim recunoscut de către toți specialiștii că teoria cuantică a cîmpurilor este departe de a fi încheiată și că problemele extrem de dificile care se pun (de natură fizică sau matematică) sînt departe de a fi rezolvate. Aplicarea metodelor teoriei perturbațiilor în studiul unor modele simple a permis formarea unei concepții incomplete asupra structurii cîmpurilor cuantice. În acest sens toată tehnica lucrativă a matricei S a avut un mare rol în rezolvarea unor probleme cu caracter aplicativ. Dar utilizarea teoriei perturbațiilor în cazul cîmpurilor în interacțiune a dus, pe lîngă succese remarcabile, la apariția unor importante dificultăți legate de eliminarea divergențelor prin așa-zisa metodă a renormării. Spre exemplu, se știe că în electrodinamica cuantică renormarea masei și a constantei de cuplaj elimină toate divergențele, iar în mezodinamică aceleași renormări elimină divergențele afară de cîteva cazuri izolate. Redarea sensului fizic al ecuațiilor cîmpurilor prin metoda renormării conține însă o problemă fundamentală, prin-

[2] S. R. de Groot, *Non-aequalibrum thermodynamics*, Amsterdam, 1962.

cipial nerezolvată, și anume nu se știe dacă există sau nu soluții ale ecuațiilor renormate ale electrodinamicii cuantice și mezodinamicii. Chiar dacă ecuațiile cîmpurilor sînt mult simplificate, acest răspuns nu poate fi dat, întrucît metoda renormării iese din cadrul teoriilor matematice actuale [3]. Acestea au fost principalele cauze pentru care s-au încercat diverse modalități de a ocoli dificila problemă a renormării. Astfel au apărut și „formulările axiomatice" ale teoriei cuantice a cîmpurilor. Din această categorie fac parte formularea lui Whitmann și cea a fizicienilor Lehmann, Symanzik, Zimmermann (L.S.Z.). Ambele formulări se bazează pe cîteva postulate cu caracter general legate de invarianța relativistă, condiția ca să avem o teorie locală, condiția spectrală etc., neutilizîndu-se formalismul lagrangian. Înainte de a face o analiză a posibilităților acestor metode axiomatice în teoria cîmpului, este bine să remarcăm că și metodica obișnuită de lucru (utilizarea ecuațiilor cîmpurilor în interacțiune) poate fi socotită ca fiind o metodă axiomatică. Este același lucru pe care îl facem atunci cînd considerăm că sistemul de ecuații al lui Maxwell este un sistem „axiomatic" pentru electrodinamica clasică [4]. Faptul că în electrodinamica obișnuită nu mai apelăm la vreun alt sistem axiomatic este condiționat de rezolvabilitatea relativ ușoară a ecuațiilor lui Maxwell în orice condiții fizice impuse. Aparatul matematic necesar acestei discipline este cuprins în ramurile clasice ale analizei și nu prezintă dificultăți principiale. După cum am văzut deja, această situație nu se mai menține în cadrul electrodinamicii cuantice, unde nici măcar aparatul matematic modern nu mai poate face față, încercîndu-se evitarea rezolvării ecuațiilor cîmpurilor în interacțiune și, cu aceasta, problemele legate de renormare. În acest scop, în ambele formulări axiomatice nu se fac nici un fel de ipoteze asupra formei ecuațiilor cîmpurilor sau a interacțiunii dintre ele. Problemele studiate se referă, în primul rînd, la proprietăți care rezultă din faptul că avem o teorie locală a cîmpului, adică comutatorul sau anticomutatorul a doi operatori locali se anulează în cazul cîmpurilor cu spin întreg, respectiv în cazul cîmpurilor cu spin semiîntreg, atunci cînd argumentele lor spațiotemporale sînt separate de un interval de gen spațial. Formulările Whitmann și L.S.Z. se deosebesc în continuare numai prin mărimile cu care operează (medii ale tuturor produselor de operatori sau medii ale produselor ordonate cronologic). Independent de formulare, cerința invarianței relativiste și cerința de a avea o teorie locală se exprimă prin relații liniare. Relații neliniare apar în legătură cu celelalte axiome. Totuși, această separare a teoriei într-o parte liniară și una neliniară este un succes de seamă al metodei axiomatice. Într-adevăr, în formularea obișnuită a teoriei cîmpurilor, orice

[3] S. Schweber, *An introduction to relativistic quantim field theory*, New York, 1961.

[4] De aici putem trage concluzia că ecuațiile lui Maxwell, sau anumite particularizări ale acestora, reflectă o seamă de însușiri generale ale realității obiective prezentă sub formă de cîmp de radiație. În particular, de aici rezultă că ecuațiile lui Maxwell sînt niște ecuații funcționale cauzale în sensul precizat cu o altă ocazie („Cercet. filozofice", 1963, nr. 6, p. 1 403—1 412).

teorie liniară este banală, ea devenind interesantă în momentul în care apar relații neliniare, complexitatea cărora întîlnește greutăți de ordin matematic. În formulările axiomatice, relațiile liniare nu mai au un conținut banal, constituind rezultate noi ce nu au putut fi obținute pe alte căi.

În ceea ce privește rezultatele concrete, ele sînt mai bogate în cadrul formulării L.S.Z. Printre altele, teoria ciocnirilor se studiază aici pe baza introducerii unei condiții asimptotice care conduce la asigurarea unor legături cauzale în cadrul problemei ciocnirilor. Pentru o cît mai mare simplitate, cauza și efectul sînt deplasate în timp (la fel ca în teoria matricei S) la minus și plus infinit.

Urmărind ideea enunțată la începutul acestui articol, constatăm că metoda axiomatică s-a aplicat deja cu succes în teoria cîmpurilor cuantice, deși acest domeniu conține încă probleme fundamentale nerezolvate. Conceperea sistemului axiomatic a fost impus de altfel tocmai în vederea ocolirii acestor probleme fundamentale, și nu în vederea rezolvării lor. Avantajele care decurg de aici sînt determinate de utilizarea unor metode matematice deja elaborate, dar ele sînt limitate de caracterul prea general al axiomelor enunțate. Cu toată generalitatea sistemului axiomatic și cu toate că nu apelăm de loc la noțiuni cum ar fi lagrangianul sau hamiltonianul, obiectele matematice cu care sîntem nevoiți să operăm fac parte din ramuri moderne ale acestei științe. Spre exemplu, „funcțiile lui Whitmann" nu sînt funcții matematice obișnuite, ci se încadrează în categoria obiecte matematice numite distribuții. Teoria distribuțiilor este o ramură modernă a matematicii (datează de aproximativ 15 ani), însă a fost deja fundamentată teoretic, iar aplicarea ei nu mai constituie o dificultate.

Faptele prezentate mai sus pot fi formulate și în limbajul propriu axiomaticii. Se știe că cerințele impuse unui sistem axiomatic sînt cele ale completitudinii, necontradicției și independenței. Sistemele axiomatice matematice satisfac în general aceste cerințe. În ceea ce privește fizica, de multe ori ele nu sînt respectate, acest lucru neaducînd prejudicii metodei ca atare. Spre exemplu, nerespectarea independenței axiomelor nu modifică cu nimic rezultatele obținute. Problema este mai complicată atunci cînd discutăm proprietatea de completitudine. În general, e greu de dovedit că un anumit sistem de axiome se bucură sau nu de această proprietate. În ceea ce privește axiomele formulărilor Whitmann și L.S.Z., ele formează, evident, un sistem incomplet. Caracterul incomplet și totodată prea general al sistemului axiomatic împiedică deci obținerea unor rezultate de importanță deosebită. Acesta a și fost motivul pentru care în ultimii ani nu s-a mai mers pe aceeași linie, metodele axiomatice rămînînd oarecum pe planul al doilea.

Cu toate scăderile amintite, putem spune că teoria cuantică a cîmpurilor oferă un exemplu aparte de aplicare a metodelor axiomatice. Aceste particularități au fost legate de necesitatea de a alege un astfel de sistem axiomatic care să facă un compromis între menținerea unor premise absolut necesare pentru teoria cîmpurilor și totodată de

eliminarea acelora care aduc complicații matematice nerezolvabile. Faptul că rezultatele obținute pînă în prezent nu au fost cele scontate nu alterează cu nimic profunzimea acestor metode [5].

În încheiere, trebuie să remarcăm că exemplul teoriei cuantice a cîmpurilor poate fi extins, după părerea noastră, și în cadrul altor ramuri ale științelor naturii aflate în plină dezvoltare, el scoțînd în evidență nu numai aspectele legate de ordonarea și sistematizarea axiomatică, ci sugerîndu-ne chiar aplicabilitatea acestei metode la îmbogățirea rezultatelor din domeniul respectiv.

[5] W. Heisenberg, *Starea actuală a teoriei particulelor „elementare"*, în *Materialismul dialectic și științele naturii*, vol. IX, București, 1964.

CRONICA IDEILOR

INTERPRETĂRI INTELECTUALISTE ALE INTUIȚIONISMULUI BERGSONIAN

DE

GABRIEL LIICEANU

Asocierea la numele lui Bergson a atributului de „antiintelectualist" are o categorică stabilitate în orice departajare a filozofiei contemporane ; filozoful francez s-a putut mîndri pe bună dreptate cu statuarea în istoria filozofiei a unei izbutite variante iraționaliste : intuiționismul.

Intuiționismul bergsonian, înzestrat cu atributul unei relative disonanțe în constelația filozofică a secolului al XX-lea, și-a cîștigat ușor faima. Și totuși bergsonismul a rămas în scurt timp numai cu amintirea ei.

Între cuvintele rostite în 1914 de un înfocat adept al bergsonismului, Frank Grandjean, și cele din 1959 ale lui Et. Gilson se interpune dimensiunea dintre două capete de drum în istoria bergsonismului. „El este filozoful epocii sale — spune F. Grandjean — ; el are menirea de a gîndi și a expune clar ceea ce contemporanii săi simt în mod confuz. Noi toți sîntem bergsonieni fără a ști" [1]. Entuziasmul lui Grandjean este întîmpinat peste patru decenii de poziția sceptic-rezervată pe care o adoptă Gilson cînd, cu ocazia centenarului Bergson, făcea un bilanț al influenței pe care filozofii au suferit-o de pe urma intuiționismului. Motivele atitudinii lui Bergson, spune Gilson, anume că inteligența este incompetentă să dea răspunsul la marile probleme ale metafizicii, ne contaminează și pe noi, „...dar atitudinea însăși ne lasă nehotărîți, pentru că, limitînd la uzajul său științific domeniul real al intelectului, ea dădea în fond dreptate lui Kant. Noetica bergsoniană a intuiției ocolea obstacolul ridicat de critică pe drumul metafizicii ; ea nu-l depășea" [2]. Cheia acestei ciudate dialectici a contururilor sferei de influență a intuiționismului trebuie căutată în genul său proxim : formă a antiintelectualismului. Deși inițial salutat cu entuziasm ca

[1] Frank Grandjean, *Une révolution dans la philosophie : Henri Bergson*, citat după J. Aberman, *Curentul antiintelectualist francez*, București, 1939.

[2] Etienne Gilson, *Souvenir de Bergson*, în „Revue de métaphysique et de morale", 1959, nr. 2, p. 134.

Rev. filoz., 13, 6, p. 795—801, București, 1966.

aerisind un climat saturat de spirit analitic și formalizator, gestul îmbrățișării prelungite a unei forme de antiintelectualism putea deveni compromițător. Așa încît s-a asistat în scurt timp la începutul cochetării intuiționismului bergsonian cu desuetudinea.

Partizanii înfocați ai bergsonismului, care au fost martorii scăderii vertiginoase a curbei succesului intuiționismului, înțelegînd unde se localizează motivul acestei restrîngeri a bunăvoinței inițiale, au trecut la măsuri. Așa a apărut în rîndurile exegeților gîndirii bergsoniene un curent care a dorit să răstoarne firma compromițătoare a echivalenței „intuiționism bergsonian = antiintelectualism" și să ne obișnuiască cu paradoxul „neantiintelectualismului" bergsonian. Este o linie cu continuitatea bine susținută, ai cărei reprezentanți cer cu vehemență — acuzînd de lipsă de suplețe, pripeală, rea-voință etc. în interpretarea lui Bergson — renunțarea la împămîntenita categorisire a bergsonismului ca formă de iraționalism și o reîmprospătată specție asupra acestei filozofii.

Vom urmări procedura cîtorva din revanșarzii bergsonismului, care ne oferă surpriza acestei ciudate descoperiri : Bergson intelectualist.

Nu ne întîmpină uniformitatea ; reuniți în intenția comună a devetuării bergsonismului de conferita haină iraționalistă, reprezentanții acestei orientări ajung la realizarea ei prin modalități nuanțate diferit. Distingem două :

— una care afirmă brutal intelectualismul filozofiei lui Bergson ;

— o a doua, mai puțin francă în intenții și mai moderată, care reclamă pentru filozofia bergsonistă nu atributul de „intelectualism", ci renunțarea la cel de „antiintelectualism extremist".

Pentru prima modalitate, reprezentantul „clasic" este Léon Husson. Categoric în intenții încă de la titlu [3], Husson își dezvoltă teza identității intuiționism-intelectualism cu resurse ce apar impozante în raport cu caracterul paradoxal al tezei. (Lucrarea întrunește aproximativ 300 de pagini și este singura pe această temă de asemenea proporții.) Husson își pregătește terenul pentru demonstrația propusă, dînd o inedită accepție cunoașterii intelectuale. El lărgește în mod ilicit sfera acestei noțiuni, împingîndu-i granițele dincolo de orice opoziție cu alte forme ale cunoașterii. Pledînd pentru un intelectualism fără margini, Husson șterge distincția rațional-infrarațional-irațional și susține că antiteza intuiție-inteligență este, „dacă o examinăm mai îndeaproape, foarte departe de a prezenta caracterul categoric și absolut pe care i-l conferă interpretarea curentă" [4]. În numele acestui „intelectualism deschis", Husson cere etichetarea intuiționismului bergsonian ca intelectualism : „Se poate tot atît de bine de a o califica (doctrina bergsoniană. — *n.n.*) ca intelectualism, dacă luăm acest cuvînt în sens larg, care exprimă credința în inteligibilitatea realului" [5]. Această lărgire a sensului intelectualismului se referă la renunțarea de a mai defini „prin idealul de analiză al științei moderne", ivindu-se astfel posibilitatea de a face loc în cadrul său și intuiției ca formă a „inte-

[3] Vezi Léon Husson, *L'intellectualisme de Bergson*, Paris, P.U.F., 1947.
[4] *Ibidem*, p. 133.
[5] *Ibidem*, p. 255.

ligibilității realului", expresia salvatoare care este atît de primitoare pentru a alătura cu discreție intuiția inteligenței, degajînd granița absolută, care în fond le desparte în filozofia lui Bergson.

Acest punct de vedere inițiat de Husson este preluat sub forma evaluării bergsonismului ca intelectualism de specie aparte, printre alții, și de Etienne Gilson. „Antiintelectualismul care i se reproșează este exact contrariul refuzului de a intelectualiza : antiintelectualismul său e straniu" [6], afirmă Gilson, refuzînd însă să insiste explicativ asupra ciudatei naturi a ceea ce numește el „contrariul refuzului de a intelectualiza".

Iar Miliç Çapek, în taxonomia filozofiei bergsoniene, ne obișnuiește dintru început cu termenul de „raționalism bergsonian", îngroșînd contururile unei viziuni deja schițate : „*Raționalismul" (subl. ns.)* bergsonian este de o specie cu totul diferită. El vede esența rațiunii nu în formele sale constituite și în aparență imobile, ci în efortul intelectual, totdeauna reînnoit, care le creează, dar de asemenea care le depășește, cînd un contact mai rafinat cu realitatea cere să le abandoneze" [7].

Un lucru ne suscită în mod aparte mirarea citind afirmația lui Çapek : ce fel de raționalism mai poate fi acela care depășește formele rațiunii, abandonîndu-le ?

În ce-l privește pe Roger Baron, punerea problemei întru salvarea intuiționismului de iraționalism devine de-a dreptul paradoxală : „Obiectul intuiției bergsoniene trebuie oare să fie declarat din orice punct de vedere irațional pentru că este în afara razei inteligenței ?" [8]. Și Baron folosește în continuare cu perseverență interogația revendicativă, pentru a cîștiga dreptul renunțării la calificativul de „irațional" pentru intuiționismul bergsonian. „Și pentru că inteligența, ca și intuiția și instinctul, are izvorul în energia spirituală creatoare, se poate ca acestea să fie eterogene ?" [9]. Argumentul este șubred, pentru că pretinde o identitate de natură a formelor de cunoaștere pe baza originii lor comune, ca și cum granița diferențierii calitative ar fi exclusă prin acest fapt. În virtutea acestui argument, raționalismul e conciliabil nu numai cu intuiționismul, dar chiar cu misticismul. „Să ne gîndim la influența lui Plotin asupra lui Bergson — spune Baron — ; aceasta nu ar face conciliabile misticismul și raționalismul ?" [10]. Și Baron conchide : „Nu ar fi rău să vorbim de intelectualismul lui Bergson" [11].

Mi se pare că tuturor acestor tentative de „raționalizare" a intuiționismului le lipsește subtilitatea necesară pentru a rezista cît de cît criticii. Bergson însuși ar fi fost neplăcut impresionat de modalitatea brutală a adaptării sale la intelectualism. Textele sale răspund cu aceeași brutalitate unei intenții astfel realizate, suprimînd posibilitatea afirmării

---

[6] Etienne Gilson, *op. cit.*, p. 137.
[7] Miliç Çapek, *La théorie biologique de la connaissance*, în „Revue de métaphysique et de morale", 1959, nr. 2, p. 211.
[8] Roger Baron, *Intuition bergsonienne et intuition sophianique*, în Études philosophiques", 1963, nr. 4, p. 491.
[9] *Ibidem*, p. 442.
[10] *Ibidem.*
[11] *Ibidem.*

neocolite, directe a intelectualismului doctrinei sale. Bergson explicitează distincția intelectual-neintelectual și o tratează ca scindare absolută.

Lectura lui Bergson ne indică faptul că nu este în firea filozofiei sale modul indistinct de raportare a intuiției la inteligență, propus și susținut de intelectualismul deschis al lui Husson et Co. Această interpretare a lui Bergson ne lasă impresia că vrea să ne convingă de contrariul a ceea ce însuși Bergson se străduiește să ne demonstreze. Bergson însă promovează distincția : „...teoria cunoașterii trebuie să țină cont — spune el — de aceste două facultăți : inteligența și intuiția" [12] ; ele „reprezintă două direcții *opuse* ale travaliului conștiinței" [13]. Indiferent de modalitățile în care Bergson a definit intuiția (ca cunoaștere absolută, nemijlocită, dezinteresată, ca simpatie, ca efort etc.), regăsim peste tot ecoul opoziției fundamentale din planul gnoseologiei sale : intuiție-rațiune. Mai înainte de toate, intuiția se pune printr-o definiție negativă : ea este ceea ce nu este inteligența, rațiunea. Bifurcarea astfel realizată în planul cunoașterii contaminează toate sensurile care se completează reciproc pe marginea noțiunii de intuiție. Ceea ce suprimă interpretarea brutal-intelectualistă a intuiționismului lui Bergson este însăși accepția fundamentală a intuiționismului.

Spuneam că cea de-a doua modalitate de apropiere a bergsonismului de intelectualism este mai rafinată, întrebuințînd mai subțiri artificii de speculare și argumentare. Reprezentantul foarte interesant al acestei orientări este americanul Pete Gunter [14]. Ceea ce își propune Pete Gunter este nu considerarea bergsonismului ca intelectualism (L. Husson), nici ca intelectualism ca specie aparte (M. Çapek, R. Baron), ci *ca antiintelectualism de specie aparte :* ca antiintelectualism *reflectiv*, termenul de „reflectiv" folosit alături de cel de „antiintelectualism" (chiar cu prețul unei contradicții în termen), dorind să scutească filozofia lui Bergson de proasta reputație de antiintelectualism extrem. Deci Gunter observă temeritatea unei interpretări intelectualiste a bergsonismului și nici nu crede într-o astfel de posibilitate. În schimb, altceva este de făcut pentru a pune capăt supărătoarei considerări a intuiționismului : demonstrarea faptului că între intuiție și rațiune nu se cască o prăpastie de netrecut ; există o punte de legătură între intelectualismul și antiintelectualismul bergsonian, și anume faptul că antiintelectualismul său este reflectiv.

După părerea lui Gunter, putem distinge patru sensuri ale termenului de antiintelectualist, ghidîndu-ne după :

— maniera în care este considerat intelectul ;

— maniera în care este considerată cunoașterea neintelectuală ;

— relațiile care se stabilesc între intelect și cunoașterea neintelectuală.

Atunci, la un pol se situează antiintelectualismul extrem, consistînd într-o dublă aserțiune :

— intelectul nu poate niciodată să divulge adevărul ;

— adevărul este privilegiul cunoașterii intelectuale.

---

[12] H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, F. Alcan, 1923, p. 193.

[13] *Ibidem*, p. 289 *(subl. ns.)*.

[14] Vezi Pete Gunter, *Bergson's Reflective Anti-intellectualism*, în „The Personalist", 1966, nr. 1.

De aici urmează că intelectul și neintelectul sînt relate printr-un mutual antagonism. Acesta nu este nicidecum cazul lui Bergson, subliniază Gunter.

La extrema cealaltă, Gunter plasează „antiintelectualismul raționalist"; „antiintelectualism", pentru că intelectul, deși capabil de cunoaștere adevărată, deține o poziție secundară în raport cu facultatea cognitivă neintelectuală; „rațională", pentru că cunoașterea neintelectuală nu ofensează prin procedeele sale pe cele ale cunoașterii intelectuale, ci le imită, dovedindu-se a fi tot atît de analitică și migăloasă ca intelectul însuși. Whitehead, crede Gunter, ar fi reprezentantul acestei poziții.

Cunoașterea religioasă este cea care acoperă sfera celei de-a doua ipostaze a antiitelectualismului. Această formă este mai circumspectă decît prima, căci admite că intelectul stăpînește adevărurile sale, dar are în comun cu prima poziție credința că ultimele adevăruri nu pot fi cîștigate decît printr-un proces irațional.

În sfîrșit, tot pe poziție medie, însă departe de antiintelectualismul extrem și mult mai aproape de cel raționalist, s-ar plasa faimosul antiintelectualism reflectiv al lui Bergson. Antiintelectualismul reflectiv își ia drept postulat afirmația că „intelectul, într-un anume sens, poate ajunge la adevăr, totuși adevărurile cele mai semnificative sînt atinse printr-o procedură care, neintelectuală fiind, este un proces reflectiv, posedînd un statut și o coerență proprii" [15].

Nedreapta considerare a bergsonismului provine din înțelegerea trunchiată a naturii intuiției, crede Gunter. Aici trebuie concentrată întreaga atenție cînd se pune problema evaluării intuiționismului. Cînd Bergson este taxat ca antiintelectualist, înseamnă că interpretarea respectivă este privată de subtilitate. Căci e ușor, spune Gunter, să-l consideri pe Bergson antiintelectualist pur în virtutea identificării simpliste a intuiției cu instinctul sau cu starea pasivă a conștiinței. În special aceste identificări nepermise duc la antiintelectualizarea extremă a bergsonismului.

Gunter pierde din vedere faptul esențial că Bergson este antiintelectualist în principal nu pentru că identifică intuiția cu instinctul sau cu starea pasivă a conștiinței; după cum nu este scutit de a rămîne pe extrema antiintelectualistă pe motivul că intuiția sa este „instinctul devenit dezinteresat, conștient de sine, capabil de a reflecta asupra obiectelor sale" [16]. Gunter se aventurează în demonstrarea migăloasă a faptului că intuiția nu este instinctul pur și simplu și nici efectul ipostazei pasive a eului, ci cunoaștere lucidă, reflectivă, sîrguincioasă, fără să înțeleagă că reușita acestei demonstrații nu spune esențialul pentru scopul propus. Gunter insistă exasperat pe necesitatea înțelegerii faptului că în concepția lui Bergson, „pentru a avea o intuiție, trebuie să fim plini de activitate și într-un grad înalt conștienți" [17].

Dar evaluarea intuiționismului bergsonian trebuie să se facă ținînd seama nu de exterioare similarități căutate cu lumînarea între modul de a proceda al intelectului și cel al intuiției (să nu mai vorbim

[15] Pete Gunter, *op. cit.*, p. 44.
[16] H. Bergson, *op. cit.*, p. 192.
[17] P. Gunter, *op. cit.*, p. 49.

de faptul că Bergson construiește noțiunea de intuiție extrem de contradictoriu, dîndu-ne posibilitatea să întîlnim, pe lîngă caracterizările citate de Gunter, și opusele lor). Evaluarea bergsonismului trebuie să aibă în vedere imaginea de ansamblu a noțiunii de intuiție, obținută în urma analizei atente a multiplelor sale sensuri, precum și locul pe care îl ocupă intuiția în procesul cunoașterii în concepția lui Bergson. Or, din acest punct de vedere mi se pare că antiintelectualismul său rămîne „extrem" într-un sens foarte bine precizat.

Înainte de toate este vorba de faptul că raportul *intim* al noțiunilor de „intuiție" și „rațiune" este unul antagonic, și anume un antagonism postulat ca punct de plecare în construirea intuiționismului ; noțiunile de „intuiție" și „rațiune" sînt astfel construite încît să poată fi și opuse. Am văzut cît de categoric se exprimă Bergson cu dihotomia intuiție-inteligență, existentă în planul cunoașterii ; cum intuiția este definită prin contraatribute ale cunoașterii intelectuale.

Gunter face o regretabilă confuzie cînd înzestrează metoda intuiționistă cu atributele metodei lui Bergson de a-și construi filozofia. Că Bergson procedează lucid, rece, analitic, viguros în punerea cărămizilor propriului său sistem este una, iar intuiția ca procedeu de cunoaștere, ca mod de a proceda în abordarea realității este altceva. În primul caz avem de-a face cu Bergson — omul de știință, în al doilea caz cu artistul. Bergson a procedat în privința cunoașterii intuitive ca filozof al trăirii.

Gunter nu are dreptate să asocieze atributul de „reflectiv" intuiționismului bergsonian, căci îi răpește acestuia tocmai aura specifică de „trăirism" cu care a fost înzestrat de autorul ei. Intuiția este prin excelență *Erleben*, cunoaștere extrarațională, participativ-afectivă. Bergson a preconizat cunoașterea realității în două sensuri fundamental diferite după temperatura la care ele sînt călite : rațiunea își însușește realitatea ordonînd-o în cuburile înghețate ale manierei sale lucid-pragmatice ; intuiția, caldă și vie ca durata însăși ține de tărîmurile mai fierbinți ale cunoașterii. În acest sens extremismul antiintelectualist, intuiționismul este sarea bergsonismului.

Credem însă că intuiționismul își tălmăcește natura de ultimă instanță prin raportarea la două momente, care exprimă de fapt însăși motivația atitudinii filozofice a lui Bergson :

— identificarea nepermisă (și luată apoi ca jalon în punerea problemelor cunoașterii) a capacității raționale umane, cu posibilitățile intelectului formal ;

— *intenția* justă a lui Bergson de a apropia cunoașterea de realitatea vie, concretă.

Într-adevăr, Bergson a identificat puterea judicativă a omului cu valențele intelectului formal. El a extins neputința acestui intelect asupra întregii rațiuni. Intuiționismul său este replica dată rațiunii, *înțeleasă în formele ei nedialectice*, de pe pozițiile intuiției, înțeleasă ca cunoaștere extrarațională, foarte aproape de străfundurile vieții și desfășurîndu-se în sensul ei. Intuiționismul său este o „dialectică primitivă" a cunoașterii. Bergson nu a distins adevărata dialectică a cunoaș-

terii — gîndirea guvernată de legile logicii dialectice — de gîndirea elementară și a recurs atunci la o pretinsă intuiție primară.

În fond, atitudinea lui Bergson a pornit dintr-o intenție pozitivă : depășirea neajunsurilor logicii elementare. Dar depășirea el o realizează nu în sensul unei raționalități superioare, ci în sensul opus al zonelor necontaminate de rațional. În acest sens există o punte negativă în filozofia sa, aceea aruncată de la intenție spre realizare. Bergson a avut lăudabila intenție de a pleda pentru cunoașterea existenței în bogăția concretului, dar nu a realizat-o ca negare a negației, ca logic concret, ci ca negare metafizică a celui de-al doilea moment al cunoașterii abstracte. Cunoașterea simpatetică preconizată de Bergson este expresia dorinței sale de a indica o cunoaștere cu acces la intimitatea realității. Însă filozoful francez a înțeles această „simpatie" ca o retragere din orizontul cunoașterii intelectual-elementare, și nu ca o depășire a ei în sensul unei rațiuni dialectice ; nu a făcut saltul *dincolo* de acest intelect, ci a rămas *dincoace* de el. Este adevărat că cunoașterea abstractă, pur conceptuală este antipatetică. Fiind un moment necesar al procesului cunoașterii, ea rămîne însă numai un moment. O dată cu ea, drumul cunoașterii nu se împotmolește. Or, Bergson a crezut — dînd dovadă de neînțelegerea dinamicii procesului cunoașterii — că, o dată cu acest moment, cunoașterea a intrat într-o fundătură din care întoarcerea către concret nu mai este posibilă. Dar momentul antipatetic nu este ultimul popas al cunoașterii ; el poate fi depășit în manieră hegeliană prin simpatia concretului logic. Cunoașterea se pretează la a fi simpatetică, însă aceasta nu implică antiintelectualism bergsonian, ci raționalism dialectic [18].

Rezultatul atitudinii lui Bergson este coborîrea într-un adevărat subsol al eului cognitiv, este stabilirea potențelor cognitive într-o zonă antagonică față de cea a rațiunii. În această perspectivă trebuie înțelese natura și modul de tratare a intuiției în concepția lui Bergson.

[18] Vezi, în acest sens, și H. Wald, *Introducere în logica dialectică*, București, 1959, p. 4, 126, 169.

INSEMNĂRI FILOZOFICE

REFLECȚIUNI ASUPRA DEZMIERDĂRII

DE

EUGENIU SPERANȚIA

I. Un copil drăgălaș îți stă dinainte. Îi petreci ușurel mîna pe obraji, îi netezești părul, îl apuci de bărbie.

Îți oferă cineva un crin magnific. Simți imboldul de a-ți plimba ușurel vîrful degetelor pe netedul gingașelor petale.

Un puișor de pasăre, mic și spăimîntat, tremură din tot trupul, cuprins în mîna ta. Îi dezmierzi ușurel căpușorul, aripioarele.

E dezmierdarea în forma ei cea mai concretă și mai elementară.

Care e justificarea ei profundă ? Ce urmărește mîna care dezmiardă ? De unde provine această tendință unanimă omenească ? Ce semnificație spirituală are ea, de vreme ce toți o practicăm, iar practicarea ei ne procură o anumită satisfacție intimă ?

Este oare o specie distinctă și izolată între atitudinile noastre posibile ? Iar dacă nu, cu care dintre ele se înrudește ? Care sînt formele ei evolutive ? Sub ce alte aspecte înmugurește ea și ce direcții ia în dezvoltarea ei ? Care e, cu alte cuvinte, geneza dezmierdării și care sînt culmile de înflorire spre care gravitează în pas cu spiritualitatea noastră ?

II. În fața obiectului care-ți atrage, într-o oarecare măsură, atenția există o imperceptibilă tendință de a te apropia de el. Ceea ce te „interesează“ face, pe de o parte, să se opereze o convergență a persoanei tale spre imaginea prezentă în conștiință, o convergență a direcțiunilor tale de mișcare, o sistematizare deci a întregii tale ființe, avînd drept centru sau nucleu acea imagine, dar acestea constituie declanșarea unui fenomen care seamănă într-adevăr cu gravitația. Orice percepțiune este un început de achizițiune, o îndrumare spre posesiune. Viceversa, posesiunea nu e decît consecința firească, argumentată, adîncită, amplificată a procesului perceptiv. Percepțiunea e o posesiune în stare de proiect, e schița ei virtuală și generatricea ei.

În orice percepțiune zace însă implicit un decret apreciativ : ceea ce nu obține un minimum, fie chiar numai un „infinitesimal“ de titrare

Rev. filoz., **13**, 6, p. 803–812, București, 1966

axiologică, pentru o durată cît de scurtă, nu intră în cîmpul „atenției" și nu poate comporta învăluirea sa într-o percepție.

Dacă însă, a prețui înseamnă — cît de cît — a iubi, atunci e adevărat că *orice cunoaștere începe printr-un oricît de modest elan de iubire.*

Desigur, iubirea propriu-zisă, iubirea în înțelesul major și masiv al cuvîntului, presupune pulsații puternice, manifestări bine trasate, afirmațiuni categorice și neîndoielnice.

Dar orice „afect" e susceptibil de o infinitate de grade : progresie ascendentă sau descendentă, pozitivă sau negativă și e foarte greu să precizezi de la care grad în jos iubirea încetează de a fi iubire, pînă ce n-a ajuns la zero absolut.

În formele incipiente, în fazele crepusculare ale unei stări abia germinative e extrem de greu, e chiar cu neputință să se discrimineze diferențele calitative de mai tîrziu, așa cum în celula originară din care se va forma un om, un fluture sau un palmier e imposibil să descoperi sau să anticipezi existența unui creier sau a unor brațe, existența unor antene sau a unor aripi, existența unei rădăcini sau a unor frunze palmate. Și totuși acestea există indistinct și virtual, iar toată dezvoltarea ulterioară și întreg procesul somatogenic care urmează clipă după clipă, fără răgaz nu se pot înțelege fără prealabila prezență ocultă a ceea ce, treptat, va deveni explicit.

În acest sens, evaluarea axiologică, iubirea și gestul achizitiv zac „preformate" în cel mai elementar act de percepție, deși nu materialmente, ci numai în modul dinamic, ca o presiune, ca o chemare, ca o aspirație precisă spre ceea ce trebuie „să se pronunțe" de la o vreme.

După cum e imposibil să scindezi percepția spre a o separa de actul de atenție, la fel este imposibil să scindezi iubirea spre a o distinge de mișcarea achizitivă. Or, iubirea e o tendință de mișcare, deci cel puțin un *început* minimal de mișcare, și anume : de mișcare achizitivă, de mișcare a împosedării, deși în formele acestea incipiente nu poate fi încă vorba de o veritabilă „voință de posesiune", deoarece aceasta presupune anumite condiții care se desemnează numai evolutiv prin accentuarea proporțiilor intensității și conturarea mai netă a unor procese psihice.

Din aceeași mișcare elementară achizitivă, cuprinsă potențial în percepțiune, se desprinde, în viața noastră sufletească și activă, gestul „deictic".

Gestul deictic, gestul prin care „arătăm" ceva, ne este comun tuturor, aparține universalității umane și poate că e unul dintre caracterele esențiale ale „omului", deoarece din această rădăcină s-au dezvoltat graiul, expresia în genere, cu toate variantele și consecințele sale. Cu el s-a născut „semnificația", deci conținutul spiritual.

Gestul deictic, mișcarea indicativă efectuată prin intervenția „degetului arătător", nu e decît o simplificare, o schiță rezumativă și simbolică a actului de prehensiune sau „apucare". Mîna care se întinde să apuce un fruct, o unealtă, o armă își desface mai întîi primele două degete : degetul mare (pollexul) și arătătorul (indexul), deoarece cleș-

tele astfel constituit este organul principal și primordial al prehensiunii la toate primatele. Cînd individul nu poate realiza contactul cu obiectul dorit și deci nu parvine să execute efectiv prehensiunea, poate s-o încerce de la distanță, figurativ, iar intenția lui, astfel tradusă, are uneori o oarecare șansă să fie „interpretată", deci mental completată, integrată de o altă persoană care este în măsură să i-o satisfacă. Pentru a întîlni cazurile concrete care dovedesc această origine a gestului deictic, nu e nevoie să ne întoarcem hipotetic spre omul cavernelor sau spre omul arboricol : fenomenul se poate remarca zilnic la copiii nevîrstnici, care, înainte de a putea vorbi și chiar înainte de a căuta să se facă înțeleși, întind de la distanță mîna spre a apuca fructul din copac, jucăria căzută din leagăn sau, eventual, clasic, luna. Copilul întinde, în aceste împrejurări, mîna ca să apuce, deoarece calculul distanțelor e străin de intenția lui momentană. După cum cîinele furios își arată colții cu care „ar putea" să muște, deși n-o face, mai ales cînd păstrează o oarecare distanță prudentă, la fel copilul agită degetele, închizînd și deschizînd palma în mod „platonic", gratuit și ineficace. Eficacitatea poate veni însă indirect prin faptul că mama „înțelege", și atunci, printr-un transfer asociativ, să zicem, mișcarea inițial schițată devine „gest semnificativ". În acea închidere și deschidere a palmei, degetul arătător, indexul, este cel care, de obicei, se agită mai stăruitor, deoarece în prehensiune rolul lui cramponant, ca de undiță, este predominant. Se pare că el posedă cea mai dezvoltată sensibilitate tactilă. Cînd vrei să încerci duritatea, temperatura ori măcar prezența reală și autentică a unui „obiect", nu recurgi la alt deget decît la acesta, care astfel împlinește misiunea exploratoare : el e cel care pleacă în „recunoaștere", căci el e cel mai apt de a captura prima pradă ușoară. Numai cînd o împrejurare excepțională exclude intervenția indexului, el poate fi suplinit provizoriu de un altul. Și e sigur că ne-ar fi părut cu totul insolit dacă *van Dyck*, *Il Guercino* sau *Il Calabrese* l-ar fi reprezentat pe Toma necredinciosul întinzînd degetul inelar sau pe cel mic spre rana din coasta lui Isus.

Întinderea degetului arătător cuprinde un minimum revelator de intenție : intenție tactilă, intenție prehensivă sau intenție tactil-prehensivă și, conform principiului parcimoniei, ea a devenit pentru toată omenirea mijlocul consacrat de *expresie* deictică. Zicem : pentru toată omenirea, pentru că, într-adevăr, ea este o expresie universal valabilă, indiferent de rasă și de idiom lingvistic. Consacrarea aceasta, însă, nu este „convențională", nu este produsul unui „contract social". Nu există și nu poate exista un asemenea „contract social" universal acceptat. Consacrarea universală a gestului digital indicativ provine din geneza sa spontană cvasiinstinctuală : e o consecință necesară a funcțiilor prealabile din care derivă, precum și a condițiilor în care s-a zămislit cu vremea „exigența de expresie".

E de notat că indexul și pollexul aveau în lumea romană o întrebuințare care s-a pierdut : mișcarea de apropiere între aceste două degete avea semnificația aprobării sau afirmației, pe cînd, dimpotrivă, îndepărtarea pollexului, lăsarea lui pe spate semnificau refuzul sau negația. Originile și istoricul acestui gest expresiv ne sînt necunoscute. Nu putem ști dacă a apărut spontan sau a fost o invenție deliberată

și răspîndită apoi imitativ. Cert este că expresia aprobatoare nu face decît să imite prehensiunea *(accepto* înseamnă a aproba, dar derivă din prefixul ad și verbul *capo,* care înseamnă a lua, a apuca), pe cînd forma negativă reprezintă un fel de lepădare ostentativă a unui obiect fictiv. Există în privința aceasta o evidentă analogie cu gesturile de refuz sau acceptare efectuate cu capul, cu gura, cu întreg bustul. Nu e deci exclus ca mimica digitală sus-menționată a romanilor să fi fost o apariție spontană, dar una dintre cele care, dacă a putut să cadă în desuetudine, a fost într-o vreme ajutată mai mult de consuetudine decît de instinct. Suplantarea limbii latine de către noile graiuri în care nu mai există omonimia mai sus semnalată a suprimat echivalența semnului.

III. Dezmierdarea simplă, manuală, în forma ei universal practicată, apare de la prima vedere tot ca o derivație a prehensiunii, deci ca un fel de simbolică luare în posesiune.

Este evident că, la fel cu oricare obiect pe care dorești să ți-l însușești, obiectul dezmierdat trebuie să înceapă prin a fi supus unei judecăți axiologice, evaluative și, consecutiv, trebuie să fie privit ca o *valoare* pozitivă. Niciodată nu vom dezmierda un obiect care ne displace și care deci n-ar putea să ne trezească tendințe posesive.

Tendința posesivă ne pretinde însă și ea o oarecare examinare.

A-ți întinde posesiunea asupra unui obiect înseamnă a-l introduce, într-un oarecare sens mai mult sau mai puțin figurat, în sfera „eului" tău. Înainte de posesiune, orice obiect nu e decît o porțiune din „non-eu", care e opus și străin „eului". Din momentul luării în posesiune, obiectul devine „al meu", ca un fel de „provincie" a „eului"; ei intră deci în „domeniul eului", cum se exprima un autor italian, *Ettore Galli.* Prin creșterea volumului posesiv, „non-eul" e, parcă, sortit să se încorporeze „eului", iar între „eu" și „meu", fără să se poată decreta o deplină identitate, există totuși o comunicare, căci nu mai există o precisă soluție de continuitate. Aceasta face că, prin posesiune, nu numai că obiectul se desprinde din zona „non-eului" și fuzionează cu domeniul „eului", dar se poate spune că, pentru ca această fuziune să se săvîrșească, „eul" însuși se revarsă în acel obiect, convertindu-l, îmbrăcîndu-l în lumina lui proprie : posesiunea este, pe plan spiritual, un fel de simulacru al procesului de asimilare, care materialmente, se petrece cu substanțele alimentare. Hrana se convertește în animal, dar și animalul devine „altul" prin ingerarea hranei. Sînt nenumărate expresiile verbale care revelează procesul de conștiință al acestei reciproce penetrații între „eu" și „meu" și care arată că nu există apartenență absolut unilaterală : dacă Penelopa e a lui Ulysse, atunci și Ulysse e al Penelopei ; dacă țara aceasta e țara ta, la fel și tu ești al ei. De aceea, dacă figura lui *Bonaparte* evocă și imaginea bicornului său așezat frontal, vice-versa, cînd în *L'aiglon* al lui *Rostand, Metternich* zărește bicornul pe capul ducelui de Reichstadt, figura lui Bonaparte i se reconstituie vie și impresionantă : bicornul aparține lui Napoleon, dar, într-un sens, și Napoleon aparține bicornului, îi aparține ca prelungire asociativă, căci imaginea bicornului e, atunci, principiu generator al imaginii împăratului. Trebuie să

reținem în orice caz că nu putem concepe posesiunea decît ca pe o reciprocă întrepătrundere între subiect și obiect. Evident, indiferent de faptul că o asemenea întrepătrundere nu se petrece efectiv și materialmente, ideea de posesiune implică, presupune corelația ideativă dintre cei doi factori.

Aceasta înseamnă că dezmierdarea, ca derivație a prehensiunii, ca o adiere subconștientă a voinței de posesiune, implică în mod subtil și voalat voința de fuziune, voința de „comunicare a substanțelor". A dezmierda este a-ți însuși simbolic obiectul dezmierdat, dar cel ce dezmiardă resimte, în același timp, cu deliciu, începutul unei confluențe între sufletul său și obiectul iubit. Cînd dezmierzi crinul, te simți convertindu-te în ceva asemănător lui. Cînd dezmierzi o persoană iubită, ai sentimentul că-i întîlnești și îi cuprinzi sufletul, undeva, deasupra realului concret, și că-ți dizolvi propria ta persoană în calda lui fosforescență. Și e de remarcat că dezmierdarea, dezmierdarea pură, cît mai pură și mai spiritualizată, cînd nu decurge din simpla plăcere tactilă pe care ți-o dă contactul cu o blană moale sau cu o catifea suplă, ci stabilește corespondența cu *viața* „celuilalt", cînd se adresează interiorității și esenței „celuilalt" (dar și cînd, totodată, nu se repetă ca o simplă manevră automatizată, ci e savurată în plină conștiință), procură o voluptate, inițial deosebit de subtilă, care crește în intensitate, dînd loc unei cerințe tot mai imperioase, deschizînd o sete care nu se tămăduiește prin simpla exercitare, ci tinde să ajungă pînă la beție. Iar între beția aceasta a dezmierdării și extazul mistic al presupusului contact cu „transcendența" este, firește, o strînsă înrudire : fiecare din ele înfăptuiește o depășire, o evadare a „eului" din îngustimea lui fatală, o escaladare într-o existență superioară. Dezmierdarea e, astfel, calea prin care, fără intervenția nici unui fel de gîndire conceptuală sau rațională, avem iluzia că *trăim* pe plan metafizic, că respirăm suprasensibilul.

Forma aceasta a dezmierdării aparține însă eminamente, poate chiar exclusiv, vieții erotice. Este eflorescența cea mai spiritualizată a „amorului", atît a celui dintre sexe, cît și a amorului matern (căci nu trebuie să uităm că aceste două pasiuni au o adîncă rădăcină biologică comună).

*

IV. Dezmierdarea însă, după cum s-a putut observa din cele de mai sus, nu se mărginește la atît. Ea intervine și este „la locul ei" oriunde poate fi vorba de o iubire, de o „afecțiune" și deci de o decretare de valori.

În orice caz, dezmierdarea este un mod de manifestare vitală, o modalitate a vieții, căci, desigur, ea nu apare decît în cuprinsul fenomenului vital. Ținînd seama de varietatea desfășurărilor și a aspectelor pe care le ia, am fi tentați s-o privim ca pe un „regn", ca pe unul din nenumăratele „regnuri" ale vieții pe lîngă cele două, organice, rutinar și disciplinat recunoscute în programele școlare.

Dacă ne permitem deci să ne răzvrătim împotriva formulelor uzuale, e vorba de un „regn" în care se pot distinge multiple tipuri și trepte evolutive. Pentru o mai limpede orientare, ne vom îngădui

să schiţăm „sistematica“ evolutivă a acestui regn, ţinînd seama de înrudiri şi filiaţiune, de origini comune, de deviaţiuni şi de eventuale avataruri.

La baza întregului arbore genealogic al „regnului“ dezmierdării stau formele rudimentare observabile în viaţa animală şi care, fără a fi încă veritabila „dezmierdare“ la care ne-am referit pînă acum, îi sînt premergătoare. Analiza lor ne va revela laturile în care se vădeşte înrudirea.

Dacă dezmierdarea propriu-zisă pe care o adresezi obrazului unui copil este un act pe care omul îl execută cu vîrful degetelor sau cu podul palmei, aceasta este o consecinţă a faptului că mîna este la om organul prehensiv, dezmierdarea fiind, în această fază elementară, o prehensiune fictivă, simbolică, efectuată numai pentru profitul inimii. Dacă organul nostru prehensiv ar fi fost gura sau limba, e lucru uşor de dedus că între dezmierdarea noastră şi aceea a mamiferului care îşi linge puiul n-ar mai fi existat aceeaşi deosebire.

Toate mamiferele, afară de om, îşi ling puii. De ce? Acţiunea aceasta este, fără îndoială, un proces instinctiv, care face parte din ceea ce germanii numesc *Brutpflege*, îngrijirea progeniturii. Femela mamiferă îşi curăţă minuţios puişorul îndată după naştere, înlăturînd astfel diversele vestigii ale stării foetale. Aceasta e una dintre rotiţele constitutive ale complicatului proces al parturiţiunii, zonă specială în funcţiunea reproducerii. Operaţia igienică de curăţire a puiului se continuă însă îndelungat, ea părînd automatic conexată cu procesul alăptării. Şi aceasta, la toate speciile mamifere preumane. La om, mama schiţează şi ea atunci o dezmierdare manuală.

Dacă există însă o relaţiune între dezmierdarea omenească şi această curăţire a puiului animal de către ascendenţii săi, atunci se pune întrebarea dacă mai rămîne în picioare derivaţia de care vorbeam, derivaţia dezmierdării din tendinţa prehensivă sau posesivă, virtualizată şi referindu-se la obiectul privit ca valoare.

În osteneala pe care mamiferul şi-o dă pentru a curăţi şi netezi corpul puiului trebuie să vedem, necontestat, o mişcare pur instinctivă, adică lipsită de o finalitate conştientă. Femela şi de multe ori şi masculul o întreprind fără ca într-adevăr starea de curăţenie a puiului s-o fi incitat cu adevărat. Simplul aspect, simpla prezenţă a puiului declanşează mişcarea al cărei efect aparţine într-adevăr condiţiilor igienice, deci exigenţelor biologice, dar ea nu e decît consecinţa unui impuls fără justificare subiectivă, e o atracţie nedeliberată exact ca şi aceea care conduce pe animalele adulte spre acuplarea sexuală, total lipsită de cunoaşterea rolului ei prolific. În clarobscurul psihic al acestor vieţuitoare, nici una dintre cele două înclinări instinctive nu poate să îmbrace alt aspect subiectiv decît pe acela al unui puternic val pasional care le cuprinde şi le mînă spre acţiuni nereflectate. Pasiunea aceasta e neîndoielnică : să se observe insistenţa, nesaţul, neastîmpărul cu care pisica îşi întoarce puiul pe toate feţele, neîndurîndu-se să renunţe la el dacă i-a fost luat. E un fel de „sărut“ masiv, grosier, pornit ca dintr-un apetit furtunatic.

Valul acesta pasional ne cuprinde și pe noi de multe ori în viață, dar cu adaosul darului pe care conștiința noastră îl posedă de a se întoarce asupra ei însăși, de a se examina și de a inhiba tot ce depășește o anumită măsură. Valul pasional devine în noi o forță dirijată. Îl descoperim, îi constatăm prezența, intensitatea, cursul, îl numim „amor" ori „iubire" și ne dăm seama că într-însul răsare tendința dezmierdării ca tendință „derivată" din cea prehensivă. În forma aceasta derivată, ea a putut să obțină și să dețină o dată, la celelalte ramuri ale lumii mamifere, o destinație biologic utilitară, dar cum în specia noastră acțiunile cu asemenea maniere au intrat în sfera conștientă și sînt dirijate mental, „dezmierdarea" de odinioară și-a pierdut funcțiunea utilitară și a rămas simplă exteriorizare afectivă, ca multe alte „expresiuni ale sentimentului", așa cum se găsesc redate în studiile lui Darwin și ale succesorilor lui.

Cît despre înrudirea cu prehensiunea, aceasta este cu atît mai evidentă cu cît, atunci cînd valul pasional se intensifică, prehensiunea, își augmentează proporțiile și devine îmbrățișare, gest care se integrează atît între manifestările amorului sexual, cît și între cele ale puternicei impulsiuni a amorului matern. Acesta, îmbiind pe mamă să-și îmbrățișeze copilul, este totodată o categorică „luare în posesiune", o afirmare a apartenenței, dar, pe de altă parte, poate avea și consecințe biologic defensive : în unele împrejurări, el poate constitui o garanție în plus pentru prezervarea copilului contra unor primejdii iminente, după cum, de altfel, în condiții de ordin cotidian, el constituie sprijinul, ajutorul pe care copilul inapt pentru locomoțiune îl așteaptă de la părinți [1].

În toate aceste cazuri, după cum orice mamă va atesta, îmbrățișarea copilului e întovărășită de intervenția cînd mai călduță, cînd mai clocotitoare a aceluiași val pasional. Astfel, îmbrățișarea nu e decît o dezvoltare, o amplificare a dezmierdării, după cum și viceversa putem afirma că dezmierdarea poate fi o formă diminutivă, atenuată, simbolică ori, poate, premonitoare a îmbrățișării.

„Jocurile amorului, preludii, dezmierdări, lupte, nu sînt de fel particulare speciei umane", zice Rémy de Gourmont în *Musique de l'amour* și continuă în alt pasaj : „Dezmierdările, aceste încîntătoare gesturi de grație și tandrețe, le facem în mod necesar nu pentru că sîntem oameni, ci pentru că sîntem animale". Și este, fără îndoială, o bună parte de adevăr în afirmațiile acestea. Totuși, ne îngăduim o rezervă. Am zis că este „o bună parte", dar n-am zis că este tot adevărul. Punctul de vedere genealogic e unul și e foarte onorabil, dar nu e unicul admisibil și nu poate duce prea departe. Dacă organele de zbor ale păsărilor descind din acelea ale locomoțiunii terestre sau acvatice ale reptilelor, se poate spune cu dreptate că zborul descinde din mers sau din înot, dar aceasta nu înseamnă de fel că între zbor și celelalte moduri de locomoție este identitate, nici că mersul și înotul explică integral zborul. Dacă organul expresiei verbale este același cu cel al masticațiunii, aliat și el cu cel al respirației, putem oare să

[1] Puiul de mamifer, inapt pentru locomoție autonomă, e „transportat" de femela-mamă tot cu ajutorul gurii, cu aceeași gură cu care execută, altfel, și operația de curățire-dezmierdare.

credem că funcțiunea combinată nutritiv-respiratorie explică integral expresiunea verbală ? Cuvîntul se servește, într-adevăr, de organul bucal și de aparatul respirator, dar toate ființele care se servesc de aceste organe posedă oare, implicit, și darul cuvîntului ? Este în funcțiunea și în esența cuvîntului omenesc ceva care se situează în cu totul altă zonă biologică decît masticația și respirația, mai mult chiar, în altă zonă decît răgetul, urletul, piuitul și mieunatul. Tot din mișcarea prehensivă a degetelor se desprinde și tehnica vioristică a lui Paganini, dar locul acesteia în istoria lumii e altul. Evoluînd din forme rudimentare pur animale, dezmierdarea și cuvîntul, ca și execuția muzicală, primesc destinații cu totul divergente și sensuri care sînt cu totul străine celor originare. Destinațiile primordiale au putut imprima unei anumite regiuni anatomice forma generală brută și i-au putut dărui categoria *grosso modo* a funcțiunii lor. Ca și anemona marină care sălășluiește în cochilia unui gasteropod, ca și trunchiul uscat al unui arbore care devine susținătorul unei glicine sau al unor vlăstari de trandafir agățător, vechea funcție ocazionează și favorizează uneori exercitarea unei funcțiuni mai recent inaugurate, fără ca ele să se confunde într-o aceeași definiție.

Dezmierdarea omenească nu mai este, nu mai poate fi explicată și înțeleasă prin simpla raportare la „jocurile amorului" animal sau la solicitudinea igienică instinctivă a vacii care-și netezește vițelul cu limba ei aspră, insistentă și savantă.

Între dezmierdarea unei mame pentru copilul ei și frustul gest animal din care ea derivă în sens darvinist, se interpune un întreg infinit : e infinitul pe care, inițial, îl implică și pe care, progresiv, îl explicitează cugetul omenesc.

Vorbind despre comportamentul unei mame iubitoare față de pruncul ei, André Suarés observă, între altele : „Elle lui apprend tout, en faisant tout passer par ses caresses ; elle l'encourage, le rassure, le console ; elle lui est tout son univers ; et c'est pourtant tout l'univers qu'elle lui révèle et lui propose" [2].

★

V. Afară de organul ei special, consacrat, care la om este mîna, prehensiunea, după cum am observat mai sus, se poate servi și de alte mijloace. Pentru pasărea ale cărei membre anterioare au primit destinația locomotrice a zborului, membrele posterioare sînt puse mai ales să suplinească această funcțiune prehensivă : păsările răpitoare își duc prada în ghearele membrelor posterioare, iar unele păsări dau acelorași membre întrebuințări mult asemănătoare celor pe care le dăm noi mîinilor. Papagalul își ține cu piciorul miezul de nucă din care rupe cu ciocul, dar tot cu ghearele piciorului se scarpină la ceafă sau în creștetul capului. Proboscida elefantului e organ eminamente prehensiv și tot ea împlinește funcțiunile solicitudinii materne, deci și pe cele de cvasidezmierdare adresate puiului. Carnivorele, la fel cu atîtea alte mamifere, folosesc pentru toaleta copiilor tot organul prehensiv principal, în special limba. De altfel, și în desfășurarea acestei

[2] André Suarés, *Valeurs (Occultations, VIII)*, ed. a VIII-a, p. 315.

dezmierdări igienice, ca și în multe alte cazuri, se poate adesea constata iradiația funcțiunii pe regiuni anexe, auxiliare. La cîine, organul prehensiv principal este gura, dar membrele anterioare îi vin și ele frecvent în ajutor. La primate, toate membrele locomoțiunii îi dau concursul lor prehensiunii, dar funcțiunea aceasta se extinde uneori și asupra apendicelui șandal care nu rămîne total străin de activitatea membrelor. Utilizarea prehensivă a membrelor locomoțiunii a eliberat într-o bună măsură organul bucal de sarcinile prehensive, împrejurare care a dat putința unora dintre primatele superioare să asigneze gurii o mai amplă funcțiune vocală cu rol expresiv. Și tocmai e de subliniat aici încă o dată frecvența relației dintre expresiune și prehensiune : gestul prehensiv l-am văzut devenind, printr-o mare simplificare, gest expresiv. După cum s-a arătat de mult de către psihologi [3], în apariția și dezvoltarea gestului vocal, mișcarea laringiană prelungește, accentuează, exteriorizează mișcările bucale : expresia vocală umană e adeseori o accentuare, o subliniere a mimicii (de exemplu acel „O !" al surprizei sau al spaimei nu e decît consecința sonor-respiratorie a gestului facial care constă în deschiderea caracteristică a gurii concomitent cu întinderea tuturor mușchilor feței), fapt cert este însă că, în linii generale, derivațiile prehensiunii orientate mai întîi spre solicitudinea maternă (sau paternă) implică, tot ca și prehensiunea însăși, o gravitație pozitivă spre un anumit „obiect", un sens centripetal care, în formele primitive, ar putea să fie o simplă direcție fiziologică, cu substrat psihologic irelevant, dar care, cu accentuarea subiectivității conștiente, primește un tot mai lămurit caracter axiologic. Dezmierdarea devine și ea atunci tot mai manifest exteriorizarea unui decret evaluativ. Dar și în aceste condiții vitale, în care dinamismul ființei vii se înveșmîntează în fosforescența conștiinței, vom distinge două trepte evolutive : pe prima treaptă, conștiința e dominată de fenomenul afectiv-emoțional, în care substratul fiziologic și instinctual are rolul precumpănitor, dar nu chiar exclusiv ; pe a doua treaptă, procesele pur intelectuale cîștigă primatul și fără să obnubileze tonalitatea afectivă, o controlează, o drenează, o ghidează, impunîndu-i un curs, o direcție și o intensitate străină de forțele fiziologic-instinctuale. Astfel, axiologia e alta în interioritatea primitivului stăpînit de impulsiuni organice necontrolate sau numai superficial controlate de gîndirea conceptuală ; alta e însă atunci cînd criteriile valorilor sînt ferm ancorate într-o ideațiune organizată, de mare anvergură. Și totuși, între cele două axiologii, deosebirea nu este o deosebire de natură, ci de stil. Între cele două forme axiologice pe care le poate adopta dezmierdarea, ceea ce rămîne comun este *iubirea*, fie o iubire năvalnică, impulsivă, manifestată organic fără restricții, fie o iubire sublimată într-o contemplație spiritualizată, într-o admirație în care mentalul e hegemon, iar mișcările inimii, ale respirației

[3] Pentru mai amplă informație, vezi în special W. Wundt, *Volkerpsychologie*, vol. I, *(Die sprache...)* ; vezi și Dumas, *Traité de psychologie*, tom. I, livre III, chap. II, 1923.

și toate reacțiunile marelui simpatic sînt ecourile orchestrale ale scenei cerebrale. Între aceste extreme există o infinitate de intermediare de ordin temperamental, iar condițiile exterioare ale vieții pot apăsa și ele pedalele într-un sens sau altul.

Pe scurt, trebuie să reafirmăm ceea ce principial știe oricine, independent de considerațiile teoretice de mai sus : dezmierdarea este exteriorizarea uneia dintre formele, tipurile sau gradele iubirii. Dar și reciproca ne pare a fi tot atît de adevărată : *toate* formele, tipurile sau gradele iubirii sînt susceptibile să determine producerea unei modalități de dezmierdare.

O PIESĂ CU IMPLICAȚIE FILOZOFICĂ: JOCUL IELELOR DE CAMIL PETRESCU LA TEATRUL MIC DIN BUCUREȘTI

DE

V. MOGLESCU

Într-una din însemnările sale, rămasă încă inedită, Camil Petrescu mărturisește că *Jocul ielelor* este opera ce reprezintă, ca un fel de chintesență, întreaga sa personalitate scriitoricească. Noi însă am putea spune astăzi ceva mai mult, și anume că această piesă se numără printre cele mai strălucite monumente pe care el însuși și le-a durat încă din timpul vieții. Sfidînd scepticismul unora, care afirmau malițios că „celula românească nu rezistă", Camil Petrescu a creat o operă care, prin problematica ei fundamentală, transfigurată artistic în spiritul unei excepționale incandescențe intelectuale, avea să anticipeze, cu cel puțin treizeci de ani, liniile directoare ale literaturii europene de la jumătatea secolului al XX-lea. Neastîmpărul gîndirii și talentului său a făcut ca geniul românesc să mai așeze astfel încă o treaptă pe scara valorilor universale.

Cu mult timp înainte ca Jean Paul Sartre și Albert Camus să fi ajuns la viziunea unei conștiințe ambigue, născută din neputința reducerii existenței concrete la cadrul rigid al unui sistem bazat pe abstracții, Camil Petrescu a plăsmuit un erou ce sucombă sfîșiat lăuntric din pricină că ideile sale nu au putut fi împăcate cu „viața". Schițată într-o primă versiune la vîrsta de douăzeci de ani — cînd viitorul dramaturg și romancier frecventa cu asiduitate cursurile și seminariile facultății de filozofie —, piesa reflectă din plin fervoarea intelectuală cu care studentul debutant în literatură trăia momentul de răscruce ce-l parcurgea pe atunci gîndirea europeană. Tot ceea ce păruse pînă nu de mult o cucerire certă, de nezdruncinat se afla acum, la numai șaisprezece ani de la începutul noului secol, sub focul criticii ; tot ceea ce alcătuise „gloria" și „mîndria" frămîntatului secol al XIX-lea, era acum înlăturat, negat. Metafizica raționalistă a idealismului clasic german se afla în plină criză. Pozitivismul, ca doctrină filozofică a burgheziei abia înscăunate la putere, constituia deja un anacronism în raport cu amploarea problemelor izvorîte din noile cuceriri ale științelor naturii.

Rev. filoz., 13 6, p. 813—822, București, 1966.

La orizont apăreau nori negri, prevestitori de furtună : războiul mondial devenea iminent și o dată cu el, așa cum demonstra Lenin, revoluția proletară de neînlăturat. Pentru prima oară de cînd ajunsese clasă dominantă, burghezia europeană își privea viitorul cu neliniște. Și ecourile tuturor incertitudinilor ei vor pătrunde în disputele filozofice sub forma unui atac frontal împotriva raționalismului ; cercuri largi ale intelectualității burgheze sînt cucerite de noua doctrină a intuiționismului formulată de Bergson.

Am mai menționat și cu alt prilej împrejurarea paradoxală ce face ca în atitudinea unor cercuri literare — cazul expresionismului fiind poate cel mai revelator în această privință — sfidarea adusă rațiunii și scientismului să se împletească în chip neverosimil cu fronda antiburgheză. Reprezentant ilustru al propriei sale generații, Camil Petrescu și-a început drumul în literatură trăind cu intensitate o stare ambiguă similară (*„toate contradicțiile și mirajele"*, după propriile-i cuvinte), ale cărei rădăcini puteau fi de altfel detectate în însăși condiția socială a intelectualității din momentul respectiv. Devenită, așa cum arată Lenin, o masă salariată, pauperizată în parte ca urmare a concentrării capitalurilor, intelectualitatea manifestă, în anumite împrejurări, o atitudine de revoltă împotriva burgheziei. Dar, pe de altă parte, intelectualii în ansamblul lor sînt legați de orînduirea capitalistă prin mentalitatea, morala și întregul lor mod de trai, prin poziția pe care o ocupă în procesul de producție.

Contextul spiritual în care a fost zămislită piesa *Jocul ielelor* apare cu destulă limpezime chiar din mărturisirile scriitorului. Dezvăluind, în *Adenda la falsul tratat*, mobilul intim ce l-a îndemnat să purceadă la scrierea piesei, Camil Petrescu precizează că primul său impuls lăuntric a fost un moment de aprigă revoltă împotriva ordinii sociale nedrepte a epocii. Totodată însă, momentul de frondă se asociază în mintea sa cu tendința de a contesta validitatea raționalismului metafizic al idealismului clasic german. Referindu-se la o formulare a lui Leibniz, autorul afirmă că filozoful german nu are dreptate cînd susține că *„aceasta este cea mai bună dintre lumi"*, negarea tezei leibniziene devenind chiar o replică din piesă. Dar în numele cărei doctrine este respins Leibniz ? În numele marxismului ? Greu de crezut, dacă ținem seama de evoluția sa ideologică ulterioară. Atitudinea sa poate fi atribuită mai curînd climatului general al gîndirii europene din acea vreme ; atacurile împotriva unei viziuni asupra lumii, concepută leibnizian ca o expresie a armoniei divine prestabilite, erau la ordinea zilei. *„Lumea în care omul se naște este absurdă* — scria în 1914, de pildă, Franz Werfel în prefața sa la *Troerinnen*. — *Impuls și întîmplare conduc fiecare drum, și rațiunea, acest semn distinctiv al omenirii, este profund zguduită în fața spectacolului brutal al elementelor"*.

Refăcută de nenumărate ori pînă a văzut lumina tiparului în versiunea definitivă din 1947, piesa *Jocul ielelor* s-a închegat treptat, printr-o lungă gestație, cunoscînd probabil propria ei dialectică intimă. Nu este de presupus, evident, ca în primii ani de război scriitorul să fi avut revelația fenomenologiei lui Husserl, spre care a fost atras ulterior. Oricum însă, cercul de probleme care au zămislit-o, intuirea —

sub influența conceptului bergsonian de „durată" — a acelei „inducții a concretului" ce avea să alcătuiască unul din motivele conducătoare ale preocupărilor sale ideologico-literare au constituit terenul propice pentru asimilarea fenomenologiei. Mai trebuie, desigur, întreprinse minuțioase cercetări asupra perioadei fenomenologice din evoluția scriitorului, precum și asupra modului cum a depășit această perioadă. Este însă un fapt cert, pe de-a întregul confirmat de structura *Jocului ielelor*, că fenomenologia nu a rămas pînă la capăt ghidul său filozofic, scriitorul izbutind performanța cu totul remarcabilă de a soluționa ambiguitatea născută din împletirea frondei antiburgheze cu iraționalismul. Iremediabila contradicție dintre existență și esență (din care existențialiștii — ei înșiși continuatori, pe un anumit plan, ai fenomenologiei lui Husserl — și-au construit întregul univers al creației lor literare) a fost rezolvată, dacă ținem seama de poziția adoptată de Praida față de atitudinea lui Gelu Ruscanu, în spiritul raționalismului suplu, elastic, al dialecticii marxiste. Chiar și ideea cu privire la așa-numita „inducție a concretului" a căpătat în cursul evoluției lui Camil Petrescu alt sens. Dintr-o categorie gnoseologică fundamentală s-a transformat într-un pur instrument metodologic de sesizare a realului prin mijloacele specifice artei, devenind astfel o cale de surprindere a generalului, a esenței prin intermediul particularului, a existenței semnificative. Există, așadar, temeiuri serioase de a se considera că *numai inițial* conflictul piesei își găsește sorgintea în confruntarea ideologică dintre raționalismul metafizic, dogmatic al idealismului clasic și iraționalismul modern. Dialectica intimă a gîndirii scriitorului, depășind acest moment, versiunea definitivă a dramei ilustrează cu maximum de precizie falimentul raționalismului metafizic de tip kantian în raport cu dialectica marxistă. Conflictul se declanșează datorită unei „revelații în conștiință" — termenul aparține lui Camil Petrescu însuși — ce i se impune personajului principal, Gelu Ruscanu, directorul ziarului socialist „Dreptatea socială" : lumea îi apare absurdă în substanța ei. Printr-un fel de reducție la scara concretului imediat, absurditatea funciară a existenței capătă în mintea lui un contur edificator din clipa cînd își dă seama cît de abominabilă este situația ca un criminal și un jefuitor să ocupe tocmai funcția de ministru al *justiției*. „Revelația" formează însă numai punctul de pornire al acțiunii dramatice, nu și miezul ei, întrucît se produce înaintea întîmplărilor petrecute sub ochii spectatorilor. Gelu Ruscanu păstra de multă vreme scrisoarea prin care Maria Sinești îi dezvăluia crima soțului ei și, probabil, dintr-un sentiment de delicatețe nu s-a hotărît s-o dea publicității. Din destăinuirile pe care i le face lui Praida se poate deduce că șocul moral a intervenit abia cînd Sinești a căpătat portofoliul justiției ; prin urmare, ceea ce l-a izbit în primul rînd a fost *inadvertența logică*. Prototip al unei gîndiri exclusiv speculative, livrești, posedat de „rațiunea pură" și disprețuind profund „rațiunea practică", Gelu se înfățișează ca o conștiință mistificată de categoriile cu care operează ; de aceea și ajunge să susțină principiul unei dreptăți *inumane*, cu alte cuvinte *transcendente*. În mintea lui, raporturile sînt răsturnate : nu oamenii produc idei, ci, dimpotrivă, ideile îi produc pe oameni. Ceea ce înseamnă că, în ultimă

instanță, crezul său filozofic își găsește o obîrșie foarte veche : idealismul platonic. Cu excepția lui Sinești și a soției sale — figuri plăsmuite realist, întruchipînd după model ibsenian destrămarea căsniciei burgheze —, restul personajelor principale (Gelu Ruscanu, Praida, Penciulescu) nu sînt altceva decît ipostaze ale dezbaterii ideologice pe care autorul o poartă cu sine însuși. Din acest punct de vedere, ele într-adevăr sînt produsul ideilor lor, dezvăluindu-ni-se deci ca un fel de proiectare în afară a modului cum Gelu Ruscanu însuși își reprezintă lumea. Evident, poziția scriitorului nu poate fi identificată cu cea a eroului său ; piesa *Jocul ielelor* a fost în mare măsură concepută ca o alegorie, și de aceea proiectarea la care ne-am referit, abstractizarea în sens intelectualist a personajelor, trebuie interpretată ca o modalitate artistică, și nu atribuită concepției fundamentale despre viață a lui Camil Petrescu. Dar chiar în forma de ipostaze ideologice sub care se prezintă, ele nu sînt cu totul descărnate, nu apar doar ca niște megafoane ce formulează concepte, enunță judecăți și raționamente. Ideile sînt integrate într-o precisă structură intimă individuală, fac un corp comun cu ea. Trăirea lor alcătuiește dominanta personalității lui Gelu Ruscanu nu numai sub raport intelectual, ci și afectiv și volițional.

Deși confruntarea dramatică hotărîtoare se produce abia în actul al treilea, piesa nu apare cîtuși de puțin disproporționată din punct de vedere compozițional. Căci primelor două acte li s-a hărăzit misiunea de a ne dezvălui mecanismul intim, *procesul viu* al gîndirii personajului principal. Printr-o excepțională virtuozitate artistică, scriitorul ne poartă prin țesătura ciudată, laborioasă a felului cum Gelu reacționează în fața vieții ; în gîndirea lui, „lumea fenomenală este pusă între paranteze", ca să folosim o expresie a lui Husserl. Eroul lui Camil Petrescu nu numai că nu ne apare un insensibil ; dimpotrivă, este chiar un hipersensibil, în ciuda cerebralismului său ; destinul tragic al tatălui îl cutremură ; revederea iubitei îi provoacă nostalgii ; întîlnirea cu Boruga, accidentul unui muncitor tipograf sau sinuciderea în masă a familiei Lipovici îl îndurerează ; prezența lui Sinești îl indignează și-l dezgustă. Însă, potrivit propriei mărturisiri, toate acestea „n-au nici o legătură" cu „dreptatea absolută" spre care aspiră ; sînt simple episoade ale lumii fenomenale pe temeiul cărora și-a construit poate cîndva idealul ce-i animă spiritul, dar care acum îi stînjenesc acest ideal, tind să i-l smulgă din conștiință și de aceea trebuie cu grijă ocolite. Întregul său zbucium interior este legat tocmai de lupta cu sine însuși pentru „punerea între paranteze" a vieții perceptibile prin simțuri. La un moment dat, chiar publicarea scrisorii, prin ea însăși — adică în măsura în care aparține aceleași „lumi fenomenale" —, nu-l mai interesează ; importanța ei rezidă în semnificația ce i-a acordat-o propria lui conștiință. Atîta timp cît „lumea fenomenală" ia forma contradicțiilor, ce ating ultima treaptă a absurdului, relevate de orînduirea burgheză, biruința în lupta cu sine însuși este relativ ușoară și iese întărit din ea. Structură romantică, stăpînit de iluziile iacobine ale posibilității de a modela lumea după chipul și asemănarea rațiunii, Gelu Ruscanu aderă la mișcarea muncitorească, fiind convins că numai ea reprezintă singura forță în stare să redea omenirii armonia originară, s-o scoată din haos, absurd și nedrep-

tate. Bineînțeles că, procedînd astfel, nu se trădează pe sine. Proletariatul are într-adevăr în față acest obiectiv final. O zonă opacă prinde însă contur în conștiința sa de luptător : nu ajunge să înțeleagă că drumul ce duce spre un asemenea obiectiv trece printr-un *proces istoric real la care participă oameni vii*, că ideile își au izvorul în experiența de viață dobîndită în cursul luptei, valoarea lor rezidînd în puterea de a stimula și grăbi procesul ; trebuie deci respinse cînd i se opun. Iar procesul ca atare nu este o fatalitate, un destin prestabilit, aprioric, transcendent, ci o necesitate născută din împrejurări social-economice precise. În cadrul alegoriei, apariția fantomatică a nebunului Chiriac, vestind izbucnirea peste noapte a revoluției, contrapunctează ironic poziția „absolutistă" a lui Gelu Ruscanu, caracterizînd totodată mentalitatea acelor socialiști ce visau cu ardoare „mondiala", dar făceau puțin pentru pregătirea ei, legănați fiind de iluzia că va surveni intempestiv ca un miracol, va înainta „ca Iisus pe ape", momentul declanșării găsindu-se înscris într-un zodiac, în ocultele mișcări ale constelațiilor. Anunțînd patetic și amenințător „ziua cea mare", Chiriac nu uită să amintească de rolul pe care îl joacă data „de 18" în viața lui. Gelu Ruscanu dovedește o impermeabilitate totală la ideea că revoluția, departe de a merge „ca Iisus pe ape", departe de a fi „un drum drept, asfaltat ca Bulevardul Nevski", dimpotrivă, trece, cum arăta Lenin, printr-o mulțime de zigzaguri, de înaintări, retrageri, concesii momentane, schimbări de strategie și tactică etc. Împrejurările nefiind tot timpul aceleași, ci în permanentă schimbare, un revoluționar adevărat nu-și poate fixa linia de comportare în funcție de o schemă prestabilită ; el trebuie să se adapteze mereu la *concretul* situației, fără însă să piardă din vedere obiectivul fundamental, scopul major al activității sale.

Ar fi greșit să vedem în *Jocul ielelor* o piesă existențialistă, căci în cadrul ei nu se confruntă abstracția cu existența concretă, respectiv, realizarea ideii de dreptate cu cea a salvării unui om (Petre Boruga). Numai modul de a pune problema se aseamănă cu cel al existențialiștilor. De fapt, față-n față se găsesc două linii : cea schematică, dogmatică, metafizică și cea în zigzag, suplă, elastică, dialectică :

PRAIDA *(îl privește lung, își scutură pipa)* : Tovarășe Ruscanu, te supără că partidul ți-a impus eliberarea lui Boruga ? Crezi că a pus un om deasupra cauzei comune ? Atunci dă-mi voie să-ți spun că nu ai înțeles despre ce e vorba... Ei bine, stă în interesul cauzei noastre *(repetă)*, în interesul cauzei noastre ca Boruga să fie liber... trebuie să vadă toți șovăielnicii din partid că sîntem nu numai solidari..., ci și tari... Să fie un avertisment !

Camil Petrescu a integrat aici vechea lui idee cu privire la „inducția concretului" într-o nouă viziune, diferită de cea a iraționalismului, în viziunea materialismului dialectic :

PRAIDA : ...Dreptatea asta formală, abstractă are să te lase odată suspendat în gol..., tocmai cînd îi vei căuta desperat conținutul... Și atunci n-aș vrea să fiu în locul dumitale. Ideile ? Hm... hm... E ceva mai sigur materialismul istoric.

Adevărata „revelație" se produce în conștiința lui Gelu Ruscanu abia în clipa cînd „lumea fenomenală" ia chipul necesității — formulată explicit de Praida — de a subordona *politicului* ideea de dreptate

absolută. Este oare această subordonare o „tranzacție murdară", cum încerca să sugereze odată, într-una din piesele sale, Jean Paul Sartre? Firește că nu ; ea face parte integrantă din acțiunea revoluționară însăși, reprezintă un moment al drumului sinuos ce duce spre înfăptuirea chiar a idealului de dreptate socială. Și tocmai pentru că nu are caracterul unei „tranzacții murdare", Gelu Ruscanu simte neputința de a o „pune între paranteze". Propria lui conștiință nu este în stare să respingă ideea că eliberarea lui Boruga constituie totuși „un act de dreptate". Dar dreptatea aceasta este „fenomenală", pe cînd mecanismul intim al gîndirii sale se află dominat de conceptul „justiției transcendente".

GELU : ...Dreptatea este deasupra noastră și este una pentru toată lumea și toate timpurile...
Mărturisesc totuși că nu văd ce ar fi o astfel de dreptate care s-ar da după toate vînturile, ca o giruetă.

Aici își are obîrșia postura ambiguă în care se situează, pînă la un anumit punct, personalitatea eroului, postură pe care el însuși și-o recunoaște.

GELU : Abia de cînd am devenit eu însumi „tovarăș", simt că îmi pot spune privindu-mă în oglindă : „Domnule Gelu Ruscanu"...

Dar ambiguitatea sa nu se aseamănă decît aparent cu cea a existențialiștilor. Pentru aceștia ea înseamnă un *modus vivendi*, ce presupune acceptarea senină, în funcție de împrejurări, a unor puncte de vedere opuse și chiar contradictorii. Conștiința lui Gelu Ruscanu, dimpotrivă, evocă imaginea unui cîmp de luptă unde punctele de vedere contradictorii se înfruntă atît de puternic, încît duc la autosuprimarea personajului.

În capitolul referitor la formele succesive ale conștiinței din *Fenomenologia spiritului*, Hegel, cercetînd evoluția conștiinței în raport cu obiectul, observă că desfășurarea „conștiinței de sine" a sclavului producător atinge punctul ei culminant în „conștiința nenorocită". O asemenea „conștiință nenorocită" este sfîșiată de iremediabila contradicție dintre pămîntesc și nepămîntesc. „Conștiința de sine" se raportează la sine ca la ceva asemănător, tinzînd totodată să realizeze neschimbătorul.

Gelu Ruscanu este o întruchipare vie, tipică a „conștiinței nenorocite". Recunoscînd ca justificată eliberarea lui Boruga, văzînd în ea un „act de dreptate", o dreptate cu direcție schimbătoare ca o „giruetă", el este pus în situația de a nu putea totodată recunoaște în înfăptuirea ei propria-i aspirație spre o „dreptate imuabilă", inumană, nepămîntească, „deasupra noastră, una pentru toate timpurile". Punîndu-l să se sinucidă, Camil Petrescu a materializat ideea hegeliană potrivit căreia „conștiința de sine" caută să realizeze neschimbătorul prin autosuprimarea subiectului.

În ansamblul operei sale, *Jocul ielelor* ar putea fi privită ca o replică pe care și-a dat-o sieși Camil Petrescu. Încheindu-și astfel drama, el a scos implicit în evidență imposibilitatea menținerii la nesfîrșit a intelectualului într-o poziție ambiguă, necesitatea reeducării ideologice a acestuia în cadrul mișcării muncitorești, precum și necesi-

tatea armonizării, în spiritul dialecticii marxiste, a intereselor imediate cu cele de perspectivă în activitatea de zi cu zi a organizațiilor proletare. Mesajul ei ne apare, așadar, astăzi de o stringentă actualitate, căpătînd totodată și valoarea de răspuns dat existențialismului.

★

Jocul ielelor, prin profunzimea semnificațiilor sale, dobîndește caracterul unei pietre de încercare pentru orice regizor ispitit să o tălmăcească în imagini scenice. Cine se hotărăște să pună în scenă drama lui Camil Petrescu nu poate decît să izbutească sau să eșueze ; mai precis, succesul este asigurat în cazul cînd a izbutit să găsească limbajul scenic adecvat, prin care mesajul adînc al piesei să ajungă la înțelegerea oricărui spectator ; dimpotrivă, directorul de scenă va suferi un eșec dacă sensul dramei va continua să rămînă obscur publicului. Cu orice altă piesă se poate realiza un spectacol agreabil, în care sensul să fie totuși escamotat. Cu *Jocul ielelor*, aceasta este imposibil, întrucît *întreaga valoare artistică a piesei constă tocmai în profunzimea sensului ei ;* fără un asemenea sens este inexistentă nu numai sub raport ideologic, ci și artistic. „Dramă de idei" în cel mai propriu înțeles al cuvîntului, ea ridică în fața regiei o problemă fundamentală extrem de dificilă și de a cărei rezolvare depinde tot succesul spectacolului : reliefarea ideilor prin umanizarea lor. Cu alte cuvinte, creatorul spectacolului are în față sarcina de a făuri acele mijloace regizorale și interpretative menite să confere unei ciocniri de concepții filozofice opuse aceeași intensitate emoțională, tensiune dramatică și vibrantă trăire autentică, pe care le-ar solicita orice înfruntare de pasiuni, caractere sau interese antagoniste. Practica milenară a teatrului a dus la elaborarea unei tehnici riguroase de interpretare actoricească, dar ea pare chiar de la început inaplicabilă la *Jocul ielelor*. Orice actor talentat știe, de pildă, foarte bine să trăiască suferința pricinuită de dragostea înșelată sau de prietenia pierdută ; deoarece arta lui se dezvoltă în strînsă legătură cu factura literaturii dramatice ce-o interpretează, aparatul tehnic ce-l posedă se dovedește însă inevitabil, cel puțin momentan, insuficient în fața sarcinii de a face să trăiască o suferință țîșnită din neputința gîndirii de a se pune de acord cu ea însăși. Aici regizorul se găsește pe un teren complet virgin și deci trebuie să creeze totul de la început pînă la sfîrșit, de la compoziția plastică a cadrului scenic pînă la realizarea atmosferei semnificative, de la precizarea conturului uman al personajelor pînă la stilul interpretării.

Au mai existat, desigur, curente în dramaturgie al căror scop major era vehicularea valorilor intelectuale. Dar nici practica scenică născută din interpretarea pieselor lor reprezentative nu este aplicabilă decît în parte dramei lui Camil Petrescu. Expresionismul a dat naștere unui teatru populat de abstracții însă în configurația lui specifică ideea era sugerată printr-o modalitate esențialmente literară : simbolul, parabola sau alegoria. Iar pentru a opera translarea figurii stilistice din planul literaturii în planul imaginii scenice, atît regia, cît și interpretarea recurgeau la compoziții subliniate intenționat ca fictive, grotești sau extatice. Regia avea drept preocupare principală compunerea unor

tablouri vivante, a unor grupuri statuare cu sens simbolic, iar interpretarea participa la realizarea intențiilor regizorale printr-un stil de joc exterior, reprezentativ, biomecanic, bazat pe simularea sentimentelor cu ajutorul aparatului corporal și mimic-gesticular, într-un chip ritmic, sacadat, asemănător mișcării de balet. *Jocul ielelor* posedă însă o factură diferită de cea a expresionismului ; sub raport strict stilistic este oarecum ambiguă. Deși alegorie, cu funcție precis demonstrativă, asemenea dramelor expresioniste, ea totuși nu-și vehiculează ideile prin mijlocirea unor plăsmuiri fantomatice cu sens simbolic sau metaforic (excepție face, poate, Chiriac care dezvăluie limpede influența exercitată de expresionism), ci le exprimă direct, în forma lor conceptuală, debitate de personaje cu stare civilă și tipologie precis determinate, ușor recognoscibile în viața reală și ancorate, cel puțin exterior, într-un cadru social-istoric descris cu minuțiozitatea științifică a unui sociolog. (De altfel, cercetînd „dosarul" piesei, regizorul a scos la lumină adevărate anchete sociale întreprinse de scriitor în vederea plăsmuirii cît mai veridice a cadrului.) În consecință, oricît ar părea o asemenea formulă paradoxală, contradictorie prin ea însăși, nu este de loc inexact să definim *Jocul ielelor* ca o „alegorie realistă". Fiind deci atît de ambiguă din punctul de vedere al facturii ei literare, piesa cerea adoptarea unui stil scenic adecvat. Ca dramă realistă impunea un joc de trăire stanislavskian ; ca alegorie solicita sublinierea ideilor cu mijloacele simulatorii, de prezentare, ale regiei și interpretării expresioniste.

Dacă ar fi să măsurăm cu ceva succesul sau înfrîngerea regizorului Crin Teodorescu în strădania sa de a da viață unui text atît de dificil, atunci evident, acel „ceva" l-ar constitui gradul în care a izbutit sau nu, să găsească „tonul" particular al piesei, corespondentul scenic al facturii ei literare. Direcția de scenă a făurit o originală simbioză între cele două modalități artistice opuse, la care ne-am referit mai înainte, sau mai bine zis a depășit opoziția dintre ele într-o sinteză superioară, valorificînd în acest scop reflecțiile extrem de prețioase privitoare la arta spectacolului, cuprinse în scrierile lui Camil Petrescu.

Neputîndu-se face abstracție de nici una din trăsăturile dramei — cu alte cuvinte nici de realismul și nici de factura ei alegorică —, regia a încredințat amplasamentului scenic, mișcării și grupării personajelor în scenă sarcina de a reliefa sensul ei alegoric (și a folosit oarecum în această direcție experiența teatrului expresionist), rămînînd ca prin interpretare și costum să fie scoasă în evidență verosimilitatea cadrului, a acțiunii și a tipologiei umane plăsmuite de autor (recurgînd într-un grad înalt la mijloacele teatrului de trăire stanislavskian), însă, bineînțeles, cu preocuparea de a sublinia în anumite momente și caracterul abstractizant în sens intelectualist al eroilor (ceea ce a necesitat ruperea pe parcurs a firului unitar al trăirii personajului și reînnodarea lui cu momente interpretate în spiritul teatrului simulator, de reprezentare).

Cu contribuția extrem de valoroasă a pictorului scenograf Teodor Constantinescu, regizorul a imaginat un cadru al acțiunii menit să reconstituie, proiectată în afară, simbolic, lumea lăuntrică a lui Gelu Ruscanu. O cortină albă, imaculată, acoperind întreg fundalul sugerează aspirația spre absolut, spre acea transcendență unde lucrurile iau

forma abstractă, nemișcată, egală cu ea însăși a categoriilor, fiind dezbrăcate de relieful și culoarea perceptibile prin simțuri. Lumea reală, fenomenală este prezentată exact ca în conștiința eroului, „între paranteze", ca o derizorie și futilă adiacență la imensitatea albă a transcendenței : de o parte și de alta a scenei sînt dispuse, nu fără o abia perceptibilă ironie, portretele personajelor. Iar pe măsură ce acțiunea progresează, așadar pe măsură ce dezbaterea din conștiința lui Gelu Ruscanu se transformă dintr-o ciocnire cu „lumea fenomenală" într-un conflict cu sine însuși, aceste portrete se preschimbă, aproape pe nesimțite, în niște oglinzi — admirabil mijloc metaforic de plasticizare a dedublării ambigue a eului. La mijloc se găsește o masă dreptunghiulară ; în planul reprezentării realiste a cadrului nu este altceva decît masa de lucru a redactorilor de la „Dreptatea socială" ; dar, strîngînd în jurul ei aproape toate personajele, făcînd să conveargă spre ea toate mișcările lor ca spre un focar, regia i-a conferit un al doilea sens, alegoric : este masa dezbaterilor. Punctele de vedere opuse vor fi sugerate în mișcarea scenică prin plasarea personajelor ce le reprezintă, față-n față, la cele două laturi înguste ale dreptunghiului. Într-un colț, un jilț tapisat în roșu pe care îl va ocupa la un moment dat Sinești. Spectacolul începe cu scena complet cufundată în întuneric. Apoi, fasciculul îngust al unui reflector se plimbă luminînd succesiv masa și fotoliul, ca și cum regizorul ar pune o întrebare : soarta cui și în ce fel se va hotărî la această masă de dezbateri ? Dar întrebarea conține în ea și premisele răspunsului, căci prin luminarea succesivă a celor două mobile s-a și sugerat natura dublă a conflictului : cel dintre Gelu Ruscanu și Sinești, și cel dintre Gelu Ruscanu și Praida *în legătură* cu Sinești. Această imagine scenică, ce constituie un fel de comperaj regizoral, depășește însă semnificația de simplă rezumatoare a conflictului ulterior. Arătîndu-ni-se doar *lucrurile*, fără oameni, ni s-a dat de înțeles că lumea perceptibilă prin simțuri — ilustrată de lucruri — și cea a ideilor în sine și pentru sine — simbolizată de albul imens, imaculat al fundalului — sînt de greutate diferită în cadrul conflictului ; așadar, ni s-a dat de înțeles că lupta *cu Sinești* se desfășoară pe un plan al acțiunii — cel al lumii fenomenale, iar lupta *în legătură* cu Sinești se desfășoară pe celălalt plan — al conștiinței, al ideilor. Alegoria însă nu se oprește aici, ea continuă și după ce interpreții își fac apariția pe scenă ; bogata paletă a regizorului îi subordonează o mare varietate de imagini scenice. Astfel, tabloul convorbirii cu Boruga la închisoare îl înfățișează pe acesta în fundul scenei, îngropat pînă la brîu în pămînt și avînd în spate albul imaculat al cortinei, iar în fața lui, de o parte și de alta, stau Gelu Ruscanu și Praida. Poate exista oare o imagine mai elocventă pentru a dezvălui publicului faptul că între cei doi eroi se schițează o divergență în ce privește comportarea față de o existență umană concretă, supusă morții în confruntarea ei cu halucinația unui transcendent ireal, utopic ? După cum nimic nu ar putea sugera mai bine specificul piesei, de controversă ideologică a scriitorului cu sine însuși, decît modul în care regia a conceput intrările și ieșirile personajelor. Cu centrul puternic luminat și cu fundalul în întuneric, scena pare a oferi viziunea însăși a unei conștiințe umane. Personajele își fac

apariția pe nesimțite din întuneric în spațiul luminat, tot așa cum ideile țîșnesc dintr-un fond obscur în cercul clar al conștiinței. Adoptarea tehnicii stanislavskiene de „trăire" a personajului i-a fost regizorului absolut necesară, în primul rînd pentru a menține și a susține în permanență o stare de înaltă tensiune dramatică în relațiile dintre personaje, tensiune fără de care încarnarea ideilor în existențe concrete și trăirea lor de către aceste existențe ar fi fost cu neputință. Se poate, fără nici un risc, afirma că regizorul Crin Teodorescu a izbutit o performanță într-adevăr extraordinară obligînd publicul să urmărească acțiunea unei „drame de idei" cu aceeași respirație tăiată cu care ar fi urmărit o piesă polițistă. Dar tehnica stanislavskiană, izvorîtă dintr-un teatru „aristotelic", cum îl numea Brecht, dintr-un teatru ce tindea să silească spectatorul a se identifica pe de-a întregul cu trăirile personajelor de pe scenă, nu era totuși suficientă.

Opera dramatică a lui Camil Petrescu prezintă o originală împletire de reflectare realistă a vieții și „distanțare" lucidă de ea. Personajele sale evoluează printr-un fel de sinusoidă, de alternanță, între momente de viață autentică și „revelații" de natură pur ideologică, ce cristalizează experiența dobîndită în cursul vieții. Așadar, personajul își trăiește viața meditînd totodată asupra ei. Regizorul a înțeles perfect natura acestei alternanțe și a ținut s-o marcheze printr-o tonalitate a dialogului, în care domină salturile bruște de la *pianissimo* la *forte*. Pe un ton scăzut, de confidență intimă, ce amintește în bună măsură felul cum ni se dezvăluie personajele într-o dramă cehoviană, eroul din *Jocul ielelor* își trăiește emoțiile vieții sale cotidiene ; pe nesimțite însă, în confruntarea cu partenerul, s-a luminat parcă ceva înăuntrul lui, a „descoperit" ceva ; dă semne de neliniște, de nervozitate și apoi o forță crește în el și se desprinde de întreaga-i ființă, o forță care nu mai poate fi dominată și care se cere exteriorizată. Este ideea ce răsună clar și distinct ca un verdict pronunțat în procesul însuși al vieții, un verdict din care nu lipsește o pasiune similară aceleia ce ar trebui să exprime revolta, dragostea sau ura. Prezentă îndeosebi în evoluția lui Gelu Ruscanu și Praida — ce reprezintă polii opuși ai dezbaterii ideologice —, această tehnică este folosită în interpretarea tuturor personajelor principale, inclusiv în cea a cuplului ibsenian Sinești-Maria, deoarece toate sînt plăsmuite după principiul formulat de Camil Petrescu chiar într-o replică a piesei : *„cîtă luciditate, atîta dramă"*. Interpretarea rolului lui Gelu Ruscanu are meritul de a fi explicat resorturile intime duplicitare ale directorului de la „Dreptatea socială", lupta acestuia cu sine însuși pentru punerea „între paranteze" a lumii fenomenale, oferind totodată echivalentul existențial, omenesc al „conștiinței nenorocite".

Iar la polul opus, interpretul lui Praida întruchipează o inteligență sigură pe ea însăși, ancorată puternic în concret, gata întotdeauna să se opună cu fermitate oricăror tendințe de folosire a ideilor în alte scopuri decît în cele ale mișcării.

Prin experiența ce-o constituie, spectacolul *Jocul ielelor* de pe scena Teatrului Mic din București depășește, credem, propriul său cadru, fiind de natură să exercite o certă înrîurire asupra procesului de împrospătare continuă a limbajului teatral de expresie.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

SESIUNEA ANUALĂ A INSTITUTULUI DE FILOZOFIE AL ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

În zilele de 28, 29, 30 martie s-au desfăşurat în aula Academiei Republicii Socialiste România lucrările sesiunii anuale a Institutului de filozofie. Şedinţa de deschidere a fost prezidată de acad. Ath. Joja.

Numărul mare de comunicări prezentate la sesiune şi larga lor diversitate tematică n-au împiedicat totuşi depistarea unor consensuri care au conferit sesiunii o perspectivă unitară :

— orientarea spre concret ca expresie a necesităţii permanente de confruntare a tezelor cu faptele, cu realitatea vie ;

— orientarea spre domenii filozofice de mare actualitate.

S-a evidenţiat de asemenea, ca o trăsătură a sesiunii, larga participare a unor specialişti din domeniul ştiinţelor sociale şi umanistice.

Problematica comunicărilor a stat şi ea sub semnul unor unităţi tematice, relevînd interese convergente pe probleme ca : creşterea rolului conducător al partidului în etapa actuală, locul omului în concepţia filozofică marxistă, valoarea şi diversele ei forme de manifestare, importanţa materialismului dialectic ca metodă şi teorie generală pentru cercetarea ştiinţifică în domeniul ştiinţelor filozofice, ştiinţelor umanistice şi ştiinţelor sociale particulare, metodologia cercetării sociologice concrete ş.a.

★

Comunicarea acad. *C. Ionescu-Gulian* „Omul social şi omul concret", care a deschis prima zi de comunicări a sesiunii, a vizat o problemă de intensă actualitate filozofică, propunîndu-şi o explicitare a sensurilor concepţiei marxiste despre om. Caracterul *multilateral* şi *dialectic* al viziunii marxiste asupra omului este accentuat în pofida dublei denaturări metafizice, a omului determinat monadic, ca individ abstract, sau a omului sociologizat, absorbit în relaţiile sociale, despersonalizat.

Respingînd prima alternativă, marxismul a accentuat latura socială a existenţei umane, dînd o replică mărginirii antropologismului. Marxismul nu s-a oprit însă la determinarea economică şi social-politică a omului, nu a redus procesul vieţii la acest nivel, ci a căutat şi a găsit accentul firesc în ordinea formelor existenţei sociale, fără ca prin aceasta să subpreţuiască fenomenele psihice, morale, ideologice. Dezvăluirea determinismului istorico-social al conştiinţei de către marxism nu a însemnat formularea implicită a unei judecăţi de valoare, explicaţia materialist-istorică a conştiinţei nepunîndu-se

Rev. filoz., **13**, 6, p. 823—841, Bucureşti, 1966.

în nici un contact logic cu desconsiderarea individualului, ci oferind baza pentru explicarea și valorizarea omului ca „om total". Materialismul istoric nu a semnificat dizolvarea sferei psiho-spirituale în cea a relațiilor economice, ci a evidențiat faptul că modificările petrecute în această sferă nu sînt imanente ei. „Psihologia omului concret este înrădăcinată în psihologia socială, iar aceasta, la rîndul ei, reflectă structura, evoluția, contradicțiile sau unitatea structurii sociale". Concepția marxistă despre om s-a constituit pe justa înțelegere a *fenomenului plasticității* psihico-spirituale. Omul, închizînd în sine o multitudine de virtualități, fiind deci plastic configurat, se actualizează nu la întîmplare, ci în funcție de tipul relațiilor sociale.

Depășirea celei de-a doua alternative metafizice trebuie să evidențieze faptul că Marx a alăturat criticii antropologismului indicații fundamentale pentru constituirea unei autentice antropologii filozofice, dînd trăsăturile directoare pentru ceea ce mai tîrziu s-a numit „psihologia diferențială". Marxismul nu refuză concepției despre om virtuțile individului; fără să o copleșească sub greutatea generalului, care cumulează funcția explicativă, marxismul pune problema originalității în forma ei reală: „Originalitatea reală este rezultatul unei evoluții dialectice, prin care eul originar se anulează dialectic, se depășește în personalitatea socială". Omul în concepția marxistă este omul concret, ca unitate a generalului și individualului, individul viu, înțeles în totalitatea manifestărilor sale, determinat nu numai în sens social-istoric, ci și biologic-spiritual. Tratarea problemei omului angajează serviciile complexului de științe despre om, eticii, axiologiei și îndeosebi psihologiei revenindu-le un rol aparte în completarea definiției omului ca „ansamblu al relațiilor sociale". Căci, dacă planul biologic și social răspund pentru ceea ce oamenii au comun între ei, „viața sufletească ține de regnul individualității".

În conformitate cu o antropologie astfel concepută se constituie și umanismul marxist. Așa cum problemele subiective ale omului nu se pot înțelege în condițiile izolării lui de natură și societate, de contextul firesc al existenței sale, la fel înflorirea vieții spirituale a omenirii nu poate fi pusă, pentru a ne debarasa de un umanism abstract, decît implicînd răspunderea „față de condițiile materiale și sociale, solul real din care poate crește omul liber". Numai în consonanță cu acest principiu al umanismului socialist se poate înțelege politica partidului nostru, politică cu finalitate umanistă, de asigurare a bazei materiale și a condițiilor social-politice necesare dezvoltării personalității oamenilor muncii.

Comunicarea prof. *Valter Roman* a avut ca subiect „Revoluția științifică-tehnică contemporană și dezvoltarea economică și social-culturală a Republicii Socialiste România".

Două dintre caracteristicile revoluției științifice-tehnice contemporane — cuprinderea întregului front al științelor naturii și reflexul imediat în tehnică, producție, viața socială — fac ca în etapa actuală știința să devină realmente o forță de producție. Dat fiind rolul științei în societatea contemporană, se impune necesitatea elaborării unei adevărate *strategii* și *tactici* în planul științei și tehnicii în vederea unei eficiențe sporite.

Autorul se oprește în mod deosebit asupra problemelor pe care le ridică o astfel de strategie și tactică:

— problema raportului dintre „materia cenușie străină" și cercetarea autohtonă, urmărind găsirea și păstrarea proporțiilor juste între ceea ce este indigen și ce se importă, în cercetarea științifică;

— problema organizării planificării și conducerii centralizate a întregii munci de cercetare științifică și corelarea acestei planificări cu planificarea economică ;

— problema productivității muncii științifice. Se conturează chiar necesitatea creării unei ramuri speciale a cercetărilor economice — economia cercetării științifice ;

— problema rolului științelor sociale și al filozofiei în special în raport cu revoluția științifică-tehnică contemporană. Prin studiul multilateral al reflexelor suprastructurale ale revoluției științifice-tehnice contemporane, științele sociale își aduc o contribuție specifică la dezvoltarea socială.

Temă de mare actualitate, problema rolului partidului în perioada desăvîrșirii construcției socialiste este abordată în comunicarea lui *Petre Constantin* „Creșterea rolului conducător al Partidului Comunist Român în etapa actuală de dezvoltare a țării noastre" sub aspectul caracterului ei legic, necesar. Baza explicativă a acestui caracter autorul o distinge în dialectica dezvoltării sociale în etapa actuală, care, schimbînd categoric accentele în raportul spontan-conștient, promovează cu vigoare rolul factorului subiectiv în înfăptuirea progresului social, sporind astfel, în mod firesc, rolul ce-i revine partidului în construirea societății socialiste *ca proces conștient.*

Remarcîndu-se raportul de directă proporție care se instituie între rolul partidului și sarcinile pe care momentul de dezvoltare a societății le așază în fața sa, se indică un alt factor al explicării caracterului legic al creșterii rolului conducător al partidului în etapa actuală : profunzimea proceselor și complexitatea modificărilor care au survenit o dată cu intrarea țării noastre pe traiectoria noii etape a desăvîrșirii construcției socialismului. Completînd suita factorilor explicativi ai procesului urmărit în comunicare, autorul analizează cum intensificarea altor procese specifice societății noastre socialiste — activitatea maselor populare în toate domeniile vieții sociale, sarcinile sporite pe care dezvoltarea societății le pune în fața clasei muncitoare, amploarea schimbărilor petrecute în structura societății — converg către demonstrarea caracterului de necesitate a procesului de creștere a rolului conducător al Partidului Comunist Român în etapa actuală de dezvoltare a României socialiste.

Problema rolului partidului în dezvoltarea societății noastre socialiste, de maximă importanță teoretică și practică, oferind resurse substanțiale „atît pentru investigațiile sociologice concrete, cît și pentru elaborarea teoretică a multiplelor ei laturi și aspecte", solicită o atenție crescută în șirul temelor de mare actualitate, care așteaptă efortul cercetătorilor din domeniul științelor sociale.

Plecînd de la valoarea de dominantă ideologică pe care o capătă ideea multilateralității conștiinței în ultimele documente de partid, comunicarea lui *Al. Tănase* „Dezvoltarea multilaterală a conștiinței socialiste în etapa actuală" și-a propus o explicitare a sensurilor pe care le implică sub raport sociologic general această idee în contextul României socialiste. Dezbaterea acestui concept este direcționată de ideea că multilateralitatea conștiinței, „ca realitate socială în devenire", aparține socialismului, în timp ce epoca modernă a pus-o doar „ca deziderat ideal" ; abordarea conceptului de multilateralitate vizează, totodată, necesitatea unui triplu unghi de raportare : social-economic, gnoseologic și practic-axiologic.

În concordanță cu acest mod de a pune problema, Al. Tănase tratează tipologia istorică a conceptului de dezvoltare multilaterală, traiectoria istorică a raportului dintre specializare și profilul cultural multilateral, care, implicînd mersul triadic al negării negației, atestă socialismul ca momentul istoric al apariției unui tip uman multilateral dezvoltat, ce conjugă în mod armonios înalta calificare specială cu profilul cultural complex. Dezvoltarea multilaterală a conștiinței socialiste în condițiile desăvîrșirii construcției socialismului, văzută ca monumentală revoluție efectuată în aria spirituală a omenirii, pe dubla dimensiune a extensivului și verticalității, presupune dialectica complicată a raportului dintre afirmare și negare în procesul creării conștiinței socialiste, momentele negatoare dovedindu-se nu răscruci nihiliste, ci momente tranzitorii către momente de integrare organică a unor valori universale deja constituite și a unor conținuturi noi, nu numai ca reprezentări și concepții, dar și ca noi potențe.

Pusă pe temeiul obiectiv al dezvoltării existenței sociale, al perfecționării relațiilor socialiste de producție, înțelegerea multilateralității dezvoltării conștiinței socialiste în condițiile construcției socialismului în țara noastră, conchide autorul, înseamnă: „1) creșterea capacității spirituale a maselor de a reflecta mai *în profunzime* realitatea socială; 2) geneza și afirmarea unor masive *conținuturi noi* în conștiința reală a maselor de muncitori, țărani, intelectuali; 3) îmbogățirea conștiinței maselor cu o constelație de *noi valențe* față de practică...; 4) schimbările structurii interne, pe verticală și orizontală a conștiinței maselor...".

Comunicarea lui *Niculae Bellu* „Principiu și valoare în etica socialismului" a dezvăluit intenția autorului de a consolida sistemul eticului prin analiza interferențelor deosebit de fine pe care le implică raportul dintre principiu și valoare, interferențe dispuse de-a lungul unei traiectorii ce se desfășoară între disjuncția absolută și coincidența necesară, evidențiindu-se, pe marginea acestui efort metodologic de precizare și distingere a termenilor puși în discuție, o adevărată suită de probleme (dimensiunea actelor subiective în constituirea conținutului obiectiv al unui principiu în cîmpul umanisticii, consecințele ponderii acestor acte pentru dificultatea distingerii dintre principiu și valoare în etică, justificarea ontologică a principiului moralității etc.). În general, toate dezbaterile iscate în jurul celor două concepte își găsesc cursul normal de desfășurare, prin înțelegerea specificului principiului moral ca fiind de natură enunțării teoretice, iar a valorii morale de natura efectivității. Sub arcul acestei distincții se subîntinde problema fundamentală, a dinamicului pe planul moralului ca discurs de la momentul său negator (morala în contextul modului de viață capitalist) la cel al afirmării și desăvîrșirii sale (etosul socialist). Tipul relațiilor umane din capitalism, cultivînd disjuncția necruțătoare dintre principiu și valoare, a afirmat în fapt, pe planul efectivității, momentul teoretic, al principiului moralității, însoțind principiul cu atributul de „valoare pentru alții". Această neconcordanță, pusă în formă extremă, este desființată la nivelul tipului socialist de relații umane, care promovează convergența în locul divergenței realizate de capitalism între principiu și valoare. Socialismul conferă principiului moralității o încărcătură autentică de valoare. În perspectiva eticului, valoarea socialismului nu stă numai în superioritatea principiilor morale promovate, ci și în suprimarea rupturii dintre principiu și valoare și în înlocuirea ei cu momentul verificării prin punerea valorii ca suport al principiului moralității.

Comunicarea lui *Gh. Berescu* „Valoarea morală a îndatoririlor comuniste" a fost orientată spre aprofundarea sub raport etic a îndatoririlor comuniste conținute în *Statutul Partidului Comunist Român*, propunîndu-și să surprindă „noi aspecte ale corelației dintre elementele definitorii ale disciplinei și datoriei morale". Menționînd faptul că determinațiile conceptului de disciplină au o valoare istorică, autorul semnalează încărcătura lor morală diferită în funcție de natura relațiilor sociale care le generează. Orînduirile anterioare socialismului au pus problema disciplinei cu precădere în aspectele ei coercitive; socialismul, provocînd o schimbare a finalității în vederea căreia sînt puse în mișcare determinările disciplinei și ale datoriei morale, suprimă caracterul formal al îndeplinirii unor dispoziții, reguli etc., oferind posibilitatea selecției obligațiilor și stimulînd valențele educative, morale ale convingerii. Se stabilește astfel o concordanță de conținut între notele disciplinei și postulatele dreptului socialist, deci între interesul individual și cel al colectivității. Socialismul generează o disciplină de factură nouă, în care comportamentul indivizilor se asimilează în mod firesc în sfera generalului.

Ziua a doua a sesiunii a fost deschisă de comunicarea acad. *Ath. Joja*, „Engels despre caracterul istoric al logicii formale". Apelînd la momentele de răscruce din istoria logicii, comunicarea și-a propus să sublinieze justețea constatării făcute de Engels cu privire la netemeinicia credinței despre invariabilitatea științei logicii bazată pe invariabilitatea formelor intelectului. Logicul formal nu s-a născut desăvîrșit, reducîndu-și existența la momentul său aristotelic, ci s-a desfășurat într-o suită de ipostaze istorice; aristotelismul, crisipianismul, logica medievală, logica matematică s-au statuat diferit în istoria logicii, ca tot atîtea noi viziuni, substanțial deosebite în discursul teoriei despre legile gîndirii. Astfel, logica stoicilor nu a apărut ca o denaturare a logicii *Organonului*, ci ca „un alt sistem de logică formală"; ea „nu se preocupă de cantitatea propozițiilor, de comprehensiunea și extensiunea conceptelor, de conversiunea judecăților, de figurile și modurile silogistice", nu conține ideea de esență și universal, ci se dovedește a fi o logică nominalistă, centrată pe conceptul de conexiune necesară și bazată pe silogisme inferențiale. La fel logica medievală, în ciuda naturii sale de inspirație aristotelică, prin accentul pus pe formalismul și deductivismul strict se vădește și ea ca fiind o *altă* viziune a logicii. În sfîrșit, logica matematică, apărută ca un calcul logic, ca o conjugare a logicii clasice cu modelul algebrei, trădează de asemenea originalitatea unei noi ipostaze.

Istoria logicii este, astfel, mărturia îmbogățirii logosului nu numai prin cantitatea de cunoștințe, „ci și prin structurile noetice care fac posibilă acumularea cunoștințelor concrete". De pe pozițiile unei viziuni dialectice asupra logicii, Engels a infirmat considerarea teoriei legilor gîndirii ca un adevăr etern, iar viziunile logic-formale—aristotelică, crisipiană, medievală, matematică —, apărute „ca momente necesare ale procesului necesar al gîndirii umane, în strînsă legătură cu stadiul de dezvoltare a societății și a științei", nu fac decît să ateste teza clasicului marxist conform căreia „gîndirea teoretică a fiecărei epoci... este un produs istoric care, în perioade diferite, ia forme foarte diferite și, totodată, un conținut foarte diferit. Știința gîndirii este, prin urmare, ca oricare alta, o știință istorică, știința dezvoltării istorice a gîndirii omenești". Sarcina de a surprinde această istoricitate a formelor și structurilor logice revine logicii dialectice; în procesualitatea sa, logica formală își găsește astfel

temeiul în logica dialectică. „Există deci o dialectică a logicii formale, și această dialectică a determinat istoria ei, trecerea de la o viziune la alta, îmbogățirea ei continuă prin explorarea unor virtualități noetice pînă atunci rămase în penumbră. Este sarcina logicii dialectice de a explica această dialectică a logicii formale, de a indica rațiunea evoluției logicii formale".

Comunicarea acad. *Em. Condurachi* „General și particular în arheologie" a demonstrat valoarea metodologică a filozofiei marxiste pentru arheologie ca știință socială particulară.

O concepție eronată asupra societății sau lipsa oricărei concepții au dus cercetarea arheologică în impas în acea latură a ei privitoare la stabilirea raporturilor dintre faptele de arheologie și fenomenele sociale generale. Arheologia burgheză, acordînd o atenție exagerată studiului formelor monumentelor arheologice, a căzut în păcatul unei iluzorii autarhii științifice, rupînd aceste forme de mediul social generator. Valorificarea vestigiilor arheologice trebuie să pornească de la recunoașterea principiului că faptele de arheologie sînt produsul unei anumite societăți, pe o *anumită* treaptă de evoluție, fapt care le suprimă singularitatea, punîndu-le sub semnul generalului. Căci scopul cercetării arheologice este „integrarea fiecărui document arheologic în parte în marea unitate a dezvoltării culturii umane", dovedindu-se cum o mare diversitate a documentelor arheologice este generată de unul și același mod de producție.

Această viziune cuprinzătoare este proprie filozofiei marxiste, aplicarea ei cu consecvență pe tărîmul arheologiei, asigurînd caracterul științific al cercetării în acest domeniu.

În „Dialectica marxistă în psihologie", prof. *Al. Roșca* a argumentat necesitatea valorificării metodologiei marxist-leniniste pentru științele speciale, pe cazul particular al psihologiei. Constituită ca știință autonomă și, ca atare, manevrînd o serie de metode specifice, psihologia nu se poate detașa de perspectiva generalului în interpretarea proceselor psihice. Această perspectivă o oferă dialectica marxistă, datele noi obținute de psihologii contemporani, confirmîndu-i și accentuîndu-i virtuțile metodologice. Astfel, înțelegerea materialist-dialectică a psihicului este solicitată în înțelegerea reacțiilor pe baza mecanismelor aferentației inverse, în problema aptitudinilor ș.a. Remarcînd că înțelegerea materialist-dialectică a psihicului „ca unitate a conștiinței și activității sale" duce la necesitatea îmbinării cercetării fundamentale cu cea aplicativă, autorul subliniază, în lumina documentelor Congresului al IX-lea și a expunerii tovarășului Nicolae Ceaușescu la sesiunea M.A.N., caracterul eficient al psihologiei aplicate, rolul ei în noul context social.

Comunicarea prof. *Tr. Ionașcu* și *E. A. Barasch*, „Metoda dialectică marxistă în cercetarea științifică pe tărîmul dreptului", oferă un exemplu de aplicare a metodei dialectice la cercetarea științifică în domeniul dreptului. Plecînd de la una din lucrările lor anterioare, autorii ilustrează valoarea orientativă a metodei dialectice într-unul din aspectele ei esențiale: abordarea multilaterală a fenomenelor: „Ne referim la *Teoria generală a contractelor economice* ca la o lucrare susceptibilă de a ilustra, alături de celelalte, ce înseamnă metoda dialectică aplicată la cercetarea unei teme determinate". Folosirea metodei dialectice a oferit autorilor posibilitatea de a depăși aspectele izolate, posibilitatea atingerii întregului care le incorporează, le-a facilitat găsirea dincolo de juridic a economicului și stabilirea interrelațiilor dintre aceste sfere. Tot viziunea dialectică asupra fenomenelor studiate a permis intuirea plenitu-

dinii fenomenului real dincolo de schema contractului economic, sesizarea acțiunii conjugate a ramurilor dreptului. În sfîrșit, metoda dialectică a imprimat cercetării viziunea de ansamblu, recompunerea unității din diversitate, ferind-o astfel de pericolul unilateralității.

Care sînt momentele pe care trebuie să le considere metoda de cercetare artistică în abordarea diferitelor aspecte ale creației a fost problema pe care s-a axat comunicarea prof. *M. Breazu* și a lui *I. Pascadi* „Factorul social și structura artistică în cercetarea artistică". Expusă cercetării estetice, opera de artă, subliniază autorii, nu poate fi înțeleasă ca pură structură artistică, sustrasă contextului social. Depășirea dublei absolutizări posibile (a factorului social = sociologism și a factorului structural = estetism) este indicativul substanțial al cercetării artistice. Cunoașterea științifică a fenomenului artistic, ca valoare estetică, solicită o metodă complexă, sensibilă la receptarea complexului structural al fenomenului artistic, precum și la tot ceea ce el angajează heteronomic. Datoria esteticianului sau a criticului de artă este să găsească și să păstreze măsura între ceea ce este imanent operei artistice și ceea ce o transcende sub chipul ambianței social-istorice în care opera se naște și este receptată. Opera artistică, considerată numai în miezul său estetic, paradigmatic, pusă pe soclul autarhiei estetice, trădează o metodă de cercetare în aceeași măsură străină spiritului marxist ca și îngroșarea exagerată a accentului pus pe condiționarea socială a artisticului. Cercetarea științifică în estetică poate să realizeze generalizarea teoretică numai îmbrățișînd la nivelul concretului logic factorii structurali specifici și structura socială în care se naște și trăiește opera artistică.

În comunicarea lui *M. Popescu, Amelia Pavel, Ion Frunzetti*, „Metoda dialectică marxistă în istoria artei", dezbaterea a debutat cu problema definirii obiectului artei, care condiționează metodologia cercetării în acest domeniu. Se stabilește ca trăsătură esențială a fenomenului artistic, din punctul de vedere al cercetării, imposibilitatea sustragerii lui din cadrul relațiilor care-l determină și a analizării lui izolate. O primă concluzie a acestei constatări este necesitatea colaborării istoricului de artă cu esteticianul. Conlucrarea se realizează în planul metodelor de abordare a unui același material, privit însă dintr-un unghi diferit. O a doua concluzie metodologică este imposibilitatea renunțării în vreuna din etapele cercetării la viziunea de ansamblu asupra fenomenului artistic. Explicabilă este, de aceea, tendința către *cercetarea „stratificată"*, care evită divizarea obiectului, îndreptîndu-se către straturile de sensuri ale operei de artă. Apărute ca reacție la concepția „filologică", metodele cercetării stratificate se concentrează în jurul factorului valoare estetică, fapt care constituie totodată și slăbiciunea lor, scăpînd din vedere condiționarea social-istorică. Materialismul dialectic și istoric oferă o cale sigură de surprindere a procesului artistico-istoric.

Dar nu numai interpretarea operei de artă stă sub semnul concepției metodologice generale. Viziunea teoretică de ansamblu operează în toate etapele cercetării, de la momentele premergătoare pînă la faza de vîrf, interpretarea.

Legată de problema ponderii sintezelor teoretice în metodologia istoriei artelor este și *chestiunea contribuției terminologice*. Necesitatea unui sistem coerent organizat al terminologiei estetice apare în fața ordonării trăirilor estetice, a analizei unei lucrări, în fața ierarhizării operelor proprie sintezelor ample.

Al. Husar și-a propus în „Metoda în știința literaturii" să argumenteze superioritatea metodei marxiste de abordare a fenomenului literar. Materialismul dialectic și istoric oferă științei literaturii mijloacele depășirii atît a formalismului, cît și a sociologismului vulgar.

Fenomenul literar e abordat dintr-un punct de vedere totalizator. De aici și „teoria celor două acte ale criticii" (Plehanov) : analizei genetice, sociologice, care presupune înțelegerea faptelor literare ca fapte sociale, îi urmează ca o completare necesară exegeza estetică. Pe aceeași linie T. Vianu stabilea trei etape ale unei cercetări în spiritul metodologiei marxiste : etapa filologică, istorică și estetică.

Pentru a evidenția superioritatea metodei marxiste în investigarea realității literare, Al. Husar se oprește asupra climatului cercetării literare burgheze. Dominată de autonomia esteticului cu implicația sa necesară, formalismul, teoria literară burgheză se caracterizează prin subiectivism, eclectism, relativism, punînd în lumină lipsa unor criterii stabile și viabile de investigație.

În contrast cu unilateralitatea teoriei literare burgheze, știința literară marxistă își asigură înțelegerea fenomenului literar prin abordarea lui integrală, folosind armele dialecticii.

N. Kallos și *A. Roth* în „Teorie și metodă în cercetarea axiologică" au subliniat actualitatea preocupărilor pentru fundarea axiologiei ca o disciplină filozofică cu statut propriu în hotarele marxismului. Înregistrînd stadiul de constituire în care se află axiologia marxistă, autorii își propun schițarea unor puncte de vedere și îndeosebi formularea problemelor de rezolvat.

De o primă importanță se anunță problema specificului axiologiei, specific care determină natura teoriei și a metodei. Există o modalitate specific axiologică de raportare a omului la realitate ? Solicitînd o idee a lui Marx nu îndeajuns fructificată pînă acum, autorii își exprimă convingerea că definitorie pentru atitudinea axiologică este modalitatea de însușire *„practic-spirituală"* a lumii, modalitate ce vizează perpetua comunicare între sfera practicii și sfera spiritualului, proces în care momentele realității și relațiile lor sînt nu însușite ca atare, ci apreciate ca valori sau nonvalori.

Acest specific al atitudinii axiologice implică consecințe teoretice și metodologice în ce privește caracterul, structura și funcțiile axiologiei ca disciplină filozofică.

Problema sistemului de valori, una dintre cele mai importante ale teoriilor axiologice, este de asemenea adusă în discuție ca problemă a naturii sistemului de valori marxist. Sistemul valoric marxist nu poate fi decît unul *deschis*, corespunzînd caracterului istoric al valorilor. De asemenea, el presupune o atent-diferențiată analiză a raportului dintre valori, evitîndu-se subordonarea ierarhică de valori din sfere diferite ale vieții sociale. Cercetarea axiologică trebuie să stabilească locul și rolul valorilor în diferite domenii ale vieții sociale, ocolind verdictele cu privire la valori „supreme" și „subordonate".

Comunicarea, punînd, în final, problema raportului dintre axiologie și sociologie, subliniază necesitatea fundării cercetărilor axiologice pe teoria și metodologia oferite de sociologia marxistă, ele putînd de asemenea să utilizeze fructuos metodele sociologiei concrete.

Comunicarea „Dialectica marxistă în cercetarea economică contemporană" a lui *Em. Dobrescu* și *I. Postolache* a deschis lucrările celei de-a treia zi a sesiunii. Autorii și-au propus depistarea sensurilor pe care le capătă dezvol-

tarea obiectului economiei în condițiile societății contemporane și concomitent, ca o consecință, surprinderea modificărilor survenite în aparatul de investigare a realității economice și a modalităților de îmbogățire a metodei de cercetare.

Extensiunea sferei obiectului economiei politice este pusă în primul rînd pe seama apariției și dezvoltării fenomenelor economice ce țin de realitatea socialistă, transformări care, petrecute în planul realității economice, își exprimă reflexul teoretic la nivelul unui sistem în plină dinamică : sistemul categoriilor economiei politice a socialismului. Alte sensuri pe care le urmează îmbogățirea obiectului economiei politice autorii le identifică în sferele reproducției sociale, unde semnalează fenomenul conturării unui nou domeniu, cel al cercetării tehnice-științifice, precum și în studiul tot mai aprofundat al relațiilor funcționale care se manifestă în economie.

Îmbogățirea metodei de cercetare este analizată ca o urmare firească a dezvoltării obiectului, autorii oprindu-se cu această ocazie îndeosebi asupra utilizării tot mai extinse a modelării matematice ca mijloc eficace în ridicarea de la abstract la concret, „în prezentarea diferitelor procese economice în interacțiunea lor reciprocă, inclusiv sub aspectul cantitativ".

Se subliniază că procesul îmbogățirii obiectului economiei politice nu stă într-un raport de contradicție cu procesul diversificării sistemului de științe economice. Pe măsura lărgirii capacității de cuprindere a obiectului economiei politice apar și se dezvoltă noi discipline economice, exprimînd tendința constituirii în științe de sine stătătoare.

Oprindu-se asupra cîtorva probleme privind cercetarea sub raport etnografic a realității sociale contemporane, comunicarea lui *Ion Vlăduțiu* „Dialectica marxistă și unele probleme ale cercetării etnografice" și-a propus să evidențieze necesitatea funcționării dialecticii marxiste în cîmpul de cercetare al etnografiei ca știință socială de sine stătătoare, înscriindu-se pe linia primelor eforturi de această natură. Subliniind rolul deosebit ce-i revine cercetării etnografice în cunoașterea aspectelor tradiționale ale culturii noastre, dar mai ales în cunoașterea noului mod de trai al poporului nostru, comunicarea subliniază că sub raport metodologic, pentru a ajunge la nivelul generalizării fructuoase și al analizei eficace, etnograful trebuie să însoțească cercetarea empirică cu interpretarea materialist-istorică a fenomenelor. Autorul subliniază rolul cercetării etnografice concrete în realizarea deziderateloor construcției socialismului în țara noastră, în înfăptuirea sarcinilor puse în recentele documente de partid în legătură cu ridicarea nivelului de trai material și cultural al poporului nostru, cu înflorirea României socialiste.

M. Cernea în comunicarea „Raportul dintre concepție și metodă în cercetarea sociologică" a abordat două aspecte ale acestui raport : cercetare empirică și empirism ; metoda generală și metode particulare în cercetarea sociologică.

Utilizarea principiilor teoretice generale ale materialismului istoric are loc nu numai în faza finală a cercetării sociologice, de generalizare a faptelor, ci pe tot parcursul ei. Evitarea empirismului începe deci chiar din prima fază a cercetării, faza empirică, prin organizarea ei în manieră antiempiristă. Concepția intervine aici în primul rînd în alegerea unghiului de cercetare a faptelor ce vor fi investigate, alegere care se realizează în virtutea unor ipoteze teoretice. În al doilea rînd, momentul descrierii materialului faptic presupune utilizarea conceptelor „cu încărcătură teoretică determinată", intervenind „noțiuni operaționale sau anumite elemente interpretative".

Obiectivitatea cunoașterii e condiționată nu numai de gradul de perfecțiune a metodelor, ci și de concepția teoretică asupra naturii faptului social. Teoria sociologică marxistă oferă garanția obiectivității cercetării în acest domeniu. Metoda generală determină perimetrul de folosire a unei metode particulare (spre exemplu, metoda anchetei). Nu numai ponderea utilizării unei metode sau a alteia e condiționată de metodologia generală, dar și selecționarea anumitor metode, în funcție de obiectul studiat și de etapa cercetării, vizîndu-se prin aceasta eficacitatea maximă. În sfîrșit, o altă cerință de ordin metodologic este utilizarea conjugată a diferitelor metode, tehnică ce asigură un volum suficient de fapte.

Comunicarea lui *Ov. Bădina* „Metodologie, metodică, tehnici și procedee de cercetare în sociologie" și-a propus să delimiteze și să precizeze sensul diferitelor operații ce intervin în cercetarea realității sociale, în vederea eliminării inadecvațiilor din limbajul cunoașterii sociologice. Sînt puși în discuție, cu tentativă de definire, termeni ca „metodă", „metodică", „metodologie" etc. Autorul semnalează importanța circumspecției pentru modul de folosire a acestor termeni în lucrările de sociologie; depășirea neatentă a conținutului, gradul de generalitate și subordonare a termenilor „metodologie", „metodică", „procedeu", „tehnică de cercetare" generează deficite în planul teoriei, tulburînd, în ultimă instanță, raporturile dintre cercetarea sociologică concretă și teoria sociologică, pe de o parte, și metodologie, pe de altă parte.

Comunicarea *Honorinei Cazacu* „Despre metoda de ridicare de la concret la abstract și de la abstract la concret în cercetarea sociologică" urmărește modul de funcționare în aria sociologiei concrete a relației dialectice a conceptelor concret-abstract.

Sînt distinse și examinate două situații ce se pot ivi în condițiile cercetării sociologice concrete: 1) cînd se pornește de la concretul empiric; 2) cînd se iau ca punct de plecare determinații ale concretului logic.

Cercetarea care pornește de la concretul empiric poate înscrie gîndirea nu numai pe traiectoria „de la concret la abstract" (fapt îndeobște recunoscut), ci, susține Honorina Cazacu, pe baza materialului acestei cercetări, gîndirea se poate ridica și de la abstract la concretul logic.

Care poate fi sensul de înaintare și finalitate a gîndirii sociologice ce-și ia ca moment inițial în cercetare concretul logic? Acela de îmbogățire, pe baza cercetării empirice, a concretului logic luat ca punct de plecare, crede autoarea; concepte concrete, care solicită precizări și un spor cantitativ de note specifice, pot fi depășite prin noi reveniri la concretul empiric, cîștigînd astfel în final — prin cercetarea, aprofundarea sau eliminarea unor abstracții conținute în sinteza concretului logic inițial — o structură logic-concretă îmbogățită. Astfel, ridicarea de la abstract la concret se prezintă ca un întreg proces, în care gîndirea se îmbogățește treptat în strînsă legătură cu cercetarea și sintetizarea practicii.

În comunicarea „Cu privire la metodele sociometrice", *Achim Mihu* a făcut o prezentare critică a metodelor sociometrice, discutînd eficiența acestor metode în studierea „grupului restrîns".

Această problemă a sociologiei, puțin frecventată de cercetătorii marxiști, își justifică interesul prin rațiuni de ordin „gnoseologic, ideologic și practic".

Evidențiind cîteva din rezultatele practice — în principal, sporirea eficacității activității grupului restrîns — obținute în urma folosirii cercetării socio-

metrice, comunicarea atrage atenția asupra cîtorva considerente ce se impun ca esențiale în valorificarea metodelor sociometrice :

— curățirea metodelor sociometrice de zgura teoriilor sociometrice burgheze ;

— verificarea valorii gnoseologice a metodelor sociometrice ;

— aplicarea acestor metode trebuie să se facă diferențiat în funcție de natura obiectului : realitate socialistă sau realitate capitalistă.

Comunicarea lui *Gh. Chepeș* „Considerații privind problematica analizei multilaterale a fenomenelor sociale prin prisma cerințelor actualității" a accentuat asupra necesității „de a privi tot *mai complex* cerința dialecticii marxiste referitoare la analiza multilaterală a fenomenelor sociale, de a o soluționa științific, metodologic și organizatoric la un nivel *tot mai înalt*".

Una dintre cerințele ridicate în fața cercetării de complexitatea vieții sociale contemporane este aceea a multilateralității. În sociologie se înregistrează, în acest sens, un proces de diversificare a preocupărilor ; alături de cercetările teoretice generale, interesul pentru preocupările concrete este tot mai accentuat.

Problema multilateralității analizei se pune nu numai la nivel „disciplinar", ci și „interdisciplinar". Nu este vorba aici de o simplă alăturare a specialităților, ci de împletirea lor complexă. Se cere deci elaborată o metodologie a cooperării diferitelor discipline în atacarea obiectivelor complexe.

Nu de mică importanță, în străduința abordării multilaterale, sînt cerințele de ordin organizatoric, care asigură un cadru optim de soluționare a cerințelor principiale privitoare la abordarea multilaterală. Sînt enumerate : îmbunătățirea muncii de planificare privitoare la coordonarea cercetării din diferite centre, constituirea echipelor mixte, compuse din cercetători de diferite specialități etc.

★

Discuțiile care s-au purtat asupra problemelor puse de comunicări au evidențiat strînsa colaborare dintre referenți și intervenienți. În marea lor majoritate, luările de cuvînt au fost substanțiale, dînd naștere unui climat sănătos de dezbatere filozofică și de confruntare de opinii.

În intervenția sa, acad. *C. I. Gulian* aprecia că orientarea unui număr mare din comunicările sesiunii către problemele vieții spirituale trebuie înțeleasă ca exprimînd preocuparea de a depăși insuficiențele „unei orientări exclusiviste, spre probleme numai de ordin social-politic, pe care acum le întregim cu probleme de ordin spiritual". De fapt, așa cum înțelegem existența unor trepte necesare în dezvoltarea societății, trebuie să admitem existența lor și la nivelul abordărilor teoretice, în modalitățile de punere a problemelor. A fost firesc să nu se poată începe cu toate problemele deodată și la un nivel deosebit de evoluat. Există o dialectică a abordării teoretice care se referă atît la conținutul problematicii, cît și la modul ei de abordare. Dacă setea de concret ca reacție la generalitatea abstractă s-a desprins ca o caracteristică pozitivă din comunicările prezentate, nu trebuie să uităm că generalitățile, la vremea lor, au avut un anumit rol, constituind o luare de poziție uneori insuficient de adîncită, de analitică, dar totuși o replică la adresa *concepțiilor neștiințifice, antimarxiste*. Acum ne aflăm într-un moment cînd interesul pentru investigarea realității sociale și spirituale nu mai poate fi satisfăcut de formulările vechi, „care uneori nici nu admiteau existența

unor probleme". Probleme cum sînt cele ale valorilor, de exemplu, erau considerate ca neavînd ce căuta în cîmpul vizual al filozofilor marxiști. Ele stau însă astăzi în atenția noastră ca probleme centrale.

Orientările actuale ale frontului nostru filozofic trebuie înțelese deci ca întregiri oportune ale preocupărilor filozofice de pînă acum. Atenția deosebită acordată problemelor de metodologie a științelor sociale și umanistice sau problemelor vieții spirituale nu înseamnă neglijarea problemelor de filozofie a științelor naturii sau a problemelor existenței sociale; după cum manifestarea interesului pentru fapte, pentru concret nu înseamnă empirism, ci asigurarea calității generalizării, asigurarea posibilității generalizării științifice.

În cuvîntul său, *H. Wald* a remarcat de asemenea cu satisfacție accentul care s-a pus în actuala sesiune pe concret, pe fapt, ca reacție la adresa „superficialității unor lucrări din trecut". Această accentuare, firească și binevenită, această sete pentru concret nu trebuie însă să uite că filozofia se hrănește cu concepte de maximă generalitate, că ea se poartă asupra generalului. Ocolirea unui exces nu trebuie să coincidă cu apariția unor noi absolutizări (idolatrizarea faptului). Filozofia, trăgîndu-și substanța din realitatea vie, se pune totuși într-un raport de maximă mijlocire cu concretul, vizîndu-l în așa fel încît să ocolească vagul și superficialitatea, dar nu într-atît încît să-și renege esența: abstractul, maxima generalitate, logicul. Luciditatea dialectică pe care ne-o pretinde filozofia nu constă în altceva decît în grija „ca somnul metafizic să nu dureze niciodată mai mult decît veghea dialectică".

Călina Mare a subliniat în intervenția sa meritul lucrărilor sesiunii, care, prin problemele noi dezbătute, au marcat o înviorare autentică a activității noastre filozofice. De asemenea, a spus vorbitoarea, „consider ca un merit deosebit al acestei sesiuni realizarea colaborării dintre filozofii de profesie și reprezentanții diferitelor discipline particulare". Acesta este un motiv de mîndrie pentru mișcarea noastră filozofică. Arătînd totodată că actuala sesiune a însemnat doar un început valoros, Călina Mare a pledat pentru întețirea climatului de confruntare de opinii și de discuții rodnice. Referindu-se la diferitele aspecte „stilistice" ale actualei sesiuni și remarcînd gama exagerată a problemelor discutate, precum și întinderea unor comunicări, vorbitoarea a cerut pentru viitoarele întîlniri introducerea unei discipline de lucru care să le sporească eficacitatea.

Comunicările axate pe *problema omului și a valorilor* în filozofia marxistă au suscitat un viu interes, prilejul polemici sau completări utile pentru cercetări viitoare.

Prof. *Gall Ernö* remarca, în intervenția sa, că preocupările din acest domeniu sînt menite să învioreze literatura noastră filozofică. O asemenea discuție în cercetările filozofice din țara noastră este de maximă importanță, ținînd seama de faptul că sarcina care le revine marxiștilor contemporani este elaborarea unei concepții marxiste închegate despre om, pe temeiul elementelor de antropologie filozofică elaborate încă în lucrările clasice ale marxismului. Cunoașterea omului concret deschide un cîmp larg de colaborare între filozofi, sociologi și naturaliști. Menționînd valoarea deosebită a liniilor directoare elaborate de Marx și Engels în lucrările lor de tinerețe, în special în *Manuscrisele economico-filozofice*, prof. Gall a subliniat cu această ocazie oportunitatea traducerii lor în limba română. Elaborarea antropologiei filozofice

marxiste necesită, de asemenea, „confruntarea critică cu poziția unor filozofi apuseni nemarxiști, care nu exclude în același timp și posibilitatea unui dialog fecund" cu aceștii autori, această circulație de idei putîndu-se solda în multe privințe cu valorificarea critică a unor elemente.

În același context, mai multe intervenții au readus în discuție tema omului concret, susținută de comunicarea acad. C. I. Gulian. Astfel, *Gh. Chepeș*, alăturîndu-se punctului de vedere critic exprimat în comunicare la adresa autorilor burghezi care urmăresc să întoarcă împotriva marxismului ca atare efectele negative ale dogmatismului, nota totodată că „activitatea teoretică și de cercetare în ce privește problematica omului concret nu este nici pe departe la nivelul la care a fost pusă problema de către clasicii marxism-leninismului" și nici pe măsura condițiilor materiale ale dezvoltării omului în socialism. Se întîmplă ca, fiind puși în fața unor probleme importante pe care le ridică existența individului în socialism, să ne limităm la anumite fraze generale, care în ultimă instanță exprimă adevărul, dar nu sînt convingătoare, nu reușesc să demonstreze teza, ideea pe care vrem s-o susținem. Dezideratele marxismului în problema omului nu trebuie promovate prin simpla lor enunțare la nivelul generalității abstracte ; valoarea lor de adevăruri incontestabile trebuie întărită și îmbogățită de demonstrații concrete, sprijinite de investigația sociologică, complexă a problemelor pe care le ridică cercetarea omului concret. Numai pe această cale, a subliniat vorbitorul, vom reuși să spulberăm pretențiile celor „care încearcă să prezinte lucrurile în așa fel ca și cum problema omului concret ar fi un apanaj al ideologiei burgheze, deși în realitate este un merit al marxismului că pune pe tărîm real această problemă și este un merit al socialismului că oferă condiții materiale și spirituale ale rezolvării ei".

Axîndu-și, de asemenea, cuvîntul pe problema omului concret în concepția marxistă, *Dumitru Nicolae* a emis părerea că studiul omului concret în actuala etapă reclamă nu numai corelarea și coordonarea disciplinelor despre om, ci și împingerea pînă la capăt a principiilor sociologice create de știința marxistă. În acest sens, spune vorbitorul, „am suferit nu de prea multă sociologizare, ci de prea puțină", rămînînd la stadiul reflectării parțiale și insuficiente a complexității sociale a omului. Numai sudarea organică a sistemului de concepte elaborate pe planul filozofiei marxiste ca unitate a materialismului dialectic și istoric și al antropologiei filozofice marxiste, ne poate oferi sensul metodologic al abordării problemei omului concret.

Printre altele, vorbitorul a ridicat de asemenea problema raportului dintre rezolvarea teoretică a problemei omului și cea practică. Dacă problema omului este teoretic rezolvată, profilul său fiind asimilat cu dezvoltarea complexă, multilaterală, trebuie să vedem care este momentul istoric în care putem vorbi despre un astfel de om. Căci aplicarea acestei structuri la etapa actuală ar fi neștiințifică și ar genera contradicții. Problema omului trebuie să se pună nu afirmînd imaginea sa teoretică, ci cucerind realitatea sa contradictorie din fiecare etapă istorică. Este o greșeală ca, „vorbind de omul unic care va veni, să nu îl studiem pe omul de azi așa cum este. Eu cred că sociologii nu trebuie să dăruiască unele trăsături pe care omul etapei actuale nu le are încă, ci să arate cum se dezvoltă ele etapă cu etapă".

Tot în problema omului concret și a dezvoltării sale multilaterale, privită din unghiul experienței artistice, a vorbit *Amelia Pavel*, indicînd rolul ce revine

criticii de artă și esteticii marxiste în integrarea omului „în mod armonios în contextul vieții de fiecare zi", pentru a se putea realiza sinteza supremă a umanismului socialist.

În cuvîntul său, *Radu Negru* a subliniat importanța înțelegerii omului nu numai ca ansamblu al relațiilor sociale, ci și ca rezultat al istoriei concrete, al raportului subiect-obiect. Vorbitorul s-a referit și la problema definirii obiectului esteticului, a cărei importanță pentru fundamentarea unei axiologii în domeniul respectiv este primordială.

Referindu-se la problema valorilor, acad. C. I. Gulian a subliniat valoarea afirmației prezentă în comunicarea lui N. Kallos și A. Roth cu privire la sistemul deschis al valorilor. Axiologia marxistă exclude închistarea și unilateralitatea, interesîndu-se în același grad de valorile etice, estetice, politice, teoretice etc. Importantă de asemenea este evidențierea sarcinii metodologice ce revine filozofiei marxiste în acest domeniu: „de a face legătura cu diferite științe istorice concrete și cu cît mai multe fapte reale din viața actuală și din istorie". Numai în acest fel se poate constitui o axiologie marxistă consistentă, capabilă să dea replici substanțiale teoriilor burgheze asupra valorilor, și nu simple riposte enunțiative.

Remarcînd tradiția pe care o are problema valorilor în filozofia românească, *Niculae Bellu* a subliniat necesitatea valorificării mature a acestor cîștiguri teoretice și a reluării lor cu un curaj sporit, urmărindu-se în special „precizarea locului, a sferei și a funcției care revine acestui domeniu în cercetarea filozofică".

Întrucît se conferă axiologiei domeniul spiritualității, al formelor de conștiință, al integrării dintre latura teoretică și practic-spirituală a conștiinței, se simte nevoia de a preciza genul proxim și modul în care axiologia marxistă „ar integra în structura ei teoretică o serie de discipline filozofice care pînă acum ... s-au dezvoltat relativ independent și care ar fi acum părți, laturi ale disciplinei axiologiei".

Referindu-se la punctul de vedere al referenților cu privire la suspendarea oricărei posibilități de evaluare ierarhică a valorilor, N. Bellu și-a exprimat părerea că acest punct de vedere a fost formulat prin detașarea de experiența istorică; căci „orice studiu istoric constată că epocile se diferențiază între ele și printr-o ordine de preferință pe care au dat-o nu numai înlăuntrul diferitelor sisteme de valori (politice, etice, estetice, religioase), dar și între aceste sisteme de valoare"; „perioade istorice diferite creează condiții obiective și subiective diferite în ceea ce privește ordinea de preferință în zona valorilor". Noua axiologie ar urma să pună în lumină, și nu să nege aceste mutații care apar în ordinea de preferință a valorilor.

L. Grünberg și-a concentrat cuvîntul asupra problemelor cercetării în domeniul axiologiei marxiste. Discutabilă este, după opinia sa, identificarea specificului raportării axiologice la realitate cu „însușirea practic-spirituală a lumii" (Marx), așa cum apare în comunicarea lui N. Kallos și A. Roth. Specificul raportării axiologice la realitate nu poate fi găsit în pasajul în care Marx vorbește despre această modalitate de însușire a realității, căci rămîn în acest caz neasimilate axiologiei raportări care, nefiind „practic spirituale", solicită totuși explicația axiologică.

De asemenea, în neconcordanță cu autorii comunicării, L. Grünberg a pus în discuție problema definirii valorii. Definirea valorii prin „bunuri culturale"

este respinsă ca efectuînd o inversiune între termenul de definit și termenul ce definește ; căci, întrucît un obiect devine bun cultural numai în măsura în care este asimilat în sfera valorii, bunurile culturale trebuie definite ca valori, și nu invers.

Prelungindu-și disputa cu referenții, L. Grünberg a ridicat și problema obiectului axiologiei, a locului ei în contextul disciplinelor filozofice. Axiologia nu are în vedere laturile singulare, speciile de valori, deci nu pătrunde pe tărîmul eticii, esteticii etc. propunînd și efectuînd ierarhizări (aceste operații cad în sarcina științelor respective), ci urmărește problemele generale ale valorilor „din unghiul de vedere al sursei valorilor, al interacțiunii, al transformării, al justificării, al realizării lor".

Procesul de formare în care se află axiologia marxistă la ora actuală, a conchis autorul, face necesare dezbaterile care să depășească forma orală, ținînd seama de faptul că s-a scris foarte puțin în acest domeniu.

Ion Ianosi a corelat în cuvîntul său problema valorilor particularizată la domeniul esteticii cu maniera istoristă a metodologiei marxiste, dezbătînd problema sistemului valorilor, a subordonării și a coordonării valorice în estetică. Folosind ilustrația istorică, I. Ianosi a demonstrat incompatibilitatea sistemului categoriilor estetice cu viziunea metafizică a rigidității rețelei categoriale. Studiul categoriilor estetice trebuie conectat cu concepția materialistă despre lume pentru a putea înțelege „fluctuațiile produse de-a lungul secolelor în ceea ce privește prezența sau absența, ponderea și însemnătatea fiecărei categorii, ca și a relațiilor concrete dintre ele și mai ales definirea — pe temeiul noilor cerințe obiective — a situației prezente". Urmărind „esteticul și în formele sale extraartistice, iar arta și în determinările ei extraestetice", vom surprinde sistemul valorilor estetice într-o permanentă agitație, treptele ierarhice ale sistemului fiind ocupate în mod diferit de la o epocă la alta, stabilindu-se noi și noi coordonări și subordonări de tipuri categoriale, justificate prin conținutul deosebit al perioadelor istorice. Principiului istorismului i se supun și valorile estetice ale socialismului. „Recunoașterea transformărilor structurale din realitatea și arta socialistă impune cu necesitate recunoașterea unei înnoiri categoriale similare". Concluzia vizează necesitatea elaborării „unui sistem categorial adecvat sedimentărilor valorice din socialism", recunoscîndu-se însemnătatea de prim rang pe care o capătă în acest sistem „valorile afirmative" și categoriile „sublimului" și „eroicului", subestimate în alte sisteme de referință estetică.

Orientîndu-și cuvîntul de asemenea pe direcția preocupărilor de axiologie ale sesiunii, *Ion Pascadi* a refuzat poziția lui L. Grünberg în problema specificului modalității axiologice de raportare a omului la realitate, exprimînd credința că „formularea lui Marx despre însușirea practic-spirituală a lumii de către om reprezintă un unghi de vedere fertil în rezolvarea problemei". De asemenea în divergență cu opinia lui L. Grünberg, I. Pascadi a pus problema obiectului axiologiei. În etapa de constituire în care se află în momentul de față axiologia marxistă, trebuie să conlucreze pentru ridicarea edificiului său „atît legitățile generale ale sistemului de valori, cît și legitățile și specificul constituirii, dezvoltării și funcției valorilor în diferite domenii".

În ce privește sistemul valorilor în axiologia marxistă și în particular cel al valorilor estetice, I. Pascadi a rămas de asemenea la punctul de vedere

al comunicării lui N. Kallos și A. Roth, exprimînd rezerve față de ierarhizarea diferitelor tipuri de valori. Dacă în viață această operație își are justificarea sa, în estetică și în teoria generală a valorilor, ea nu-și găsește rațiunea. Predominația la un moment dat a unei valori estetice în sistemul categorial nu marchează neapărat și superioritatea sa în raport cu alt tip valoric, a spus vorbitorul, referindu-se la intervenția lui I. Ianosi.

În cuvîntul său, *V. Liveanu* a ridicat problema aportului pe care îl aduce axiologia prin definirea valorii la una din problemele metodologice principale ale cercetării istorice: criteriul selectării faptelor istorice. Criteriul valoric în selectarea faptelor istorice este prea larg. „Istoria nu selectează faptele în dependență de ierarhia valorilor, ci pune în lumină rolul real al valorilor numai în măsura în care dezvăluie conexiunile istorice cauzale și funcționale". Acest fapt nu slăbește însă cu nimic interesul istoricului pentru problema valorii, a definirii ei.

Analizînd definiția dată valorii în comunicarea lui N. Kallos și A. Roth, V. Liveanu a propus lărgirea sferei de cuprindere a definirii valorilor, pentru a se include în noțiunea de valoare nu numai ceea ce este apreciat ca atare de forțele progresiste, realizîndu-se astfel o corespondență a definiției cu realitatea istorică, caracterizată prin lupta între valorile diferitelor clase.

Comunicarea acad. Ath. Joja a oferit suportul unor intervenții substanțiale. Astfel, *Al. Posescu* a subliniat în cuvîntul său consistența comunicării acad. Ath. Joja, care, a spus vorbitorul, constituie un îndemn de a ocoli în lucrările de filozofie generalitatea abstractă. Ea este în același timp o pildă de mînuire a dialecticii materialiste ca metodă pentru știința logicii, de corelare, a dezvoltării istorice a logicii cu gîndirea științifică și de explicare a dezvoltării însăși a gîndirii științifice prin dezvoltarea societății omenești.

Al. Posescu a accentuat, de asemenea, asupra dublei consecințe filozofice a tezei lui Engels (reluată de Lenin) cu privire la istoricitatea logicii formale; această teză e îndreptată în mod direct împotriva apriorismului, care, în ciuda aparențelor, este încă intens cultivat în filozofia contemporană occidentală, cît și împotriva filozofiei care absolutizează bariera dintre rațional și irațional. Combaterea apriorismului și iraționalismului de pe o poziție marxistă s-ar putea face cu succes apelînd la teza lui Engels și trecînd la analiza concretă a proceselor logice și psihologice de dezvoltare a gîndirii raționale.

Vorbind de asemenea pe marginea comunicării acad. Ath. Joja, *Radu Stoichiță* a scos în evidență „cum demonstrarea istoricității logicii formale de către autor este înțeleasă ea însăși ca fiind supusă legității", de unde evidențierea în comunicare a rolului ce-i revine logicii dialectice „în demonstrarea modului necesar de efectuare a istoricității". Ideea că „însăși logica în ansamblul ei, în procesul ei de dezvoltare își află temeiul în logica dialectică" a fost considerată de vorbitor ca fiind „ideea de bază nu numai a acestei comunicări, ci și a concepției generale asupra logicii a tovarășului acad. Ath. Joja".

Alt aspect important al comunicării, a spus Radu Stoichiță, este „valorificarea formalului care în interrelația dialectică cu conținutul își menține caracterul formal", idee fundamentală pentru înțelegerea caracterului de disciplină filozofică a logicii în ansamblul ei. Tocmai faptul de a fi formală îi da logicii

posibilitatea de a-şi realiza sarcina specifică şi o face eficientă ; „...cu cît logica îşi realizează mai consecvent caracterul ei formal, cu atît se evidenţiază anumite structuri fundamentale ale realităţii, iar pe baza lor se înfăptuieşte eficienţa logicii, atît în procesul de cunoaştere, cît şi în procesul de stăpînire efectivă a naturii".

Mai multe din lucrările prezentate în sesiune, a remarcat în cuvîntul său *N. Gogoneaţă*, au vădit tendinţa „de a cerceta în mod distinct sau global problematica teoretică-metodologică a unor discipline prin excelenţă istorice (...) spre a afla specificul raportului general-particular în fiecare din aceste discipline". Faptul îşi are justificarea în aceea că teoria cunoaşterii şi dialectica îşi află importante surse genetice în domeniul istoriei filozofiei şi al istoriei ştiinţelor. De unde derivă necesitatea acestei teorii pentru istoria filozofiei şi în ce constau sarcinile ei a fost problema căreia vorbitorul i-a acordat prima importanţă. Necesitatea unei teorii a istoriei filozofiei a fost indicată în faptul semnalabil că „se utilizează o mulţime de noţiuni metodologice cu sensuri insuficient precizate : curente, orientări, direcţii, şcoli, tendinţe etc.". Şi atunci sarcina unei sistematici a istoriei filozofiei ar fi „precizarea raporturilor dintre aceste noţiuni ce exprimă anumite grade ale generalului în istoria filozofiei" ; de asemenea, clarificarea problemei corelaţiei factorilor ce determină dezvoltarea gîndirii filozofice, a problemei criteriilor clasificării şi periodizării etc. Important este ca aceste sarcini să nu se asimileze materialismului istoric sau aplicării dialecticii la istoria respectivei ştiinţe ; ele trebuie să constituie obiectul teoriei istoriei ştiinţelor.

Pornind de la comunicarea „Metoda dialectică marxistă în cercetarea ştiinţifică pe tărîmul dreptului", *Anita Naschitz* s-a oprit asupra rezultatelor ce s-au obţinut în cercetarea juridică în urma aplicării metodei materialismului dialectic şi istoric. Vorbitoarea a arătat necesitatea ca activitatea viitoare de cercetare să rezolve probleme complexe nesoluţionate încă, folosind toate resursele pe care le oferă filozofia marxistă pentru a da soluţii pozitive.

Intervenţia lui *H. Culer* la comunicările de sociologie a ridicat o serie de probleme de actualitate : „există o sociologie sau mai multe sociologii ? sociologia are metode, tehnici, procedee proprii ? sociologia concretă de ramură are drept obiect individualul, particularul ?". Referitor la prima problemă vorbitorul a afirmat existenţa unei *trifurcaţii* în cadrul unităţii de obiect al sociologiei : aceasta este o *disciplină filozofică* ca sociologie generală ; o *disciplină socială* ca sociologie concretă şi *disciplină de graniţă* între filozofie şi ştiinţă. Cu privire la problema tehnicilor şi procedeelor sociologice, H. Culer a subliniat şi importanţa tehnicilor sociometrice ca mijloace de investigare a unor aspecte sociale de mare importanţă : „integrarea şi dezintegrarea în microgrup". De asemenea, vorbitorul a făcut cîteva consideraţii cu privire la sociologia sociologiei, arătînd necesitatea unei cercetări ştiinţifice privitoare la „cauzele lui *cînd* şi *cum* se cultivă sociologia".

Tot pe marginea comunicărilor de sociologie a luat cuvîntul *Micu Maria*. Referindu-se la comunicarea lui O. Bădina, vorbitoarea a insistat asupra faptului că specificitatea unor metode sociologice rezidă în modul particular de folosire a lor în acest domeniu. M. Micu nu s-a declarat de acord cu contestarea calităţii de metodă de cercetare a observaţiei, a anchetei, a experimentului şi cu

considerarea lor ca „procedee". Totodată, vorbitoarea a considerat ca nejustificată identificarea noțiunilor de metodă și metodologie, aceasta din urmă fiind o teorie a metodelor; în ce privește introducerea termenului de metodică de către autorul comunicării, inovația se vădește fără utilitate funcțională, neaducînd nici un spor de cunoaștere.

În cuvîntul său, *M. Ioanid*, apreciind noutatea și consistența problematicii sesiunii, a insistat asupra comunicărilor acad. Ath. Joja și acad. C. I. Gulian, prof. Valter Roman și a lui M. Cernea. Privitor la comunicarea prof. V. Roman, vorbitorul a observat că și „sociologia, psihologia, unele compartimente ale esteticii au devenit, la rîndul lor, forțe directe de producție", argumentînd amplu afirmația. În legătură cu comunicarea lui M. Cernea, M. Ioanid a subliniat importanța problemei generalului în filozofie și sociologie, pledînd pentru păstrarea echilibrului între ponderea cercetărilor concrete și cea a problemelor teoretice-generale în sociologie.

Luînd ca punct de plecare problematica comunicării prof. Valter Roman, *Tomin Uroș* a abordat, în cuvîntul său, unele laturi ale problemei cercetării fundamentale și aplicative în știință. Exprimîndu-și poziția în această problemă, vorbitorul a precizat că, în delimitarea aspectelor fundamentale și aplicative pe corpul științelor, indicativul suprem trebuie să fie considerat obiectul științelor respective. Dacă distincția este mai lesne de făcut pentru științele naturii și unele științe sociale, în cazul disciplinelor filozofice și al științelor „pure" despre societate, distincția este adeseori atît de anevoioasă, încît posibilitatea ei este contestată în sensul afirmării inexistenței unei laturi aplicative în cercetarea filozofică și general-sociologică. Or, tocmai această credință, care transformă filozofia în reflectare contemplativă a lumii și pe cercetătorul filozof în subiectul acestei reflectări, trebuie spulberată prin afirmarea și explicitarea sensurilor aplicative ale filozofiei marxiste. Plecînd de la ideea că „noțiunea de aplicativ în cercetarea științifică trebuie legată de toate domeniile vieții sociale și nu numai de domeniul material, productiv", Tomin Uroș a remarcat sensul sui-generis al aplicativului în domeniul științelor filozofice-sociale și l-a specificat în calitatea lor de a răspunde unor nevoi spirituale legate de dezvoltarea întregii societăți.

În aceeași problemă, *Teodor Pop* a evidențiat profundele semnificații sociologice și filozofice ale revoluției științifice-tehnice contemporane: raportul dintre revoluția tehnică contemporană și modificările raporturilor dintre om și tehnică, schimbările în caracterul muncii, în conținutul calificării; de asemenea, raportul dintre revoluția științifică-tehnică contemporană și suprastructura socială.

Cuvîntul de închidere a sesiunii a fost rostit de acad. *Ath. Joja*, care a remarcat utilitatea sesiunii, rodnicia lucrărilor acesteia, caracterul ei de amplă ședință de lucru, în care s-a realizat o colaborare strînsă între autorii de comunicări și intervenienți. Subliniind faptul că actuala sesiune s-a desfășurat într-un perimetru prea cuprinzător de probleme, acad. Ath. Joja a observat că aceasta a constituit un merit, dar și un neajuns al sesiunii și a propus ca sesiunile viitoare să fie axate pe probleme mai limitate, fapt care s-ar resimți în preci-

zia mai mare a concluziilor. Vorbitorul a remarcat că desfășurarea lucrărilor în spiritul indicat de documentele de partid și bazarea concluziilor comunicărilor pe un larg material particular au constituit meritele de seamă ale actualei sesiuni.

★

Încheierea lucrărilor sesiunii a coincis cu constituirea *Asociației filozofilor din Republica Socialistă România*, organ al tuturor cercetătorilor din cîmpul filozofiei din România, constituire care marchează un eveniment de seamă în viața filozofică a țării noastre.

(G.L., V.Z.)

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

A. D. Xenopol — personalitate marcantă a culturii româneşti

Lucrarea *A. D. Xenopol. Concepţia socială şi filozofică*, semnată de N. Gogoneaţă şi Z. Ornea, se înscrie în vasta operă de valorificare a moştenirii culturale a trecutului; ea readuce în atenţia specialiştilor personalitatea multilaterală şi opera ştiinţifică a lui A. D. Xenopol, cu largile ei semnificaţii pentru cultura noastră naţională.

De o impresionantă fecunditate ştiinţifică, A. D. Xenopol a abordat variate domenii ale culturii: istoria, filozofia, sociologia, economia politică ş.a. şi a provocat puternice ecouri în cultura românească, ce se resimt, în mod cu totul explicabil, pînă în zilele noastre. Opera celui care a contribuit la pătrunderea culturii noastre în rîndul valorilor universale a trezit, de-a lungul anilor, o amplă dezbatere de idei.

Controversată în trecut de pe variate poziţii ideologice, dar ocupînd un loc de seamă în cultura noastră naţională, creaţia ştiinţifică a lui A. D. Xenopol făcea simţită, în anii noştri, necesitatea unui studiu amplu, care să o analizeze într-o viziune marxistă. Unor asemenea cerinţe vine să le răspundă lucrarea lui N. Gogoneaţă şi Z. Ornea, concepută ca un studiu monografic, fără a-şi propune cuprinderea tuturor valenţelor operei lui Xenopol, ci doar a concepţiei sale sociale şi filozofice. Din această optică, lucrarea este un început; un început care se impune însă prin valorificarea de pe poziţii marxiste a operei lui Xenopol şi care reclamă continuarea investigaţiilor şi a analizei în domeniile pe care autorii nu şi le-au propus atenţiei nemijlocite. De altfel, o operă atît de vastă ca cea a lui A. D. Xenopol poate fi mai complex analizată tocmai prin participarea specialiştilor din toate domeniile pe care le-a abordat mintea acestei prestigioase personalităţi ştiinţifice.

Fundamentată pe un bogat material informativ şi răspunzînd exigenţelor unui studiu monografic, lucrarea se deschide cu un succint tablou biografic. Acesta este urmat apoi de un interesant capitol despre anii formaţiei spirituale a lui Xenopol, în care se urmăresc rădăcinile ideilor ce se vor cristaliza în anii maturităţii, prin analiza situaţiei social-economice şi culturale a României din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Cultura serioasă dobîndită încă în anii tinereţii, inteligenţa vie şi marea capacitate de analiză, ideile generoase ale paşoptismului, sub influenţa cărora a început formarea viitorului cărturar, i-au dat acestuia posibilitatea selectării ideilor înaintate din multitudinea celor care au intrat în sfera disputelor social-politice din ţară sau din Germania, unde îşi desăvîrşeşte studiile. În toate împrejurările, el va manifesta un deosebit interes pentru ceea ce este înaintat în ştiinţă, ca şi pentru istoria, atît de zbuciumată, a poporului şi patriei sale.

Rev. filoz., **13**, 6, p. 843–856, Bucureşti, 1966.

Cu o putere de muncă neobişnuită şi cu o dorinţă de cunoaştere mereu trează, studiază temeinic scrierile autorilor de largă circulaţie în literatura ştiinţifică a vremii. Studiul operelor lui A. Comte, Buckle, ale economistului american Carey, ale lui List, A. Schmidt, Dühring şi ale multor altora a dat posibilitatea unor confruntări interesante de idei, oglindită în atitudinea sa critică faţă de lecturi şi faţă de sursele de informare, totul fiind privit prin prisma propriilor sale convingeri. Dar vastele sale lecturi au lăsat, evident, urme ce se vor resimţi în scrierile sale şi, mai ales, vor constitui izvorul unor vădite contradicţii.

Valoros ni se pare capitolul despre raporturile sale cu Junimea şi junimismul, pentru descifrarea momentelor formării intelectuale şi îndeosebi ale evoluţiei concepţiilor lui A. D. Xenopol. Puternica sa personalitate îi va permite ca, într-o perioadă de expansiune a ideilor junimiste, să-şi croiască propriul său drum, uneori în totală opoziţie cu ideile junimismului ortodox. Este meritul autorilor acestui studiu că, fără să nege într-o manieră simplificatoare influenţele junimiste asupra lui Xenopol, reuşesc să urmărească evoluţia atît de originală şi complex contradictorie a concepţiilor acestuia.

Analiza atentă şi multilaterală a raporturilor cu Junimea şi junimismul, fenomen atît de interesant, a permis autorilor să desprindă de sub vălul spiritului junimist, care acoperă uneori problematica abordată de Xenopol, contradicţiile reale ce s-au manifestat între el şi Junimea în problemele social-politice fundamentale.

Situat pe poziţii sociale mult mai înaintate decît cele ale ideologilor de frunte ai junimismului, Xenopol şi-a manifestat deschis dezacordul cu ideile retrograde ale acestora. Autorii studiului insistă, în acest sens, asupra deosebirii de vederi între Xenopol şi Maiorescu în jurul ideii progresului social şi al modalităţii sale de realizare în ţara noastră. Sînt larg prezentate, în acest capitol, argumentele şi poziţia critică a lui Xenopol faţă de ideile lui Maiorescu prin care acesta dezavua „edificiul fictiv ce-l numim cultura românească" şi cerea năruirea întregului edificiu suprastructural românesc pe motiv că ar fi fost artificial construit prin importul formelor străine. „În vreme ce junimismul aşezase la temelia tezei formelor fără fond blamul violent la adresa formelor importate, înfierate la tot pasul, Xenopol, dimpotrivă, argumenta nu numai posibilitatea unor influenţe străine, dar chiar necesitatea lor" (p. 78). Fără a nega, evident, prin aceasta, necesitatea continuării tradiţiilor naţionale şi afirmării personalităţii poporului nostru. Sînt citate astfel cuvintele lui Xenopol: „A pretinde ca un popor din momentul chiar cînd începe a se dezvolta să nu producă decît lucruri bune, să aibă instituţiuni bune, libertate adevărată, arte care dovedesc un gust estetic etc. este a transporta la început rezultatul final al dezvoltării"... „A cere ca acel popor să nu aibă şcoli pentru că nu poate pune în ele decît monumente de artă străină, a nu avea libertate pentru că aceasta este des călcată în picioare, a nu face poezii pentru că face poezii rele, a nu scrie istorie pentru că ştiinţa şi mijloacele necesare pentru acestea sînt încă slabe şi că prin urmare nu se poate ajunge la adevăr..., a pretinde — zic aceasta — este a ucide chiar posibilitatea progresului, a cărui natură cere de a merge de la rău la bine, de la neştiinţă la ştiinţă" (p. 78).

Autorii insistă nu numai asupra divergenţelor de opinii dintre Xenopol şi „Junimea" în sferele problematicii principiilor generale, ci şi asupra modalităţilor de rezolvare a problemelor sociale în litigiu. Xenopol considera că dificultatea trebuie căutată nu în împrumutul unor principii general-vala-

bile pe o anumită treaptă de dezvoltare a societăţii, ci în altă parte: „Greşeala fundamentală a vieţii noastre politice, păcatul de moarte al oamenilor noştri de stat — continua el — a fost că nu au introdus numai spiritul aşezămintelor străine, ci înseşi aşezămintele în toate amănunţimile lor... Pasul întîi a fost un bine, al doilea un rău... Răul deci stă în împrumutarea *legilor speciale*, şi nu în aceea a *principiilor generale* de viaţă publică. În contra *aplicării* acestor principii trebuie să îndreptăm silinţele noastre nu în contra *principiilor* înseşi" (p. 82).

Dezvoltînd asemenea idei încă din primii ani ai activităţii sale, Xenopol va ajunge curînd la formularea unei concepţii social-economice şi filozofice originale şi înaintate, de care autorii se ocupă în capitolele următoare. Folosind principiile metodologice generale marxiste, autorii urmăresc cu consecvenţă situaţia economică-socială şi politică a timpului, pentru a surprinde modul cum a fost reflectată în concepţiile lui Xenopol. Ei acordă ponderea cuvenită analizei influenţelor ideologice care au dus la formarea acestor concepţii, şi, pe de altă parte, evoluţia lor este mereu contrapusă celei a vîrfurilor junimiste. Aşa este, de exemplu, cazul convingerilor sale protecţioniste. În lucrare apare limpede opoziţia dintre protecţionismul de circumstanţă afişat de junimism şi părăsit totalmente în acţiunile practice şi, pe de altă parte, cel promovat de Xenopol, care îl socoate ca un instrument eficace pentru dezvoltarea industriei. „Atitudinea aceasta divergentă (faţă de concepţiile junimiste. — *n.n.*) a lui Xenopol avea clare determinări sociale şi de clasă. Din capul locului, cum se va dovedi şi mai tîrziu, viitorul filozof al istoriei nutrea vădite simpatii pentru interesele unei clase mult mai evoluate pe scara dezvoltării sociale decît aceea pe care o reprezenta junimismul. Xenopol va fi întotdeauna de partea burgheziei, ridicîndu-se împotriva atotputerniciei feudale" (p. 102).

În analiza multilaterală a operei lui Xenopol, autorii au ţinut seama de dinamica structurii de clasă din România acelor timpuri, considerîndu-l pe marerele gînditor român ca partizan declarat al făuririi unei industrii naţionale; ei relevă, totodată, contradicţiile poziţiei sale social-politice, exprimate de faptul că a apărat, nu de puţine ori, şi deziderate ale marii proprietăţi, cum a făcut în una din problemele fundamentale ale epocii — problema agrară.

Subliniind locul deosebit pe care-l ocupă lucrările cu caracter economic în opera lui Xenopol, pe care îl denumesc „un pionier al industrialismului", autorii analizează pe larg opiniile gînditorului român în acest domeniu: faptul că el nu concepea progresul economic acolo unde întreaga economie se limitează la un singur compartiment (agricultura), că socotea dezvoltarea industriei ca fiind necesară chiar agriculturii şi — un fapt deosebit de semnificativ — că leagă problema industrializării de cea a independenţei naţionale, ridicîndu-se, de pe poziţiile unui patriotism luminat, cu hotărîre împotriva menţinerii ţării într-o stare „eminamente agrară". „Europa apuseană — afirma Xenopol — aruncă asupra noastră munca cea mai grea şi mai obositoare, a agriculturii şi păstrează pentru dînsa... acea care face mai multă economie de puteri şi e mai bine răsplătită, a industriei. Cu alte cuvinte, în societatea cea mare europeană, noi, românii, sîntem însărcinaţi cu munca cea mai grosolană, avem rolul... cel mai apropiat de animale sau de maşinile fără conştiinţă; sîntem reduşi la starea de iloţii civilizaţiei". Socotind această situaţie „din cele mai dăunătoare pentru economia noastră", Xenopol prevenea cititorii că „a rămîne dedaţi numai agriculturii este a ne osîndi pe noi înşine la pro-

ducerea numai de lucruri brute..., este a ne constitui pentru totdeauna robii streinătăţii" (p. 116).

O atenţie egală o acordă autorii concepţiei filozofice a lui A. D. Xenopol, care ocupă un loc important în opera sa. Demn de reţinut este efortul de a cristaliza principiile de bază ale concepţiei filozofice a lui Xenopol pe baza influenţelor pe care le-a suferit şi a originalităţii, a modului cum a prelucrat ideile preluate. Caracteristică pentru concepţia filozofică a lui Xenopol este strînsa legătură cu problemele filozofiei istoriei sau, mai precis, orientarea concepţiei sale spre filozofia istoriei. Autorii studiului scot în evidenţă justificarea istorică a unei asemenea orientări, întrucît în epocă era la modă tratarea empirică a istoriei societăţii, chiar şi de către cei mai renumiţi istorici ai vremii, iar pe de altă parte scrierile filozofilor nu-l satisfăceau. Cercetări ample l-au dus la concluzia necesităţii unei distincţii clare între practica istoriografică şi teoria istoriei, care se sprijină pe prima, luminînd, la rîndul său, cercetările practice. Astfel, el militează pentru găsirea unor principii fundamentale în cercetarea istorică, pentru tratarea sistematică, orientată teoretic a problemelor sociale. De reţinut este faptul că el tinde spre asemenea concluzii pornind de la caracteristicile generale ale ştiinţei, depăşind astfel cadrul limitat al teoriei istoriei şi afectînd teoria generală a ştiinţei. „Xenopol cerea ca istoria, identificată cu ştiinţa despre dezvoltare în genere, să-şi elaboreze principiile generalizînd fapte din toate ştiinţele ce se ocupă cu fenomene în dezvoltare... Xenopol pune cît se poate de explicit în discuţie problema elaborării unei logici care să fie deosebită de organonul lui Aristotel şi de noul organon al lui Bacon. El cere o logică a istoriei, a dezvoltării, o logică ce va trebui să trateze *despre înlănţuirea lucrurilor care se urmează* pe baza cercetării *întregii dezvoltări*" (p. 133).

Semnatarii studiului reuşesc o interesantă legătură între analiza teoriei dezvoltării adoptate de Xenopol şi „coordonatele materialiste ale filozofiei sale". Este astfel analizată poziţia declarat materialistă a filozofului Xenopol în problemele de bază ale filozofiei, domenii ca : problema fundamentală a filozofiei, spaţiu-timp, legile obiective ale existenţei, problema evoluţiei, a unităţii materiale a lumii, unele probleme ale gnoseologiei, problema progresului etc. Analiza marxistă a poziţiei lui Xenopol în aceste probleme duce pe autori la evidenţierea meritelor de necontestat şi a poziţiei înaintate a gînditorului român, a originalităţii concepţiei sale, dar şi la constatarea limitelor inerente, generate de poziţia sa de clasă, de condiţiile sociale şi ştiinţifice ale vremii. Semnificativă în această privinţă este, de pildă, concepţia asupra evoluţiei. „El abordează problema evoluţiei dintr-o perspectivă filozofică largă, menţionînd continua transformare a lumii şi manifestîndu-şi încrederea în progresul necontenit al spiritului uman" (p. 139). Autorii remarcă încercarea lui Xenopol de a recunoaşte specificul calitativ al fenomenelor în evoluţia lor, dar semnalează, în acelaşi timp, şi modul lui metafizic de înţelegere a mişcării şi transformării, mai ales în problema izvorului mişcării, pe care el îl vede în forţele exterioare. Este interesant apoi modul cum sînt prezentate ideile lui Xenopol cu privire la evoluţia şi legile ei obiective în diversele domenii ale existenţei, pentru a se ajunge la evidenţierea concepţiei despre unitatea materială a lumii.

Considerăm, printre principalele merite ale acestei lucrări, tocmai analiza ştiinţifică, de pe poziţii marxiste, a concepţiilor lui Xenopol despre teoria dezvoltării şi a concepţiei sale asupra societăţii. În capitolele consacrate

acestor idei, autorii se opresc cu multă atenţie asupra problemei cauzalităţii, repetiţiei şi succesiunii, asupra condiţiilor dezvoltării sociale şi legilor de dezvoltare.

După ce examinează încercările lui Xenopol de a găsi o nouă clasificare a ştiinţelor pornind de la criteriul raportului de repetiţie şi succesiune între fenomene şi dezvăluie caracterul idealist al acestor încercări, datorită absolutizării unor deosebiri neesenţiale dintre fenomene, autorii sesizează legătura dintre modul idealist de abordare a acestor probleme şi modul de tratare a cauzalităţii. „Un complex de inferioritate pe care i-l creează situaţia istoriei de ştiinţă contestată îl împinge pe Xenopol la atacuri îndreptate împotriva cauzalităţii din ştiinţele «de legi», teoretice, împotriva legilor înseşi. El nu ezită în a-şi asocia, în această acţiune critică, argumentele filozofiei pozitiviste, sperînd, probabil, că ar putea anihila criticile aduse istoriei prin atacuri — de orice natură — la adresa celorlalte ştiinţe" (p. 158). Analiza marxistă îi duce pe autori la dezvăluirea nu numai a modului eronat de înţelegere a cauzalităţii de către Xenopol, ci şi a rădăcinilor gnoseologice şi implicaţiilor multiple ale unei atari concepţii.

O mare parte a lucrării este consacrată analizei teoriei seriilor şi problemei generalului în dezvoltare, insistîndu-se pe larg asupra caracterului idealist, deficitar al acestei teorii. „Afirmaţia că seria ar reprezenta şi generalul şi individualul nu este demonstrată: faptul de «a cuprinde» mai multe fapte, de «a se întinde» asupra mai multor fenomene nu relevă o exprimare a esenţei lor identice; dimpotrivă Xenopol consideră că fiecare fapt rămîne individual în esenţialitatea sa, unic, ca şi seria de altfel. Istoria însăşi e declarată o ştiinţă a individualului. În ultimă instanţă, acest element general e privit ca un dat subiectiv, necesar spiritului pentru a organiza faptele" (p. 174).

Autorii remarcă, pe bună dreptate, că distincţia dintre faptele de repetiţie şi cele de succesiune reprezintă cheia de boltă a concepţiei lui Xenopol asupra dezvoltării, „temeiul pe care se ridică toate construcţiile sistemului său" (p. 149). Printr-o analiză merituoasă şi riguroasă, ei reuşesc să formuleze observaţii interesante privind mecanismul intim al sistemului lui Xenopol, analiză care explică atît elementele valoroase ale teoriei sale, cît şi laturile idealiste care l-au condus la construcţii teoretice speculative. În cadrul acestor observaţii am încadra, de pildă, precizarea că Xenopol identifică adesea generalul cu întregul, iar raportul general-singular cu raportul întreg-parte, precum şi concluzia celor doi autori că „admiterea generalului în istorie, în dezvoltare, reprezintă un important pas înainte în gîndirea lui Xenopol. Identificarea generalului cu seria şi neadmiterea legilor constituie, în schimb, un izvor de noi şi permanente dificultăţi" (p. 170).

Un loc tot atît de important în lucrare îl ocupă şi analiza concepţiei lui Xenopol asupra istoriei societăţii. Interesant ne apare, de pildă, modul cum sînt interpretate în studiu „auxiliarele" evoluţiei şi mai ales ideea „luptei pentru trai", în care se întrezăresc lupta contrariilor şi influenţa ei asupra societăţii, noţiunea — în înţelegerea lui Xenopol — fiind golită de conţinutul biologic. În acelaşi spirit sînt tratate şi o serie de alte probleme din concepţia lui Xenopol despre istoria societăţii: definirea şi rolul personalităţii, rolul întîmplării în desfăşurarea evenimentelor sociale etc.

Remarcăm, de asemenea, privind structura şi conţinutul lucrării, prezenţa capitolului „De la filozofia istoriei la istoriografie", în care autorii, pornind de la analiza cîtorva scrieri ale lui Xenopol cu caracter istoric (îndeosebi *Domnia lui Cuza Vodă* şi *Istoria*

partidelor politice în România), prezintă substanţiale consideraţii asupra modului în care acesta a aplicat în cîmpul „istoriei pragmatice" principiile sale teoretice-metodologice expuse în concepţia despre filozofia istoriei.

★

Meritul principal al acestei lucrări se cristalizează în însăşi concepţia şi metodologia cercetării aplicate de autori, care se constituie ca un exemplu pozitiv, prilej de rodnice meditaţii. Se ştie, în acest sens, că, pe baza unor îndelungate experienţe personale şi de ordin istoric, de necontestat ca valoare, cercetătorii istoriei filozofiei din ţara noastră sînt de unanim acord în ce priveşte superioritatea metodei marxiste în analiza gîndirii filozofice din trecut, dar în aplicarea acestei metode, explicit sau implicit, prin modul direct de abordare şi tratare a problemelor, opiniile se diferenţiază. Nu este locul acum de a exemplifica acest aspect al cercetării şi de a intra în discuţiile privind principiile şi exigenţele metodologice ale valorificării gîndirii filozofice; amintim totuşi, deoarece ideea ne apare ca foarte importantă, menţionările unor cercetători formulate în diferite articole şi recenzii cu menirea de a face metodologic distincţie între analiza marxistă a operei unui gînditor din trecut şi simpla comparare a ideilor acestuia cu cele marxiste. Desigur, analiza marxistă implică, logic, raportarea valorică a ideilor analizate la stadiul contemporan de dezvoltare a gîndirii filozofice, al cărei pisc îl reprezintă marxismul, dar nu se reduce la o simplă paralelă care, singură, devine insuficientă, putînd duce chiar la minimalizarea valorii gînditorilor din trecut, la mutilarea structurii interne a sistemului lor de idei, la desfiinţarea nuanţelor într-un domeniu atît de complex şi de opus egalizărilor schematice ca cel al ideilor filozofice.

Pe întreg cuprinsul lucrării şi în mod special în capitolul de încheiere („Locul lui Xenopol în istoria gîndirii"), N. Gogoneaţă şi Z. Ornea acordă o deosebită importanţă delimitărilor suple, neschematice, relevînd influenţele pe care le-a suferit gîndirea socială şi filozofică a lui Xenopol, dar şi aportul lui original. Ca o concepţie de ansamblu a lucrării, autorii argumentează superioritatea teoriei sociale şi filozofice marxiste, cu grija însă de a nu anihila meritele teoretice ale lui Xenopol (e drept, de cele mai multe ori limitate şi adesea azi depăşite de progresul ştiinţei) în explicarea profundă şi lucidă a unor probleme filozofice complexe. S-au străduit deci — şi în cea mai mare parte au înfăptuit acest deziderat — să realizeze o viziune complexă, care îmbină armonios analiza valorii actuale a ideilor sociale şi filozofice ale lui Xenopol, prin raportarea lor la stadiul prezent al dezvoltării ştiinţelor sociale, cu permanenta încadrare a gînditorului în contextul epocii sale şi prin raportarea ideilor sale la coordonatele acestei epoci.

Pe deplin de acord cu această optică metodologică, ceea ce am reproşa autorilor ar fi doar inconsecvenţa faţă de principiile materializate în lucrarea lor, inconsecvenţă evidentă pe alocuri, şi mai ales în analiza aspectelor teoretice propriu-zise şi originale din opera lui Xenopol. Nu s-ar putea spune, desigur, că autorii ar fi ocolit „locurile" mai dificile, aspectele mai speciale, menţinîndu-se doar la caracterizarea generală; balanţa delimitărilor, nuanţate, dar şi categorice, între ceea ce este valoros şi ceea ce este depăşit sau iniţial eronat în concepţia socială şi filozofică a lui Xenopol ni se pare că înclină totuşi mai mult spre aspectele generale ale acestei concepţii. Iar acest fapt, care nu ştirbeşte, evident, caracterizarea de ansamblu a operei lui Xenopol, întrerupe uneori analiza

profundă, proprie acestei lucrări, prin unele alunecări la suprafaţă, manifestate în concluzii trunchiate ori prea limitate faţă de premisele existente. Vizăm, în această direcţie, mai ales capitolele V şi VI („Teoria dezvoltării" şi „Concepţia asupra istoriei societăţii").

Pe bună dreptate, autorii relevă nu numai modul în care Xenopol a pus şi a rezolvat anumite probleme teoretice ale dezvoltării sociale şi ale fundamentării istoriei ca ştiinţă, ci şi rezolvarea lor ştiinţifică actuală. În acelaşi timp însă, ideea — nu afirmată într-un anume loc, ci desprinsă din unele pagini — că absolut toate aceste probleme care l-au frămîntat pe Xenopol sînt nu numai pe deplin şi definitiv elucidate pentru noi, dar nici nu ar mai putea comporta discuţii contradictorii, duce, vrînd-nevrînd, la o insuficientă relevare a interesului pe care-l prezintă chiar astăzi problematica filozofică abordată de acest gînditor, ca şi aspectele de metodologie a ştiinţelor. Autorii, de pildă, critică argumentat carenţele de natură idealistă ale teoriei seriilor — raportul seriei cu cauzalitatea, seria şi problema generalului în dezvoltare, erorile lui Xenopol în interpretarea raportului: general-particular-individual în istorie. Din păcate însă, uneori, cu această ocazie, bisturiul lor mortifică nu numai excrescenţele idealiste, ci şi problema ca atare prin impresia pe care o lasă că în rezolvarea acesteia ar exista azi un unanim acord. Ceea ce decurge, bunăoară, pentru istorie ca ştiinţă şi, desigur, pentru specificul legilor istoriei din *irepetabilitatea fenomenelor individuale* nu este nicidecum în afara actualităţii, şi se impunea în lucrare o analiză mai temeinică a acestei probleme — teren de înverşunate discuţii între istoricii marxişti şi istoriografia burgheză contemporană şi, uneori, pe un alt plan, de reale controverse chiar între istoricii marxişti. Explicarea mai profundă a corelaţiei: general-particular-individual în viaţa socială le-ar fi oferit, pe de altă parte, autorilor, posibilitatea să interpreteze mai riguros chiar contradicţiile şi meandrele în care se încurcă, adesea, Xenopol. Considerăm, de pildă, că oscilaţiile lui Xenopol, între negarea posibilităţii de previziune în istorie şi admiterea totuşi a unei previzibilităţi a orientării generale a unei serii istorice (p. 202—203) nu s-ar datora atît lipsei sau prezenţei de flexibilitate în gîndirea sa; în orice caz, nu aici trebuie văzut izvorul acestor oscilaţii, ci în neînţelegerea clară a ceea ce înseamnă însăşi previziunea în istorie. Faptele succesive, reduse schematic la caracterul lor specific individual, sînt irepetabile, şi din acest punct de vedere Xenopol are perfectă dreptate, căci apariţia lor nu poate fi prevăzută; dar acesta este un mod fals de a pune problema, un mod de a eluda previziunea, pe care parţial şi-l corectează el însuşi.

N. Gogoneaţă şi Z. Ornea remarcă justificat că Xenopol „...a reuşit să rezolve în chip materialist raportul dintre existenţă şi gîndire, materie şi spirit, să adopte ideea revoluţiei şi pe această bază să promoveze teza despre unitatea materială a lumii, să afirme constant încredere în cunoaşterea ştiinţifică, bazată pe cercetarea faptelor" (p. 179). Cum spuneam însă mai sus, ar fi fost de un real folos dacă ei ar fi întregit aceste aprecieri generale cu concluzii mai ample şi asupra unor chestiuni mai particulare ale operei lui Xenopol, în primul rînd asupra celor de metodologia ştiinţelor sociale şi în mod deosebit a istoriei, chestiuni care stau, desigur, în direct raport cu teoria seriilor. Cîteva exemple: la p. 212, autorii remarcă „preocuparea lui Xenopol de a depăşi expunerea empirică a faptelor, de a găsi formele lor mai cuprinzătoare de manifestare", iar explicitarea mai largă a acestei idei ar fi fost binevenită. Cu o pagină mai departe se opresc asupra *inferenţei*, co-

municîndu-ne însă, din păcate, doar că existenţa acestei idei este rodul unei confuzii de ordin metodologic, deşi ar fi fost important de relevat, printre altele, mobilurile care l-au determinat pe Xenopol să caute o metodă logică aplicabilă în istorie.

Ne rezumăm doar la aceste exemple, căci vizăm nu atît corectarea unor puncte de vedere ale autorilor în astfel de probleme particulare, specifice, ale operei lui Xenopol, ci mai ales sesizarea inconsecvenţelor lor de ordin metodologic, faptul că uneori dovedesc o lipsă de suplete în aplicarea acestor principii metodologice. Spunem doar inconsecvenţe, deoarece autorii au adoptat, în general, o analiză remarcabilă, ale cărei caracteristici reies din aceste afirmaţii concluzive ale lucrării, cu clară valoare metodologică principială : „Faptul că Xenopol nu a reuşit să pună temelia ştiinţifică a edificiului istoriei nu înseamnă, desigur, că toate tezele sale ar fi inacceptabile. Am relevat pe parcurs multe idei materialiste, multe principii realiste care l-au condus la rezultate parţiale juste, confirmate de dezvoltarea ştiinţei şi a filozofiei" (p. 181). În majoritatea absolută a cazurilor nu li s-ar putea reproşa autorilor tonalitatea critică în analiza concepţiei sociale şi filozofice a lui Xenopol, căci ea se prezintă în fapt ca o fermitate ideologică consecventă. Se impuneau însă o analiză mai amplă, mai ales a „principiilor realiste", şi o discernere mai atentă a ceea ce este valoros la Xenopol nu numai din punctul de vedere al explorărilor teoretice-ştiinţifice „absolute", unde, prin prisma prezentului, gînditorul român ne apare, evident, depăşit de cele mai multe ori, ci şi din punctul de vedere al sesizării problematicii ştiinţifice, al investigaţiilor sale teoretice şi metodologice originale, încadrate, desigur, în coordonatele epocii respective. Altfel pot apărea uneori contradicţii nefireşti, chiar în cadrul caracterizărilor făcute operei sale, între acele aprecieri pozitive şi analiza „la obiect", din care opera filozofului ieşean iese, de regulă, serios amendată.

În cadrul unor astfel de inconsecvenţe de ordin metodologic ale lucrării am situa şi modul în care autorii explică reflectarea cauzelor sociale, de clasă în limitele teoretice ale operei lui Xenopol : „Eşecul vizează unele teze esenţiale ale construcţiilor sale teoretice. Şi acest eşec are, pe lîngă o explicaţie gnoseologică, şi una socială. Presiunea exercitată de condiţia sa socială nu i-a permis să accepte principiile materialismului istoric, care prevesteau tocmai pierirea clasei pe care ideologic o reprezenta. Legitatea care prevedea această perspectivă socială a fost respinsă pentru a fi înlocuită cu concepţia despre serii, ce eluda prudent pronosticul asupra evoluţiei societăţii" (p. 181). Apar aici o evidentă simplificare a raporturilor dintre rădăcinile gnoseologice şi cele sociale ale operei analizate, sugerarea unei corespondenţe schematice între concepţia filozofului şi interesele claselor sociale, care se desprind, în ultimă instanţă, din opera sa. În acest sens, încă cu mult în urmă şi foarte sugestiv, Plehanov scria : „Atunci cînd Marx spune că o anumită teorie corespunde unei anumite perioade a dezvoltării economice şi sociale, el nu vrea să spună prin aceasta că gînditorii care au reprezentat clasa dominantă în cursul acelei perioade îşi adaptau în mod conştient ideile la interesele binefăcătorilor lor mai mult sau mai puţin bogaţi, mai mult sau mai puţin generoşi. Sicofanţi au existat, desigur, întotdeauna şi pretutindeni. Dar nu ei au împins înainte raţiunea umană. Cei care într-adevăr au împins-o înainte au fost preocupaţi de adevăr, şi nu de interesele acelor puternici" *.

* G. Plehanov, *Opere filozofice alese*, vol. I, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1958, p. 516.

Desigur, lucrării i s-ar mai putea aduce şi alte critici atît privind formularea şi exprimarea insuficient de clară a unor idei, cît şi structura primei părţi a lucrării (capitolele I—IV), în care, datorită unei organizări insuficient de judicioase a materialului istoric cu care autorii operează, apar unele repetări inutile, insistări prelungite şi obositoare. Credem însă că nu facem loc unei afirmaţii gratuite spunînd că, cu toate aceste deficienţe, unele, poate, inerente unei munci atît de complexe, cartea lui N. Gogoneaţă şi Z. Ornea prezintă o incontestabilă valoare ştiinţifică. Lucrare de înaltă erudiţie, ea constituie un succes lăudabil, de necontestat al muncii conştiincioase, temeinice şi îndelungate întreprinse de cei doi autori.

P. Beraru, A. Oancea

Perspectivă critică asupra sociologiei empiriste

Preocuparea crescîndă pentru extinderea cercetărilor sociologice concrete, care să ajute la cunoaşterea mai precisă a fenomenelor sociale, a angajat mulţi sociologi marxişti şi în analiza sociologiei empirice burgheze. Urmărind o apreciere critic-ştiinţifică a stadiului atins de sociologia empirică burgheză, unele dintre aceste studii încearcă să depăşească formula simplistă a „respingerii în bloc", propunîndu-şi o analiză care să diferenţieze fundamentul ideologic idealist al sociologiei burgheze şi funcţiile ei sociale reacţionare de unele realizări valorificabile în cercetarea empirică, în special pe linia metodicii şi tehnicilor cercetării concrete a realităţii sociale. Una dintre lucrările de bază în acest domeniu este lucrarea lui G. M. Andreeva intitulată *Sociologia empirică burgheză contemporană*, apărută la Moscova în 1965 [1].

Sprijinindu-se pe o bogată documentare în domeniul sociologiei burgheze empirice, mai ales a celei americane, G. M. Andreeva a reuşit să ridice probleme interesante privind eficienţa şi perspectivele sociologiei empirice.

Primul capitol al lucrării, intitulat „Condiţiile şi premisele noii orientări în sociologie", debutează cu studiul unor probleme ale sociologiei tradiţionale, căreia autoarea îi remarcă în mod just meritul de a fi susţinut ideea legităţii istorice şi demersul general teoretic în abordarea problemelor sociale, subliniind, totodată, laturile negative ale acestei sociologii, caracterul său abstract, orientarea burgheză de clasă şi conţinutul filozofic idealist. Autoarea insistă pe larg asupra analizei concepţiei sociologice a lui A. Comte, în cadrul căreia au fost puse bazele sociologiei burgheze tradiţionale pozitiviste cuprinzînd şcolile: organicistă, biologistă, geografistă, psihologistă. Se opreşte în continuare asupra premiselor sociale ale apariţiei empirismului sociologic, legat strîns de utilitarismul şi spiritul pragmatic caracteristic epocii imperialiste. Orientarea sociologiei spre ruperea legăturilor cu filozofia, spre „dezideologizare", transformarea ei într-o „zonă neutră", critica adusă caracterului speculativ, abstract al sociologiei secolului al XIX-lea, au determinat o cotitură în sociologia burgheză. Autoarea remarcă just elementul negativ al acestei cotituri, care constă în trecerea noii sociologii la extrema opusă, şi anume la un empirism plat, la respingerea *teoriei* sociologice.

[1] G. M. Andreeva, *Sovremennaia burjuaznaia empiriceskaia sotiologhia*, Moscova, Mîsl, 1965, 300 p.

„Critica teoriilor sociologice inutile pentru burghezia secolului al XX-lea — scrie G. M. Andreeva — s-a transformat în critica teoriei sociologice în general" (p. 24). Autoarea scoate în evidenţă funcţia ideologică a acestei noi sociologii, care constă tocmai în ocolirea problemelor sociologice fundamentale şi în apărarea făţişă a ideii caracterului veşnic şi perfectibil al societăţii burgheze.

Desigur, autoarea ar fi putut merge mai departe în analiza mai nuanţată a acestor fenomene, dacă ar fi subliniat şi faptul că trecerea la cercetarea concretă a realităţii cu ajutorul elaborării unor seturi de metode specifice este un mare pas înainte în sociologie. Nu este nicidecum de prisos a repeta că sociologia nu-şi poate elabora teoriile fără să se întemeieze pe fapte, pe cunoaşterea detaliată a realităţii sociale. În contextul sociologiei burgheze însă, acest pas înainte a dus pînă la urmă la efectul negativ al înlăturării *teoriei* sociologice.

Autoarea ne informează asupra unor momente ale dezvoltării sociologiei empirice în S.U.A., ţară în care s-au constituit primele centre ale cercetării empirice la Universitatea din Columbia şi la Chicago. Primele rezultate au fost încorporate în celebra lucrare a lui W. I. Thomas şi Fl. Znaniecki despre ţăranul polonez în Europa şi America [2]. Studiind adaptarea ţăranilor polonezi emigraţi în S.U.A. la „noile forme de viaţă", autorii cercetării introduc pentru prima dată în sociologie metodele psihologiei, folosind bibliografii şi documente individuale, cercetînd comportamentul social. Teoretizînd folosirea acestor metode, R. E. Park şi E. W. Burgess, în *Introduction to Science of Sociology*, apărută la Chicago în 1921, acordă o importanţă deosebită elaborării unor concepte ale sociologiei empirice ca „interacţiune socială", „proces social", „rol", „conflict", „control" etc.

Deceniile 3 şi 4 ale secolului sînt anii de afirmare necontestată a sociologiei empirice, de creare a birourilor, a centrelor şi a institutelor de cercetări sociologice asupra problemelor familiei, problemelor rasiale, problemelor stratificării, delincvenţei etc. O importantă lucrare a acestei epoci este lucrarea soţilor Lynd *(Middletown)*, în care se descrie viaţa unui oraş american [3]. Lucrarea, prea fugar caracterizată de autoarea volumului recenzat, a creat epocă în sociologia burgheză, fiind urmată de o multitudine de cercetări asemănătoare.

Dintre lucrările fundamentale s-ar mai fi putut alege cîteva, cum ar fi lucrarea în 6 volume, apărută sub conducerea lui Lloyd Warner, Yankee City, ca şi unele lucrări de psihologie socială în care de fapt se tratează o largă problematică sociologică privind atitudinile şi grupurile sociale : de pildă, lucrările lui Gordon W. Allport, Sherif, Cantril, K. Lewin, despre care nu se pomeneşte nimic.

În această perioadă, notează autoarea, „sociologia empirică încă nu-şi elaborase metodele ei... Abia la sfîrşitul anilor 40 se observă tendinţa de îndepărtare de empirismul plat şi literatura americană este inundată de cercetări în domeniul metodologiei" în sensul elaborării metodelor cercetării concrete (p. 46). Dar şi în această direcţie au apărut exagerări dezvăluite adesea chiar de unii dintre cei mai de seamă sociologi americani. Astfel Robert K. Merton scria încă în 1949 că preocupările de metodologie „au reuşit doar să îndepărteze atenţia sociologilor de la problemele generale ale societăţii" (p. 47).

Aici, lucrării recenzate îi lipseşte o analiză mai cuprinzătoare a rolului şi

[2] W. J. Thomas and F. Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, Boston, 1918—1921.

[3] R. S. Lynd and M. Lynd, *Middletown*, New York, 1927.

locului metodologiei în cercetarea concretă, pentru a oferi premisele înţelegerii unor aspecte pozitive ale eforturilor sociologilor empirici, mai ales ale celor americani.

În capitolul al II-lea, G. M. Andreeva se ocupă de *obiectul şi structura sociologiei empirice*, demonstrînd în mod convingător că obiectul sociologiei empirice este greu de desprins din lucrările sociologilor burghezi, a căror concepţie fluctuează între definirea acestui obiect ca fiind „grupele umane", „cultura umană", „studiul comportamentului" etc.

Aici, într-un domeniu concret — în definirea obiectului — apare mai clar faptul că sociologia empirică nu a reuşit să înlăture concepţia neistorică, abstractă a sociologiei secolului al XIX-lea, considerînd societatea un agregat mecanic de indivizi (grupa e privită ca o sumă de indivizi în interacţiune, fără să se evidenţieze în sistemul acestor interacţiuni şi relaţii, cele esenţiale de cele neesenţiale, cele care generează progresul de cele care menţin statuquoul etc.).

Autoarea demonstrează că pericolul pe care sociologia empirică nu-l poate ocoli este transformarea sociologiei dintr-o ştiinţă într-un studiu strict operativ, limitat, la comanda unui client. Nici sociologul nu mai este întotdeauna un cercetător ştiinţific, ci mai ales un inginer social. De aici însă s-ar fi putut continua analiza pe linia evidenţierii unor aspecte pozitive ale acestui „social engineering", sociologia avînd menirea nu numai de a cunoaşte fenomenele, dar şi de a contribui practic la îmbunătăţirea vieţii sociale.

După ce trece în revistă principalele domenii ale sociologiei empirice: sociologia grupelor mici, sociologia politică, sociologia familiei, sociologia urbană şi rurală, sociologia industrială etc., notînd pe scurt cu ce se ocupă fiecare din ele, G. M. Andreeva trece la un nou capitol, intitulat *Procedurile şi tehnica cercetării.*

Remarcînd o vădită deplasare a preocupărilor sociologilor burghezi spre problemele tehnicilor şi metodelor cercetării, autoarea atrage, pe drept cuvînt, atenţia asupra faptului că aprecierea justă a acestor probleme poate fi realizată numai „în legătură cu analiza fundamentului filozofic al sociologiei empirice şi cu rolul ei social" (p. 202). Aceasta este cu atît mai necesar, cu cît în genere sociologii burghezi, ocolind problemele teoretice-metodologice, denumesc totalitatea tehnicilor şi metodelor concrete de cercetare, metodologie. De aceea, după o expunere a principalelor metode şi tehnici de cercetare, autoarea acordă un deosebit interes dezvăluirii bazelor metodologice — pozitiviste — ale sociologiei empirice.

În cadrul expunerii tehnicilor cercetării empirice, autoarea se opreşte asupra folosirii documentelor, a observaţiei sociologice, anchetelor, a procedurilor statistice şi a scalogramelor, a experimentului social şi a modelării etc., folosindu-se în special de cele mai vehiculate manuale[4]. Este un capitol de utilă informaţie, o analiză mai detaliată a diferitelor metode şi tehnici ale cercetării, cuprinzînd frecvente observaţii critice pătrunzătoare privitoare la eficienţa folosirii diferitelor tehnici sau procedee.

Astfel, descriind metoda observaţiei simple sau sistematice, autoarea relevă meritele deosebite ale observaţiei realizate pe baza includerii cercetătorului în grupul pe care-l cercetează pentru o perioadă mai îndelungată, ceea ce-i dă posibilitatea să cunoască mai bine fenomenele. Totodată însă, el este supus pericolului realizării unei aprecieri întrucîtva subiective, în confor-

[4] Vezi J. Madge, *The Tools of Social Science*, Londra, 1953; W. Goode and P. Hatt, *Methods in Social Research*, Toronto, Londra, 1952.

mitate cu poziţia pe care o ocupă în cadrul grupului respectiv în timpul observaţiei.

Analizînd diferite tipuri de interviuri sau anchete sociologice, autoarea atrage atenţia asupra caracterului limitat şi îngust al folosirii fiecăruia în parte, asupra insuficienţelor lor, asupra modului în care ele afectează obiectivitatea răspunsurilor.

În paragraful consacrat construirii şi folosirii scalelor, îndeosebi în cercetările asupra atitudinii, G. M. Andreeva observă că abuzul, aplicarea lor excesivă, au determinat adesea pe sociologii burghezi să trateze problemele sociale numai din punct de vedere cantitativ. Sociologii empirişti acordă o atenţie deosebită principiilor scalării. După Mackinney, de pildă, scala ideală ar trebui să aibă drept punct iniţial O, şi fiecare element al ei ar trebui să adauge un spor de o anumită mărime. Dar nici una dintre scalele folosite pînă acum nu îndeplineşte această condiţie. Cele mai cunoscute scale sînt cea de distanţă a lui Bogardus şi cea a lui Guttman, care sînt prezentate pe larg în lucrarea recenzată, cu ajutorul unor exemple concrete de folosire a lor în sociologia empirică. Uneori, această descriere alunecă, ce-i drept, mai mult la suprafaţă, fără să surprindă esenţialul în mod exact, de pildă cînd e vorba de scala lui Guttman. Autoarea sesizează însă just lipsurile în folosirea unor astfel de metode. Cu toate acestea, G. M. Andreeva subliniază că, „în anumite cazuri, are însemnătate aspectul cantitativ al fenomenelor sociale, aspect care poate fi ilustrat în mod clar cu ajutorul construirii unor scale" (p. 144).

Ultimul paragraf al acestui capitol se ocupă de experimentul social şi de problema modelării în sociologie. Autoarea atrage atenţia asupra specificului experimentului sociologic, care nu poate fi realizat în laborator, ci are o serie de caracteristici proprii, al cărora studiu trebuie să constituie o preocupare majoră pentru sociologia concretă. Însuşi termenul „experiment sociologic" este încă neclar. Cel mai răspîndit tip de experiment, de felul celui folosit în celebra cercetare a lui Elton Mayo la întreprinderile Western Electric din oraşul Hawthorne constă în alegerea a două grupe (una de control şi alta experimentală) şi în compararea rezultatelor activităţii lor, după ce în grupa experimentală s-au introdus anumite schimbări. Desigur, astfel de experimente aduc unele rezultate, dar destul de limitate. „Cu toate pretenţiile exagerate ale entuziaştilor experimentului — scria K. Mackinney — în anumite condiţii, aplicarea lui în sociologie este foarte limitată" (p. 150).

Uneori, experimentul este identificat cu construirea unor modele. Modelarea — accentuează G. M. Andreeva — poate fi realizată pe calea descrierii însuşirilor interne ale fenomenelor cu ajutorul numerelor. În sociologia burgheză empirică se observă tendinţa împrumutării unor modele din fizică sau matematică fără să se ţină seama de specificul cercetării sociale. Astfel de formule sînt, de pildă, cele propuse de Moreno pentru rezolvarea contradicţiei dintre capitalişti şi muncitori în problema „cui să-i aparţină produsul?" (p. 154). Desigur, modelarea poate fi folosită şi în sociologie; dar ascuţimea criticii autoarei se îndreaptă mai ales împotriva poziţiilor metodologice neştiinţifice ale sociologilor empirişti. Esenţiale pentru eficacitatea acestei metode, care nu poate fi absolutizată, sînt concepţia generală şi principiile teoretice ale construirii şi interpretării modelelor.

Un întreg capitol al lucrării este consacrat criticii bazelor metodologice ale empirismului sociologic. „Analiza metodelor şi tehnicilor — scrie autoarea — arată că în sine acestea au o serie de întemeieri raţionale şi pot juca într-adevăr un anumit rol pozitiv în

cercetarea socială". Caracterul nefructuos al sociologiei empirice este datorat nu atît metodelor şi tehnicilor de investigaţie a faptelor, cît concepţiei şi metodologiei generale pozitiviste, care prezidează majoritatea cercetărilor, modului de interpretare a materialului informaţional colectat. Problema raportului dintre metodele particulare ale cercetării sociologice şi metodologia generală în sociologia empirică — arată G. M. Andreeva — nu intră în sfera preocupărilor celei mai mari părţi a sociologilor care lucrează ca simpli practicieni. Pentru alţi sociologi occidentali însă, aceste probleme reprezintă obiect de reflectare, terenul unor laborioase căutări de soluţii. P. Lazarsfeld, de pildă, este de părere că sfera metodologiei cuprinde 6 teme esenţiale: determinarea tematicii cercetării, clasificarea termenilor, explicarea tehnicii cercetării, raportul dintre tehnicile folosite, sistematizarea datelor empirice şi formalizarea argumentelor. Dar ca şi alţi sociologi burghezi, Lazarsfeld consideră că sociologia nici nu poate avea o teorie generală care să formuleze principii metodologice-filozofice cuprinzătoare, ci poate ajunge cel mult la elaborarea „unui sistem de noţiuni ca la L. von Wiese sau T. Parsons" (p. 180).

De fapt, arată autoarea, metodologia poate fi înţeleasă în două sensuri: în sens larg şi în sens îngust. În sens larg, metodologia este metoda filozofică de concepere a realităţii, care pentru sociologia marxistă este metoda dialectică. Dar chiar în sens îngust, metodologia nu înseamnă totuşi numai totalitatea metodelor şi tehnicilor cercetării, ci şi anumite principii ale cunoaşterii domeniului respectiv al realităţii.

Renunţînd la preocupări metodologice de teamă faţă de „speculaţiile filozofice", numeroşi sociologi burghezi rămîn pe terenul pozitivist inaugurat încă de A. Comte. G. M. Andreeva realizează o analiză pertinentă a pozitivismului în sociologia empirică, care se manifestă prin ruperea legăturilor dintre sociologie şi filozofie, prin înţelegerea îngustă a naturii generalizărilor, deci prin renunţarea la descoperirea legăturilor cauzale, legice, esenţiale şi menţinerea la generalizări superficiale descriptiviste sau funcţionaliste.

Neopozitivismul introdus în sociologie de Otto Neurath şi K. Popper şi adaptat în practică de G. Lundberg şi şcoala sa şi-a pus şi el amprenta asupra întregii sociologii empirice prin folosirea exagerată a metodelor cantitative, a operaţionalismului. „Conform acestor metode — scrie G. M. Andreeva —, cercetătorul... trebuie să se limiteze doar la măsurare, şi aceasta va constitui definirea şi înţelegerea în acelaşi timp" (p. 205). Pornind de la măsurare, s-a născut ideea căutării pentru fiecare noţiune sociologică a unui simbol, ideea formalizării extreme a sociologiei.

Elaborarea unei astfel de metodologii a dus sociologia pe drumul „empirismului abstract", criticat de sociologi americani mai lucizi ca P. Sorokin sau C. Wright Mills, deşi fiecare de pe poziţii diferite. Empirismul abstract a avut drept rezultat compromiterea, într-o oarecare măsură, a sociologiei empirice chiar în cadrul sociologiei burgheze. „Transformarea sociologiei într-o ştiinţă exactă — subliniază autoarea — nu poate fi legată doar de progresul metodelor cantitative... Aplicarea statisticii, construirea modelelor pot da rezultate fructuoase doar în cazul în care aceasta se realizează în cadrul unei metodologii ştiinţifice adevărate. Astfel, analiza sistematică trebuie să se îmbine în cercetarea socială cu analiza calitativă social-economică" (p. 229). Adevărul acestei idei ar fi putut apărea mai evident, desigur, dacă autoarea s-ar fi folosit de exemple concrete din cercetările sociologice marxiste pentru a dovedi în ce mod pot

fi armonios îmbinate metodele cantitative cu cele calitative.

Ultimul capitol al cărţii, *Etapa contemporană: idei noi şi căutări* analizează unele tendinţe mai recente din sociologia empirică de a depăşi cadrul empirismului îngust, de a căuta o întemeiere teoretică, metodologică mai largă, de a parveni la formularea unor teorii sociologice. Această tendinţă se traduce în cerinţa unirii cercetării *(social study)* cu ceea ce se numeşte ştiinţa socială *(social science)*.

Autoarea expune pe larg părerea lui R. Merton, exprimată în faţa sociologilor sovietici, în legătură cu ramurile sociologiei americane din punct de vedere al raportului lor faţă de teoria sociologică (cercetări empirice specifice şi generale, cercetări teoretice în domeniul tehnicii şi metodicii, prelucrarea materialului empiric, clasificarea faptelor, teorii de rang mediu, teoria sociologică generală) (p. 236—237).

Problema raportului dintre cercetarea empirică şi teorie este pusă de sociologii burghezi azi cu foarte multă acuitate şi dezbătută cu aprindere. Unii consideră că teoria nu poate apărea din cercetarea empirică, alţii susţin că ea trebuie formulată la diferite nivele de generalizare, pe parcursul cercetării, iar alţii văd teoria generală ca pe o schemă categorială abstractă formulată înainte de orice cercetare etc. Analizînd aceste puncte de vedere, G. M. Andreeva se opreşte mai pe larg asupra „teoriilor de rang mediu", susţinute de R. K. Merton, şi asupra teoriei sociologice generale a acţiunii sociale, elaborată de Talcott Parsons, ambele legate de concepţia generală a funcţionalismului.

„Teoriile de rang mediu — scrie G. M. Andreeva — pot apărea cînd datele generalizării empirice sînt exprimate în anumite concepte, care ele însele sînt legate de o anumită teorie" (p. 260). Acestea nu relevă procese ale societăţii în general, ci procese care se petrec într-o grupă apreciată în raport cu o structură mai largă.

Autoarea apreciază că teoriile de rang mediu ar putea într-adevăr să slujească anumitor etape ale pătrunderii în esenţa fenomenelor sociale numai dacă întregul proces al cunoaşterii ar fi astfel interpretat, dacă aceste teorii ar apărea ca o parte a teoriei sociologice generale care să joace un rol metodologic.

Cu alte cuvinte, teoriile privind grupuri sau relaţii sociale limitate ca întindere pot fi elaborate, pot ajuta la înţelegerea unor fenomene sociale, în legătură, desigur, cu încadrarea acestor fenomene în epoca şi societatea în care se desfăşoară.

Opunînd sociologiei burgheze sociologia marxistă, care oferă cercetării sociologice un fundament metodologic ştiinţific, G. M. Andreeva susţine necesitatea dezvoltării cercetărilor de teren care folosesc metode şi tehnici clasice „asemănătoare doar în formă" metodelor folosite de sociologii burghezi. Pe de altă parte, precizează autoarea, în sine aceste tehnici şi metode nu pot fi „burgheze" sau „proletare", importante sînt poziţia metodologică, scopul cercetării, tipul de generalizare de care sînt legate şi care generează o opoziţie între sociologia empirică burgheză şi cercetarea de teren în cadrul sociologiei marxiste. Ar fi fost însă, desigur, interesantă şi o analiză mai nuanţată a ceea ce poate fi reţinut din vasta tehnică a anchetelor cu principiile de selecţie a subiecţilor, sau din alte tehnici, ca şi o prezentare, chiar succintă, a felului cum pot fi aplicate şi folosite acele elemente pozitive pe care sociologia empirică burgheză a reuşit să le elaboreze în domeniul metodicii şi al prelucrării datelor obţinute.

În ansamblu, lucrarea lui G. M. Andreeva este instructivă, bine informată, reprezentînd o valoroasă contribuţie la studiul critic al unei arii largi din sociologia burgheză contemporană.

Stela Cernea

BIBLIOT

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

  - SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
  - SÉRIE PSYCHOLOGIE
  - SÉRIE SCIENCES JURIDIQUES
  - SÉRIE SCIENCES ÉCONOMIQUES
  - SÉRIE SOCIOLOGIE

ERATĂ

Pag.	rîndul:	în loc de:	se va citi:
784	19 de jos	în singe	în sine
852	11 de jos, col. I	bibliografii	biografii

721 rîndul 12 de sus se va citi înaintea rîndului 11 de sus

„Revista de filozofie" 6/1966

Biblioteca CTPS
Sibiu

APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

PAVEL APOSTOL, **Probleme de logică dialectică în filozofia lui G. W. F. Hegel**, 1964, 376 p., 18,50 lei.
D. BĂDĂRĂU, **Filozofia lui Dimitrie Cantemir**, 1964, 412 p., 15 lei.
G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia ştiinţelor filozofice**, Partea I, *Logica*, traducere de D. D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiţă, 1962, 375 p., 19,30 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de istorie a filozofiei**, traducere de D. D. Roşca, vol. I, 1963, 664 p., 29 lei ; vol. II, 1964, 703 p., 40 lei.
G. W. F. HEGEL, **Fenomenologia spiritului**, traducere de Virgil Bogdan, 1965, 466 p., 23 lei.
G. W. F. HEGEL, **Ştiinţa logicii**, 1966, 859 p., 34 lei.
SEXTUS EMPIRICUS, **Opere filozofice**, vol. I, traducere din limba greacă de Aram Frenkian, 1965, 306 p., 30 lei.
EUGEN MIHAILESCU, **Sisteme logice şi forme normale în calculul propoziţional bivalent**, 1966, legat, anvelopă, 378 p., 16 lei.

ECONOMIE

COSTIN C. KIRIŢESCU, **Sistemul bănesc al leului şi precursorii lui**, 1964, 424 p., 24 lei.
MIRCEA OPRIŞAN, **Gîndirea economică din Grecia antică. Xenofon, Platon, Aristotel**, 1964, 299 p., 11 lei.
O. PARPALA, **Aspecte din agricultura României — 1920—1930**, 1966, 219 p., 12,50 lei.
DAVID RICARDO, **Opere alese**, vol. II, traducere de Ştefan I. Dumitrescu, 1962, 336 p., 24,40 lei.
ADAM SMITH, **Avuţia naţiunilor. Cercetare asupra naturii şi cauzelor ei**, vol. I, traducere de Al. Halunga, 1962, VIII + 344 p. + 1 pl., 25,90 lei ; vol. II, traducere Al. Halunga, 1965, 639 p., 26 lei.
CHARLES FOURIER, **Opere economice**, 1966, 430 p., 28 lei.

PSIHOLOGIE

Sub redacţia prof. univ. AL. ROŞCA, **Tratat de psihologie experimentală**, 1963, 652 p., 25,40 lei.
E. FISCHBEIN, **Conceptele figurale. Cercetări teoretice şi experimentale asupra naturii entităţilor geometrice şi evoluţiei lor în ontogeneză**, 1963, 476 p., 16,30 lei.

ŞTIINŢE JURIDICE

TRAIAN IONAŞCU şi colab., **Căsătoria în dreptul R.P.R.**, 1964, 511 p., 22 lei.
LEONID MILLER, **Răspunderea materială a angajaţilor. Fapta sau acţiunea ca o condiţie a ei**, 1964, 319 p., 13 lei.
I. VÎNTU şi colab., **Sfaturile populare — organe locale ale puterii de stat în R.P.R.**, 1964, 451 p., 20 lei.
VALENTIN GEORGESCU, **Dreptul de preemţiune în istoria dreptului românesc**, 1965, 410 p., 23 lei.
E. A. BARASCH şi colab., **Rudenia în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 332 p., 17,50 lei.
MIHAIL ELIESCU, **Moştenirea şi devoluţiunea ei în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 382 p., 23 lei.
ILIE STOENESCU, ARTHUR HILSENRAD, SAVELLY ZILBERSTEIN, **Tratat teoretic şi practic de procedură a executării silite**, 1966, 468 p., 28 lei.

REV. FILOZ., **13**, *6*, P. 711—856, BUCUREŞTI, 1966

I.P.I. — c. 3687

43593

Lei 10.—